

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
HADİS ANA BİLİM DALI

MÂZERÎ (ö.536/1141), HAYATI, ESERLERİ VE
“El-Mu’lim” İSİMLİ ESERİ ÖZELİNDE ŞERHÇİLİĞİ

-YÜKSEK LİSANS TEZİ-

DANIŞMAN
DOÇ. DR. BÜNYAMİN ERUL

HAZIRLAYAN
ALİ ÇİMEN

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
HADİS ANA BİLİM DALI

MÂZERÎ (ö.536/1141), HAYATI, ESERLERİ VE
“El-Mu’lim” İSİMLİ ESERİ ÖZELİNDE ŞERHÇİLİĞİ

- YÜKSEK LİSANS TEZİ -

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Bünyamin ERUL

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	VII
A.TEZİN KONUSU ve ÖNEMİ.....	VII
B.TEZİN AMACI.....	IX
C.TEZİN METODU ve PLANI.....	IX
KISALTMALAR.....	XI

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂZERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. YAŞADIĞI DÖNEM.....	2
1. Siyâsî Ve Sosyal Durum.....	2
2. Fikrî Durum	5
a. İsmâîlîlik.....	5
b. Hâricîlik.....	8
c. Mâlikîlik.....	9
3. İlmî Durum.....	12
B. MÂZERÎ'NİN HAYATI	
1. İsmi ve Künyesi.....	14
2. Doğduğu Yer.....	15
3. Nisbesi.....	17
4. Seyahatleri.....	17
5. Vefatı.....	18
.	
C. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	19
1. Fıkıh İlmindeki Yeri	19
2. Hadis İlmindeki Yeri.....	22

3. Diğer İlimlerdeki Yeri.....	22
D. HOCALARI ve TALEBELERİ.....	23
1. Hocaları.....	23
2. Talebeleri.....	26
E. ESERLERİ.....	29

İKİNCİ BÖLÜM

MÂZERÎ'NİN HADİS ŞERHİNDEKİ YERİ VE METODU

A. HADİS ŞERHLERİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	35
1. Hadis Edebiyatında Bir Tür Olarak Şerhler.....	35
2. Müslim'in Sahih'i ve Sahih Üzerine Yapılmış Şerhler.....	40
3. Mâzerî'nin Kullandığı Müslim Nüshaları.....	43
B. PEYGAMBER TASAVVURU.....	44
C. SAHABE TANIMI ve SAHABENİN ADALETİ.....	49
D. MÂZERÎ'NİN HADİS ŞERHİNDEKİ METODU.....	52
1. Sened Tahlili.....	52
a. Hadisleri Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi.....	53
1) Seneddeki İttisal ile İlgili Değerlendirmeleri.....	53
2) Seneddeki Raviler ile İlgili Problemleri İncelemesi.....	56
b. Sened Tahlilinde Önceki Otoritelerden Faydalanması.....	57
c. İsnaddaki Tercihi.....	59
2. Metin (Muhtevâ) Tahlili	62
a. Râvi ve Müstensih Hataları.....	62
b. Ziyade.....	64
c. Mâna ile Rivâyet.....	66
3. Hadisleri Şerh Ederken Kullandığı Yöntem.....	67
a. Hadislerdeki Mânânın Tespiti.....	68
1) Garîb Kelimeleri Açıklaması.....	69
2) Ayetlerden Faydalanması.....	70
3) Hadislerden Faydalanması.....	72

4) Şiirlerden Faydalanması.....	73
5) Semantik Tahlile Başvurması.....	74
6) Arap Dili Kâidelerinden Faydalanması.....	75
b. Hadislere Karşı Bütüncül Yaklaşımı.....	76
1) Hadisleri Ayetler Bağlamında Değerlendirmesi	76
2) Muhtelif Hadisler ve Farklı Tarîkleri Değerlendirmesi.....	78
a) Aynı Hadisin Farklı Tarîklerini Birleştirmesi.....	78
b) Konu ile İlgili Rivayetlerden Faydalanması	79
c. Hadislerde Görülen İhtilaflara Yaklaşımı.....	81
1) Te'vil.....	82
2) Cem' ve Telif.....	84
3) Nesh.....	85
4) Tercih.....	89
5) Tedricîlik.....	91
d. Hadislere Karşı Fıkhî Yaklaşımı.....	91
1) İletleri Gözetmesi.....	93
2) Gaye ve Maksatları Gözetmesi.....	95
3) Genel Kaideler Belirleme Çabası.....	96
e. İtikâdî Meselelere Değinmesi.....	97
f. Problemleri Hadislere Yaklaşımı.....	100
4. Sözü Bağlamını Değerlendirmesi.....	102
a. Tabî-Fizîkî Çevre.....	103
b. Rivâyetlere Kronolojik Bakışı.....	106
c. Sosyo Kültürel ve İktisâdî Çevre.....	108
SONUÇ.....	111
BİBLİYOGRAFYA.....	115
ÖZET.....	121
SUMMARY.....	122

ÖNSÖZ

İslam'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet, Müslümanların toplumsal dokularının şekillenmesindeki önemini, İslam toplumları üzerindeki otoritesini asırlardır koruyagelmıştır. Kur'ân'ın genelde temel prensipler içeren üslûbu karşısında, Sünnet'in, birey ve toplumun şekillenmesine dair müşahhas örnekleri barındıran yapısı, onun daha dinamik bir özellikte olmasını gerekli kılmış, bunun sonucunda da Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini doğru anlamak için yoğun bir çaba içerisine girilmiştir.

Hadislerin Hz. Peygamber'den günümüze sağlıklı bir şekilde intikali ne kadar önemli ise, doğru anlaşılması ve yorumlanması da o derecede önemli ve üzerinde durulması gereken bir konudur. İlk asırlardan günümüze kadar devam eden, Hadisler'in gerek rivayet. gerekse dirayeti ile ilgili meselelerini çözümlemek üzere girişilen bu çaba süresince, Sünnet'i anlama ve yorumlamaya yönelik birçok farklı temayülün ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle hicrî dördüncü asırdan itibaren Hattâbi (388/ 988) ile başlayan ve “şerh ve derlemecilik devri” olarak isimlendirilen dönem, Hadisler'i doğru anlama ve yorumlama çabasının en güzel örneklerinin verildiği dönemdir.

Müslim'in *Sahih* isimli eserinin ilk şârihi olarak kabul edilen Mâzerî ise hicrî beşinci asırda yaşamış ve bu dönemde yazdığı eseri, şerh edebiyatındaki yerini almıştır. Mâzerî'nin “el-Mu'lim bi fevâidi Müslim” isimli eserinde, hadisleri anlama ve yorumlamaya dair nasıl bir metod takip ettiğini ve onun hadislere ve Müslim'in “Sahih”ine hangi perspektiften baktığını tespit etmeyi hedeflediğimiz çalışmamızın, bu alandaki bir boşluğu dolduracak nitelikte olduğunu söylecek kadar cüretkâr değiliz. Ancak çalışmamızın ileride yapılacak çalışmalar için bir adım olmasını temenni ediyoruz.

“Mâzerî (h.536), Hayatı, Eserleri ve *el-Mu'lim* İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği” isimli yüksek lisans tezimizin danışmanlığını üstlenen ve tezin hazırlanması sırasında yardımlarını esirgemeyen muhterem hocam Bünyamin ERUL'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Ali ÇİMEN

GİRİŞ

A- TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Müslim'in Sahih'i üzerine yapılmış şerh çalışmalarının ilki olarak değerlendirilen ve kendinden sonra yapılan diğer bazı şerhlere kaynaklık eden *El-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim* isimli eserin şerh edebiyatındaki yeri ve kitabın müellifi Mâzerî'nin hayatı, eserleri ve şerhçiliği tezimizin ana temasını oluşturacaktır.

Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunun tarihi seyrine göz atıldığında, konunun, Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı görülmektedir. Hz. Peygamber, sahabe tarafından hadislerde anlaşılmayan ve kendisinden açıklama istenilen konularda, gerekli açıklamaları yapmış ve olası bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir.¹ Sonraki dönemlerde de Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, sahabe, tâbiîn ve imamlar dönemlerinin her birinde, hadisleri anlamaya dair çabaların izlerini görmek mümkündür.

Hicrî II. asrın sonlarında hadislerdeki bazı kelime ve kavramları açıklayan Garîbu'l-Hadis çalışmaları, yine aynı dönemde yazılan hadislerin muhtevalarını açıklamaya yönelik eserler ve hicri III. asırda müstakil olarak kaleme alınan şerhler, anlama faaliyetinin artık telif bazında yapıldığını ortaya koymaktadır. Ancak hadislerin anlaşılması bakımından ciddi katkılar ortaya koyan ve şimdiye kadar ancak bir kısmı neşredilen şerhler², bir taraftan anlama faaliyeti bakımından muazzam bir çaba sarfetmeleri nedeniyle haklı olarak takdirle karşılanırken, diğer taraftan müstakil bir anlama yöntemine sahip olmamaları sebebiyle eleştirilmekten kurtulamamışlardır.

Mâzerî'nin şerh faaliyetine katkılarını değerlendirmek adına, bir adım olarak nitelenebilecek olan çalışmamızın asıl önemi ise buradan kaynaklanmaktadır. Hicrî beşinci asrın sonlarında ve altıncı asrın başlarında şerh faaliyeti içerisinde yerini alan Mâzerî'nin, Müslim'in Sahih'i üzerine erken dönemlerde yazılmış olan şerhi ile ilgili Türkçe müstakil bir çalışmaya rastlanmamasının yanında, ulaşabildiğimiz

¹ Sancaklı, Saffet; *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, T.D.V. yayınları, 2003, Ankara, s.306.

² Erul, Bünyamin; "*Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)*", *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, D. İ. B yayınları, Ankara, 2004, s.103.

kadarıyla Mâzerî hakkında yapılan çalışmalarda müelliflerin, eseri sistematik olarak değerlendirmekten çok, Mâzerî'nin hayatını ele almayı öncelikledikleri görülmektedir.

Hayatı hakkında yapılan modern çalışmalar arasında Hasan Hüsnü Abdulvehhâb'ın ve Muhammed eş-Şâzelî Neyfer'in monografileri ve Tâhir b. Muhammed el-Mâmurî'nin Zeytûne Üniversitesi'nde *el-Îmâm Mâzerî: Hayâtuhû ve âsâruh* isimiyle 1985'te hazırladığı doktora tezi kaydedilebilir. H. Hüsnü Abdulvehhâb ve el-Mâmurî'nin zikredilen çalışmalarına ulaşamadığımızdan tezimizde daha çok M. Şâzelî Neyfer'in Tunus 1982'de basılan *el-Mâzerî: el-Fâkih ve'l-mütekellim ve kitâbuhu'l-Mu'lim* isimli monografisinden ve el-Mâmurî'nin, *Dâiratu'l Maârifî't-Tunûsiyye'de* (Tunus 1991, II, 71/87) yer alan *Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Mâzerî* isimli makâlesinden faydalandık.

Mâmurî'nin makâlesi genel olarak Mâzerî'nin şahsî ve ilmî yönünü konu edinmektedir. Neyfer'in çalışması ise daha kapsamlıdır. O, ilk olarak Mâzerî'nin yaşadığı dönemi ele almış, ikinci bölümde hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği üzerinde durmuştur. Mâzerî'nin fıkıhla ve kelamla ilgili görüşlerini tetkik ettiği bu bölümde aynı zamanda Kadı 'Iyaz, Gazâlî, Sübkî gibi kendi döneminin meşhur âlimleri ile Mâzerî'yi fikir ve düşünce açısından farklılıkları ve benzer yönleri açısından tahlil etmiştir. Üçüncü bölümde *el-Mu'lim* üzerinde yoğunlaşan Neyfer, ilk olarak Müslim'in Sahih'ini konu edinmiş sonra da *el-Mu'lim*'in özelliklerini, üzerine yapılan çalışmaları ve kaynaklarını aktarmıştır. Mâzerî'nin garîbu'l-hadis sahasındaki yerini, hadislerden hüküm çıkarmadaki marifetini ise ayrı başlıklar altında ele almıştır.

Neyfer'in yaptığı bu çalışma 1982'de müstakil olarak basılmıştır. Aynı zamanda *el-Mu'lim*'i tahkik eden Mâzerî, kitabın mukaddimesine Mâzerî ile ilgili monoğrafiyi yerleştirmiştir. *el-Mu'lim*'in, M. Şâzelî Neyfer tarafından tahkik edilip Dâru'l-Garbi'l-İslâmî tarafından basılan, Beyrut 1992, II. baskısını esas aldığımız çalışmamızda, onun hayatı ve ilmî yönünü ele almakla birlikte, daha çok hadis ilmi çerçevesinde temel hadis kaynaklarından biri olan Müslim'in Sahih'ine bir şârih olarak yaklaşımını ve bu konudaki metodunu tespit etmeyi hedefliyoruz.

Muhaddis ve fâkih Mâzerî'yi hayatı ve eserleri yönü ile ele alıp, onun hadisleri şerh ederken takip ettiği metodu ortaya koymak için attığımız bu adımın,

hadisleri doğru anlamak üzere oluşturulmak istenen ‘yeni bir anlama metodolojisi’ çabasına küçük bir katkısı olur umudu içerisindeyiz.

B- TEZİN AMACI

Klasik metinler üzerinde yapılan çalışmalar, bu metinlerin tarih sayfasına çıktıkları dönemde onlara eşlik eden ve şekillenmelerine müdahil olan sosyal şartların ortaya çıkarılması bakımından, ayrıca metnin tarihî arka planının anlaşılması ve daha da önemlisi onun hangi tarihsel olaylara yol açtığı, insan hayatında neler meydana getirdiği, insanların o eserin üzerinden neler ortaya koyduğu gibi konulara ışık tutmaları bakımından önem arz ederler.

İslam’ın ikinci kaynağı olarak kabul edilen Sünnet ve Hadisleri anlama ve yorumlama çabasının bir sonucu olarak asırlardır hummalı bir telif çalışmasına girilmiş ve günümüze kadar sayısız eser yazılmıştır. Şerh edebiyatında görülen klasik eserler de bu çaba içerisindeki kıymetli yerini almıştır.

Bu tezin amacı, Müslim’in ilk şârihi olması bakımından önemli gördüğümüz, hakkında yeterince eser kaleme alınmamış olan Mâzerî’yi, hadis kitaplarından, rical ve tabakât kitaplarından faydalanarak, hayatı, eserleri ve şerhçiliği yönleriyle ele almak, bir nebze olsun onu tanıtmak ve kendi dönemi ve coğrafyasında, Hadis ilmine ve özellikle şerh faaliyetlerine yaptığı katkıları ortaya koymaya çalışmaktır.

Hicrî 536’da vefat eden Mâzerî’nin yaşadığı dönemde Mağrib’de cereyan eden Şîî-Sünnî mücadelesinin, onun hadislere bakış açısındaki etkilerini tespit etmek, üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu nedenle Mâzerî’nin rivayetlere yönelik bakış açısını, hadisleri şerhetmesine sebep olan siyasî, sosyal ve kültürel etkenleri tespit etmek çalışmamızda ele almayı hedeflediğimiz temel konulardır.

C- TEZİN METODU ve PLANI

“Mâzerî’yi yaşadığı dönemde, Müslim’in Sahih’ini şerhetmeye sevk eden sosyal, siyasî âmiller nelerdi?”, “Mâzerî neden bu şerhi yazma ihtiyacını hissetti?”, “Şerh çalışması esnasında göz önünde bulundurduğu temel kriterler nelerdi?” gibi sorular tezimizde çözümünü aradığımız temel problemlerdir. Bu problemlerin çözümünden hareketle, rivayet metinlerine yaklaşırken hangi kriterlere dikkat edilmesi gerektiği, hadisleri anlamada doğru olan yaklaşım tarzlarının tespiti gibi

konular açıklığa kavuşturulmuş olacaktır.

Mâzerî'nin hadisçiliğini anlayabilmek için, onun yaşadığı dönemin ve yerin siyasî, sosyal ve fikrî durumunu bilmek gerekir. Bu nedenle onun “el-Mu’lim bi fevâidi Müslim” isimli eseri üzerine yaptığımız çalışmamızın ilk bölümünde, Mâzerî'nin yaşadığı dönemin karakteristik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken genel olarak o dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu durum sosyal-siyasî açıdan ele alınırken, özelde Mâzerî'nin yaşadığı asırda Sicilya, Mehdiye, Kayrevan gibi merkezlerdeki siyasî, sosyal, ilmî, itikâdî ahvalin resmi yansıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Mâzerî'nin hayatı ile ilgili bilgi verilmiştir.

Mâzerî'nin yaşadığı coğrafya ve zamanda belirgin fikrî ekollere de yer verdiğimiz bu bölümde söz konusu ekoller hakkında fazla ayrıntıya girmeden, belirgin özellikleri üzerinde durmaya çalıştık.

Yine aynı bölümde tıptan fıkıh’a birçok ilimle meşgul olan Mâzerî'nin ilmî yönü ele alınmıştır. Bu ilimlerle olan ilgisinin hadisleri anlamaya ne gibi etkileri olduğunu tespit etmeye çalıştığımız bu bölümde, Mâzerî'nin eserleri de farklı kaynaklardan faydalanılarak tanıtılmaya, ayrıca Mâzerî'nin yetişmesinde katkısı olan hocaları ve kendi yetiştirdiği talebeleri fazla detaya girmeden aktarılmaya çalışılmıştır. Türkçe özel bir çalışmaya rastlayamadığımızdan Mâzerî'nin hayatı hakkında tarih ve tabakât kitaplarına müracaat ettik. Ancak erken dönem sayılabilecek bir zamanda yaşamış olmasının yanında kendisinin de hiçbir bilgi aktarmaması onun hayatı ve ilmî kişiliği hakkında tafsilatlı bilgi sahibi olmazı engellemiştir.

Mâzerî'nin şerhçiliği üzerinde durduğumuz ikinci bölümde ise Müslim'in Sahih'i üzerine yaptığı çalışması *el-Mu’lim* isimli eserinden hareketle onun hadisçiliğini ele aldık. Bunu yaparken öncelikle Mâzerî'nin eseri taranarak hadisleri şerh ederken kullandığı anlamaya yönelik unsurlar ve şerhinde esas aldığı temel argümânları tespit etmeye, daha sonra, esas aldığı bu kriterleri örnekleme yöntemi ile izah etmeye çalıştık.

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.m.	: Aynı makale
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Ans.	: Ansiklopedi
a.s.	: Aleyhisselatu ve's-selam
a.y.	: Aynı yer
A.Ü.B.E.	: Ankara Üniversitesi Basım Evi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bsk.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev	: Çeviren
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.z.	: Hazreti
İSAV	: İslamî İlimler Araştırmalar Vakfı
mad.	: Madde
Mat.	: Matbaa
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
Sad.	: Sadeleştiren
tah.	: Tahkik eden
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	: Tercüme
vb.	: Ve benzeri
ve dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂZERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. YAŞADIĞI DÖNEM

Kaynaklarda genel olarak Mâzerî'nin “Mehdiye”de yaşadığı belirtilmektedir.³ Mehdiye, Tunus'un doğu sahilinde, Ortaçağ Avrupa tarihçilerinin “İfrîkiye” dedikleri beldedir. Mehdiye ismi ise hicrî 300'de Fâtımî Hânedânı'nın maruz kalacağı tehlikeleri önceden görerek, burayı kurup, tahkim eden Fatımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'den gelmektedir.⁴

Başlangıçta Ağlebîler'in oturduğu Rakkâde'ye⁵ yerleşen Ubeydullah (909-934) kısa zaman içerisinde İdrisîler'in idaresi altındaki Mağrib'den Mısır hududuna kadar uzanan bütün Kuzey Afrika topraklarını ele geçirmiştir. Miladî 909 yılında Tunus'ta ortaya çıkan Fâtımî Devleti'nin kurucusu olan Ubeydullah yaklaşık olarak 920 yılında, oturduğu yeri, Kayravan'ın yirmibeş kilometre güneyinde uzanan Tunus sahilinde kurduğu ve kendi adıyla anılan, Mâzerî'nin de yaşadığı yer olan Mehdiye'ye nakletmiş ve burayı başkent ilan etmiştir.⁶ 358/ 969 senesinde Mısır'ı fetheden, 973 yılında ise Tunus'tan buraya gelen halife iki asır boyunca burada oturmuştur.⁷

Mehdiye'deki Fâtımî hâkimiyeti Mâzerî'nin doğumundan yaklaşık on sene öncesine, 1048'lere kadar devam etmiştir. Bu tarihte, Sanhâceler'in⁸ bir kısmını oluşturan Telkâteler'in Beni Zîrî sülâlesi, bağımsızlıklarını ilan edip Fâtımîler'e olan bağlılıklarını sona erdirmişler ve kontrolü ellerine almışlardır.⁹

1. Siyâsî Ve Sosyal Durum

İfrîkiye bölgesi, İslam orduları ile ilk olarak 50/670 yılında Ukbe b. Nâfi' (ö.63/ 682) önderliğinde tanışmış, burada Kayrevan şehrini kuran Ukbe b. Nâfi'nin,

³ İbn Ferhûn, el-Mâlikî; *ed-Dibâcu'l-Müzehheb Fî Ma'rîfeti 'Ayâni Ulemâi'l-Mezheb*, (thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr), Mektebetü Dâru't-Türâs, Kâhire, II. 252; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1990, XX. 104; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr; *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâü Ebnâi'z-Zamân*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, IV. 285.

⁴ Kavas, Ahmet; “Mehdiye”, *D.İ.A.*, XXVIII. 387.

⁵ Kayrevan'da bulunan dış bir mahalledir.

⁶ Philip, K.Hitti; *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), Boğaziçi yay., IV. 991/ 992.

⁷ Öztuna, Yılmaz; *İslam Devletleri ve Hanedanları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, I. 324.

⁸ Sanhâce Berberîler'in büyük kabileler topluluğunun kollarından biridir ve Sanhâceler eski devirlerden zamanımıza kadar Mağrib'de oturan halkın büyük bir kısmını teşkil etmişlerdir. Onların bir kısmı olan Telkâteler, İfrîkiye ve İspanya'da devletler kurmuşlardır. Bkz. İslam Ansiklopedisi, ‘Sanhâce’ mad., *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980.

⁹ Kavas, Ahmet; a.g.m., s.387.

İfrîkiye valiliğine tanıklık etmiştir.¹⁰ İslam fetihleri sırasında bölgede putperestlik ve Hristiyanlık yaygın iken, halkın çoğunluğunu oluşturan Berberîler'in ekserisinin putperest oldukları bilinmektedir.¹¹

Bu bölgede yaşayan Berberî kabileleri asabiyetler ve aşiretler şeklinde badiyelerde yaşarlardı. Bir kabile yenilip ortadan kalkınca onun yerini bir başkası alır ve irtidat ederek eski dinine dönerdi. Bu yüzden Araplar'ın Afrika ve Mağrib'de devlet kurmaları diğer bölgelere göre çok uzun zaman almıştır.¹²

X. yüzyıla kadar İslam toplumunda yer yer, siyasî hayatı tamamen yeniden yapılandırma problemleri ortaya çıkmış, ancak herşeye rağmen toplum, birliğini korumuştur. Sünnî olan halife, bütün yerel birimleri birleştiren sembolik yeni bir rol üstlenmiştir. Sonuçta ortaya çıkan düzen dikkat çekici bir dayanıklılığa, esnekliğe ve yayılma kudretine sahip olmuştur.¹³

X. yüzyıla gelindiğinde ise Abbâsi Devleti'nin iç işlerindeki karışıklıklar artmış ve hilâfet imparatorluğu parçalanmaya başlamıştır. Nitekim IX. yüzyıldan itibaren devletten bağımsız emirlikler, X. asırdan itibaren de "bağımsız devletler" in bu topraklarda temayüz ettiği bilinmektedir.¹⁴

Bu dönemde İfrîkiye'nin çeşitli bölgelerinde de Rüstemîler, Ağlebîler, Zîrîler, Hammâdîler, Murâbitlar, Muvahhidler, Hafsîler, Sa'dîler, Senûsîler ve İslam tarihindeki yegâne büyük Şîî devleti olan ve esasî İsmâîlilik hareketine dayanan Fatımîler¹⁵ gibi devletler hüküm sürmeye başlamıştır.

İslam tarihinde ilk defa hilafet merkezine bağlı olmayan bir hükümetin başlı başına bir devlet kurabileceğini gösteren Fâtımîler'in, kuruluşundan itibaren İslam dünyasının dinî, felsefî ve ictimâî liderliğine soyunduğu görülmektedir. Ancak Mehdiye'deki Fâtımî hâkimiyeti Mâzerî'nin doğumundan yaklaşık on sene öncesine kadar devam etmiştir.¹⁶

Araplaşmış Berberî olan Zîrî Hânedanına adını veren Zîrî, Fatımîler'in

¹⁰ İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî Ebu'l-Fidâ, *El-Bidâye Ve'n-Nihâye*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, VIII. 217; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalâni eş-Şâfiî; *El-İsabe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (tahk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412, V. 65.

¹¹ Özkuyumcu, Nadir; "İfrîkiye", *D.İ.A.* XXI.515.

¹² a.y.

¹³ Hodgson, Marshall G.S; *İslam'ın Serüveni –Bir Dünya Medeniyetinde Tarih ve Bilinç-*, (çev.

Alp Eker, Mutlu Bozkur ve diğerleri), İz yay., İstanbul, 1993, II. 13.

¹⁴ Yıldız, Hakkı Dursun; "Abbâsiler", *D.İ.A.*, I. 35.

¹⁵ Eymen, Fuat Seyyid; "Fatımîler", *D.İ.A.*, s.229; Özkuyumcu, a.g.m., s.516.

¹⁶ Kavas, a.g.m., s.387.

Mağrib ve İfrîkiye valisidir.¹⁷ 1048’de bağımsızlıklarını ilan edip Fâtımîler’e olan bağılıklarını sona erdiren¹⁸ Zîriler 1044’e kadar Şîliği, bu tarihten itibaren ise Sünnî-Mâlikî çizgiyi benimsemişlerdir. 1052’de Fâtımîler, Şîlik’ten çıkan ve Sünnîliğe dönen Zîriler’den intikam almak için Arap Benî Hilâl kabilelerini Kuzey Afrika’ya salmışlardır ki bu, Kuzey Afrika tarihinin en mühim hadiselerinden biridir. Bu bedevîler, korkunç bir barbarlıkla yüzlerce şehri mahvetmişler, Kuzey Afrika İslam Medeniyeti’ne büyük darbe vurmuşlardır. Ancak, bu istilâ Kuzey Afrika’yı Berberî karakterinden tamamen Arap karakterine çeviren bir dönüm noktası olarak da kabul edilmektedir.¹⁹

V. yüzyıldan itibaren veya daha önceden, asabiyetleri bozulduğu için devletleri küçülmeye başlayan ve sadece Mehdiye, Bicâye, Kal’a, İfrîkiye’deki diğer bazı yerlerle sınırlı kalan Zîriler Hânedânı²⁰ 176 yıl varlığını sürdürebilmiştir. (972-1148).

Hânedân’ın taht şehri 1057’ye kadar Kayrevan, bu tarihten sonra Mehdiye’dir. 1087 yılında Mehdiye bir süre için Pızalı ve Cenevizli korsanların eline geçmiştir. Sicilya’yı zapteden Normanlar’ın 1148-1160 yıllarında Tunus’un doğusundaki sahil şehirlerine saldırdıklarında ilk aldıkları şehirlerden biri de Mehdiye’dir. Zîri hanedanının son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâci, Normanlar şehri ele geçirince Benî Hilal emîri Munriz b. Ziyad’a sığındı. Emir Hasan’ın ardından, Muvahhidler’in kurucusu Abdülmümin, yedi ay süren bir muhasaradan sonra 555’te (1160) Mehdiye’yi Normanlar’dan geri almıştır.²¹

Asıl itibarı ile Sicilyalı olup hayatını Mehdiye’de sürdüren Mâzerî, IV. asırda kurulan²² ve yaklaşık iki yüz yıla yakın hüküm süren Zîrî Hânedan’ının (361-543/ 972-1148) parlak devri olan son dönemlerinde (453-536/ 1061-1141) yaşamıştır.²³ Bu dönemde İbn Haldun’un da dikkatleri çektiği gibi Mağrib bölgesi bir kaos ortamı içerisinde, her bölgede isyanlar patlak vermiş ve bir çok bölge bağımsızlığını ilan

¹⁷ Öztuna, a.g.e, I. 218.

¹⁸ Kavas, a.g., s.387.

¹⁹ Öztuna, a.g.e, I. 218.

²⁰ İbn Haldûn, Abdurrahman bi Muhammed; *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İstanbul, 2004, I. 217.

²¹ Kavas, a.g.m., s.387.

²² “Sanhâce” mad., *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, s.193.

²³ Neyfer, Muhammed eş-Şâzelî; “*el-Mâzerî: el-Fâkih ve’l-mütekellim ve kitâbühü’l-Mu’lim*”, Tunus, 1982, , s. 8-9.

etmiştir.²⁴ Diğer taraftan İsmâîlî esaslar üzerine kurulan Fâtımî devleti, ezeli düşmanları olan Abbasiler dışında, Endülüs Emevîleri, Bizans, Bahreyn Karmatîleri, Mağrib Sünnîleri, Haricîler gibi düşman unsurlarla uğraşmanın yanı sıra Fâtımî İsmâîlîliğine muhalif olan İsmâîlîler ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır.²⁵

2. Fikrî Durum

Abbâsi hilafeti döneminde bütün devletler halifenin gölgesi altında toplanmışlardı ve hilâfet tüm bu devletlerin anası konumundaydı. Hilâfetten türeyen bu devletler sınırlı bir bağımsızlığa ve nüfûza sahip olmuşlardı.

Hilâfet zayıflamaya başladığında, hatta bundan önce, Endülüs Emevî Devleti gibi bazı devletler bağımsızlıklarını ilan etmişlerdi. Mağrib ve Mısır'daki Fatımî Devleti ise hilafetin nüfûzu altına girmemişti. Sanhâciye Devleti'nin Fatımîler karşısındaki durumu ise tam bir netlik arz etmiyordu.²⁶

X. yüzyılın bitiminden evvel, Fâtımî hanedanının gerileyişi, Kuzey Afrika'nın ana topraklarındaki Fatımî komutanı İbn Zîrî'nin Berberî kabilelerle olan bağlantılarına dayanarak imamı tanımayı reddedip bağımsız bir hânedan kurmasıyla başlamıştı. Bununla birlikte, Fatımî otoritesi Mağrib ve Sicilya'da kademeli biçimde azalarak XI. yüzyılın birinci yarısında tamamen yok olmuş ve hanedan içerisinde fırkalaşmalar başlamıştı.²⁷ Bölgede Arap fethi gerçekleşikten sonra Müslüman olmayan kimse kalmamıştı, ancak, özellikle Haricîlik ve çeşitleri gibi Sünnîliğe aykırı mezhepler ortaya çıkmıştı.²⁸

Mâzerî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkan bu farklı mezheplerin ve anlayışların, onun, rivayetleri değerlendirmesinde bir takım yönlendirici etkilerinin olduğunu düşündüğümüzden bu dönemde özellikle dikkatleri çeken bu düşünce akımlarını ele almak istiyoruz.

a. İsmâîlîlik

Müfrit bir Şîî mezhebi olan İsmâîliyye, İmâmiyye'nin altıncı imamı Câfer es-Sâdık (148/765)'ın ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. İsmâîlî imamları, mezhebin kuruluşundan sonraki ilk bir buçuk asır kadar gizli kalmışlardır.

²⁴ İbn Haldûn, a.g.e., I. 388.

²⁵ Bağlıoğlu, Ahmet; *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s.63.

²⁶ Neyfer, a.g.m., s.8.

²⁷ Hodgson, a.g.e, II. 27.

²⁸ Öztuna, a.g.e, I. 206.

Mezhebin ortaya attığı, zulüm ve istibdatla dolmuş bulunan dünyayı adalet ve doğrulukla dolduracak bir mehdinin geleceği fikri, özellikle idareden memnun olmayan ve iktisadî buhrandan en fazla müteessir olan yoksul kesimden sayıları gittikçe artan muhalif zümreleri kendine çekmesi, İsmâîlîliği mevcut nizama karşı dînî ve ictimâî bir tehlike kaynağına dönüştürdü. O kadar ki, Kuzey Afrika'ya Yemen'den gönderilen dâîler, fırkayı orada öylesine başarılı bir şekilde yaydılar ki, “gizli imam” saklandığı yerden çıkarak, kendini “el-Mehdî” unvanı ile halife ilan etti. Böylece İsmâîlîler, 297/909 yılında Fatımîler adıyla anılacak bir devlet kurdular.²⁹

“Mısır'da Fatımî hükümdarların ve onları bütün İslam topraklarında destekleyen Şîî İsmailiye mezhebinin ideali, müslümanları Hz. Ali'nin soyundan gelen yeni bir halifenin idaresi altında birleştirmek ve ona bütün dünyada son zaferi kazandırmaktı. Bunda başarısız oldular. Bununla beraber, Mısır'ı ve yeni başkentleri Kahire'yi XI. yüzyılda Bağdat'a rakip hale gelen bir ticaret, sanat ve bilim merkezine dönüştürmeyi başardılar.”³⁰

“Fatımî iktidarları zamanı, en yüksek seviyedeki İran kültürel tesirini gösterir. Fakat bütün Ortaçağ ve Modern çağdaki Mısır halk unsurunun belkemiğini, Araplaşmış yerli Kopt ahalisi teşkil etmiştir. Mısır'ın bu yerli ahalisi, gulat yapıdaki Şîî rejimin asırlarca hüküm sürmesine rağmen, öz ve esas itibarıyla Sünnî kalmıştır, ki daha sonra Salâhaddin Eyyûbî'nin bu ülkede Sünnîliği resmen, kolayca ve başarıyla yeniden tesis etmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.”³¹

Bir dönem devletin yönetim merkezliğini yapmış olan Mehdiye'de, kuruluşundan itibaren, İsmâîlî etkinin direkt olarak varolduğu söylenebilir. Bu dönemde özellikle “velayet” konumlarından ötürü Ca'ferîler'in, çokça kullandıkları, keşif yoluyla devletlerin kuruluş, yıkılış, vs. hakkında gâibten haberler verme uğraşısının Mehdiye için de söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Fatımîler'in kurucusu Ubeydullah, İfrîkiye'de kurdukları devlet güçlendikten sonra, Mehdiye

²⁹ Ebu Zehra, Muhammed; *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkî İslam Mezhepleri Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Ankara Yay., İstanbul, s.61; Fıglalı, Ethem Ruhi; *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Birleşik Yayıncılık., İstanbul, 1999, s.146.

³⁰ Hodgson, a.g.e, II. 22.

³¹ Philip, a.g.e, IV. 1004.

şehrini kurmuş ve şöyle demiştir: “Bu şehri, bir gün Fâtımîler’in ona sığınıp korunmaları için kurdum ...”³²

Fâtımî hilafeti iki buçuk asırdan fazla, İslam dünyasını ikiye bölmüştür. İslâm aleminin ortasına girerek, iki taraftaki geniş Sünnî ülkelerle rekabete girişmiş, Abbâsî halifelerini meşrû tanıyan bu ülkeleri bölmüştür. Sonunda Salâhaddin Eyyûbi, Mısır’ı Sünnîlik nâmına geri aldığı zaman Mısır’da hânedandan başka Şîî de bulamamıştır. Bu da hânedânın, halkın Sünnîliğine tesir edemediğini gösterir. Sünnî bir çok hükümdar Fâtımî nüfuz dâiresine dâhil oldukça onların adına hutbe okutmuş, Fatımîler’i zayıf gördükleri zamanlar da Abbâsî hutbesine dönmüşlerdir.³³

Fâtımîler, İfrîkiye döneminde (909-973) birçok güçlkle karşılaştılar. Kuzey Afrika, Ehl-i Sünnet ile Hâricîler arasında paylaşılmıştı. İsmâilî mezhebi bölgede esasen mevcut olan karışıklığı artırdı. Batıdaki Zenâte ile doğudaki Sanhâce Berberi kabileleri birbirleriyle mücadele halindeydiler. Kûtâme, Sanhâce’ye mensuptu. Bu kabileler de huzursuzluk ve karışıklıkların devam etmesine sebep oluyordu. Fâtımîler, Sünnî İfrîkiye toplumu üzerinde söz sahibi olup onları nüfûzları altına almak için büyük gayret sarfettiler. Halife Ubeydullah el-Mehdî, İfrîkiye halkının ve Mâlikî âlimlerinin direniş ve protestoları ile karşılaştı. Sünnî Mâlikî âlimleri Kayrevan’da ve İfrîkiye’nin diğer şehirlerinde tutunmuşlardı. Bu âlimler Ubeydullah el-Mehdî’nin mezhebine karşı çıkıyor, halk da onları destekliyordu.³⁴ İfrîkiyeliler Fatımîler’den birçok musibet ve güçlük görmelerine rağmen boyun eğmediler, Sünnet’ten vazgeçmediler. Şîîler’in vaad ettiği rütbelere ve bir takım faydalara meyleden az sayıda bir grup hariç gittikleri yoldan dönmediler. Fitneler, Fâtımîler’in Sünnet’e gâlip gelemeyeceklerini anlamalarına kadar yatışmadı.³⁵ Kuzey Afrika’da Sünnî-Mâlikî ve Mısır’da Sünnî-Şafîî halk üzerinde hükümlan olan Fâtımîler, bu ülkelerin Sünnî mezheplerini asla Şîîleştirememiş, ancak çok defa mezheplerini saklamalarına sebep olmuşlardır.³⁶

Öte yandan daha Fâtımî hanedanının sonu gelmeden önce zayıflamaya başlayan İsmailîlik hiçbir zaman çok geniş bir alana hükmedememiş³⁷ ve özellikle

³² İbn Haldûn, a.g.e., I. 439.

³³ Öztuna, a.g.e., I. 324.

³⁴ Eymen, a.g.m., s.229.

³⁵ Neyfer, a.g.m., s.9.

³⁶ Öztuna, a.g.e., I. 324.

³⁷ Hodgson, a.g.e., II. 27.

Kuzey Afrika yönetimi Zîri emîri el-Mu'iz b. Badis'in yönetimine geçmesi ile ve ondan sonra Kayrevan, Mehdiye, Tunus, Trablusgarb gibi bölgelerde İsmâîlîlere karşı yapılan katliamlar ve baskılar sebebiyle İsmâîlîlik bu topraklarda yerleşmemiştir.³⁸

b. Hâricîlik

Tarihçiler tarafından genel olarak Sıffin Savaşı'nda hakem meselesi ile birlikte ortaya çıktığı belirtilen Hâricî Fırkası, Emevî Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar isyan hareketlerine devam etmiş, bu dönemde Kuzey Afrika'da başlangıcı 102/720 yılına dayanan isyanlar kısa sürede Mağrib'in hemen her yerinde hissedilmeye başlamıştır.³⁹ Yine bu dönemlerden itibaren Haricîler'in kısmen idârî, ağırlıklı olarak da dînî mahiyette birtakım ihtilâflara düşerek bölünmeye hazır olduklarının izlerini görmek mümkündür.⁴⁰

Nitekim 65/685 yılında Nâfi' b. Erzak'ın Hâricî olmayan Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü aşırı görüşlere katılmayarak Basra'da Abdullah b. İbâz'ın etrafında toplananların oluşturduğu İbâdiye, II.(VII.) yüzyılın başlarına doğru Selâme b. Said'in önderliğinde İfrîkiye ve Mağrib'de faaliyetlerine başlamış, çok geçmeden Batı Trablus ve dolaylarına yayılmış, Berberîler'den Hevvâre ve Zenâte kabileleri tarafından desteklenmiştir.⁴¹

Abbâsiler dönemine gelindiğinde ise İbâdiye kolu dışındaki Haricî fırkaların hemen hiçbir ciddi tehlike oluşturmadıkları görülmektedir. Bu dönemde İbâdiye'ye mensup olan Benî Rüstem, Tahert'te Rüstemîler Devleti'ni (159-295/776-908) kurmaya muvaffak olmuştur.⁴² Rüstemîler'in yıkılışı ise 296/908 yılındaki Şîf-Fâtımîler'in Tahert'i ele geçirmeleri ile gerçekleşmiştir.⁴³

IV./X. yüzyıla gelindiğinde İbâdîler'in isyanları artık Fâtımî hakimiyetine karşı gerçekleşmeye başlamıştır. Hatta bu dönemde Sünnîler ile Hâricîler Fâtımî iktidarının baskıcı politikasına karşı yer yer birlikte hareket etmişlerdir. Nitekim Fâtımî halifesi Kâim Biemrillâh 322/934 yılında hilafet makamına oturduğunda, Sünnîler'e uygulanan baskıcı politikalar neticesinde, Haricîler'den Ebû Yezid en-

³⁸ Bağlıoğlu, a.g.e., s.75.

³⁹ Fıĭlalı, Ethem Ruhi; "Hâricîler" mad., *D.İ.A.*, XVI. 171.

⁴⁰ a.y.

⁴¹ Fıĭlalı, Ethem Ruhi; "İbâziyye" mad., *D.İ.A.*, XIX. 256.

⁴² Fıĭlalı, "Hâricîler", *D.İ.A.*, XVI. 172.

⁴³ Fıĭlalı, Ethem Ruhi; *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, A.Ü.İ.F.Yay., s.102.

Nükkârî isyan edince, Sünnî Müslümanlar da onu desteklemişlerdir. İbâdiyye fırkasından olan Ebû Yezid'in, Ehl-i Sünnet'i tekfir etmesi ve şehirleri yağmalayıp kan dökmesi üzerine Sünnî desteği azalmış, Sünnîler tekrar Fâtımîler tarafına geçmiştir.⁴⁴

VI./XII. yüzyıllardan itibaren Kuzey Afrika İbâdîler'i gittikçe gerilemeye başlamış ve nihayet merkezleri Mağrib olmaktan çıkmıştır.⁴⁵

Hâricî fırkalar arasında en ılımlı kol olan İbadiye'nin ileri sürdüğü itikâdî görüşlerin temelinde, onların sahip oldukları iman anlayışı bulunmaktadır. İlk olarak Hâricîler tarafından ortaya atılan, o dönem ve coğrafyada aykırı olarak görülen bu görüşler Mu'tezile tarafından işlendikten sonra İbâdiye tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.⁴⁶

Hâricîler ile fikrî anlamda bir irtibatının olduğu anlaşılan Mu'tezile'nin Eş'arî ekolü ile V./XI. yüzyıllarda Horasan, Şam, Hicaz ve Irak'ta giriştikleri mücadele, Alp Arslan (ö.465/ 1072)'ın koyu bir Eş'arî olan Nizâm al-Mülk (ö.485/ 1092)'ü vezârete getirmesi ile Eş'arîlik lehine sonuçlanmış ve bu tarihten itibaren Eş'arîlik hızla yayılmaya başlamıştır.⁴⁷ Aynı dönemlerde yaşayan Mâzerî'nin de bir Eş'arî olarak, hem Hâriciyye hem de Mu'tezile hakkındaki yorumlarına Müslim şerhinde yer verdiği görülmektedir. Bu yorumlar, bu iki mezhebin itikâdî ve siyasî konulardaki tutarsızlıklarını ispatlar nitelikte şekillenmiştir.

c. Mâlikîlik

Hicrî ikinci asrın ilk yarısından önce Mağrib'den Şarka başlayan ilmî yolculuklar neticesinde bu dönemde Şarkta ortaya çıkmaya başlayan fikhî mezheplerin, esas aldıkları ya da rivayet ettikleri hadisler yahut hadis musannefâtı aracılığı ile batıda yerleşmeye başladığı görülmektedir.⁴⁸

Bölgeye diğer mezhepler de girmiş olmasına, hatta İmam Sahnûn'un 234-240/848-854 tarihleri arasında resmen kadı oluşuna kadar, Mağrib'de Hanefîliğin hakim mezhep olmasına rağmen, bu dönemden itibaren Mağrib ve Endülüs halkı

⁴⁴ Bağlıoğlu, a.g.e., s.64.

⁴⁵ Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s.103.

⁴⁶ Fığlalı, a.e., s.140.

⁴⁷ Işık, Kemal; *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.B.E., Ankara, 1967, s.64.

⁴⁸ Kurt, Ali Vasi; *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan yay., İstanbul, 1998, s.125.

İmam Mâlik'in mezhebini benimsemiştir.⁴⁹ Her ne kadar bu mezhep başka yerlerde mevcutsa da, başka mezhepler Mağrib ve Endülüs halkları arasında –çok azı dışında- mevcut olmamıştır.

Bu şekilde Endülüs ve Mağribliler'in daha çok Mâlikî mezhebine rağbet etmelerinin sâiki olarak siyasî otoritenin sorumlu tutulduğu görülmektedir. İbn Haldûn (808/ 1405) ise bu rağbeti iki nedenle izah etmektedir:

“Öncelikle Hicaz onların seferlerinin son durağıydı. O dönemler Medine ilim merkeziydi. Irak'a ilim oradan gitmiştir. Ancak Endülüs ve Mağribliler'in yolu Irak'a düşmüyordu. Bu yüzden ilmi sadece Medine âlimlerinden almışlardı. Medine âlimlerinin üstatları ve hocaları ise İmam Malik'ti. İmam Malik'ten önce onun hocaları, sonra da öğrencileri, söz konusu bu üstatlık ve hocalık görevini üstlenmişlerdir. Bu yüzden Endülüs ve Mağrib halkı hep ona müracaat etmiş ve mezhepleri kendilerine ulaşmamış olan diğer imamları değil, sadece onu taklit etmişlerdir.”⁵⁰

İkinci olarak, “Endülüs ve Mağrib halklarının baskın özelliği bedevîlikti. Irak halkının sahip olduğu medenîlikle haşır neşir değillerdi. Dolayısıyla bu açıdan Hicaz halkına daha yakınlardı. Bu yüzden oralarda Mâlikî mezhebi halen tâzeliğini korumaktadır ve diğer mezheplerden farklı olarak medenîliğin düzeltici ve şekillendirici rüzgarından etkilenmemiştir.”⁵¹

Fatımî daveti ortaya çıktığında, İfrîkiye'de bu daveti engellemek isteyen ve bunun önünde duran, Mâlikî fâkihlerin direnişi olmuştur. Fâtımîler'in yaymaya çalıştığı, temelinde İsmâilî düşünce olan bir takım sapkın fikirlere karşı Mağrib ahâlisi Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğine daha fazla sarılarak bu etkiden kurtulmaya çalışmış ve bu konuda başarılı da olmuşlardır. Zira her kriz döneminden sonra olduğu gibi bu dönemde de insanlar kurtuluşun ancak sünnete sıkı sıkıya bağlanmakla mümkün olduğuna inanmışlardır.⁵² Böylece Fâtımîler'in ortaya attıkları sünnet dışı görüşlere karşı Sünneti ihyâ hareketinin, bölgede zaten yaygın durumda olan Mâlikî mezhebi ile bütünleşmiş olduğu öngörülebilir. Bu görüşümüzü bölgede

⁴⁹ a.e., s.127.

⁵⁰ İbn Haldûn, II. 627.

⁵¹ İbn Haldûn, II. 627.

⁵² Neyfer, a.g.m., s.11.

Fıkıh ile uğraşan âlimlerin giriştikleri yoğun telif ve tasnif faaliyetleri desteklemektedir.

Nitekim Şeyh İbn Ebî Zeyd El-Kayrevânî gibi, döneminde Mâlikî fıkında uzmanlaşmış isimlerin, mezheplerini savunmaya ve görüşlerini delillendirmeye yönelik eserler yazıp neşrettikleri bilinmektedir. Bunun yanında ilim ve verâları sayesinde insanların nazarında itibar kazanan bu şahsiyetlerin, sünneti tesis etmek için çaba sarfettikleri bilinmektedir.⁵³

Yine bu gibi alimlerin, yoğun tedris faaliyetlerinin yanında ilim tahsiline de oldukça önem verdikleri görülmektedir. Özel burslarla çocuklar okutuluyor, Mâlikî mezhebini savunmak adına özel kitaplar yazılıyor, Şîî birtakım kimselerle Ehl-i Beyt'in üstünlüğü hakkında münâzaralarda bulunuluyordu.⁵⁴

Sonuç olarak, Mâzerî'nin, yaşadığı dönemin fikrî ve siyasi şartlarından etkilendiği söylenebilir. Zira o da Şîî düşünceye karşı mücadele veren âlimlerden biridir. Bunun en açık kanıtı Fâtımî iktidarına ve bununla bağlantılı olarak felsefe ve tasavvuf düşüncesine karşı Kuzey Afrika'daki Sünnî devletlerin ve Mâlikî fâkihlerin birlikte sürdürdüğü mücadelede önemli bir rol oynayan Zîrî hükümdarı Temim b. Bâdis'in ricası üzerine, İhvân-ı Safâ'ya karşı yazdığı 'El-İmlâ' 'alâ şey' min resâ'ili İhvânî's-Safâ' isimli reddiyedir.⁵⁵

Söz konusu siyâsi ve fikrî şartların Mâzerî'nin hadisleri algılama ve değerlendirmesini etkilemiş olması da uzak görünmemektedir. Nitekim hadisleri şerh ederken yeri geldikçe Şîîler'in imâmet anlayışı gibi farklı düşüncelere yer vermesi ve bunları kabul etmediğini açıkça dile getirmesi bu düşüncemizi teyid eder niteliktedir.

Mâzerî'nin Müslim'in 'Sahih'ini şerh etme ihtiyacı da bu mücadele çerçevesinde ele almak mümkündür. Zira bu dönemde ortaya çıkan ve özellikle Hâricî ve Şîî ağırlıklı fikrî hareketlenmeler karşısında mücadele etmenin en güzel yolu, daha öncede belirttiğimiz gibi dinin temel iki kaynağından biri olan 'sünnet'i doğru bir şekilde anlayıp, ona yeniden hayatiyet kazandırmak olmalıdır. Müslim'in 'Sahih'inin Mağrib çevresinde çeşitli nedenlerle Buhârî'ye göre daha fazla itibar

⁵³ Neyfer, a.g.m, s.12.

⁵⁴ a.y.

⁵⁵ Kaya, Eyüp Said; "Mâzerî" mad. *D.İ.A.*, XXVIII., s.194.

görmesi de dikkate alındığında⁵⁶ Mâzerî'nin şerh için neden Müslim'i tercih ettiği daha iyi anlaşılır.

3. İlmî Durum

Mağrib bölgesine her ne kadar fetihler sırasında bazı sahabiler girmiş ise de, herhangi bir sahabinin buraya yerleşerek Rasûlullah'ın hadislerini yaymaya çalıştığı bilinmemektedir. Bölge, ilk asırda hiçbir ilmî faaliyete sahne olmazken, halife Ömer b. Abdulaziz tarafından halka dinlerini öğretmek gayesiyle daha ziyade fâkihlerden teşekkül eden âlimlerin buraya sevk edilmesi ve Mısır ulemâsının desteğiyle, müslümanlar tarafından kurulan Kayrevan şehri, ilmî bir merkez hâline gelmiştir. Ancak buradaki ilmî faaliyet, daha ziyade fıkıh tarafı ağır basan bir özellik taşıyordu ve Mâlik'in fikhî hâkim görünüyordu. Buna rağmen bu bölgenin, ilk üç asırda, İslam aleminin diğer bölgeleri ölçüsünde önemli bir merkez olduğunu söylemek zor görünmektedir.⁵⁷

Rivayet dönemlerinin sona erdiği V. asırdan X. asra kadar geçen yaklaşık beş asırlık zaman dilimi ise sistemli şekilde hadis eğitim ve öğretim merkezlerinin kurulduğu, fıkfî ve kelâmî ekollerin kendi anlayışlarını iyiden iyiye sisteme oturttuğu bir dönemdir. Bilhassa hadis kaynaklarını açıklama çabalarının bir sonucu olarak dördüncü asırda kaleme alınmaya başlanan şerh edebiyatının, Hattâbî'den (ö.338/998) İbn Hacer'e (ö.852/1448) kadar en seçkin örneklerinin verildiği bir dönemdir.

Üzerinde çok yoğunlaşılması gereken bu dönemde Hadis Usûlü'nün sistematik olarak tamamlandığı; şehir tarihleri, tabakât ve biyografi kaynaklarının arttığı görülür. Bu zaman zarfında yaşanan sosyal ve siyasî çeşitlilik, Haçlı seferleri, Moğol istilâsı gibi yoğun nüfus hareketlenmelerine sebep olan büyük olaylar ve bunların yol açtığı fikir hareketlenmeleri bu evrede görülür. Adeta Moğollar'ın yağma ve tahriplerine inat, hummalı bir yazım faaliyeti dikkat çeker.⁵⁸

Berkâ'nın batısında İfrîkiye'yi de içine alan ve Mağrib diye maruf olan bölge, her ne kadar coğrafyacılardan ayrı bir bölge olarak mütalâa edilmemişse de, Mısır ile coğrafi bir bütünlük arzettiği ve özellikle ilk asırlarda (ilk

⁵⁶ Kandemir, M. Yaşar; "el-Câmiu's-Sahih" mad., *D.İ.A.*, VII. 125.

⁵⁷ Sandıkçı, S. Kemal; *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, D.İ.B yay., Ankara, 1991, s.335.

⁵⁸ Özafşar, M.Emin; *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2005, s.34.

üç asır) önemli bir ilmî merkez hüviyetine erişemediği için Mısır ile birlikte değerlendirilmiştir.⁵⁹

Bu durumda Mısır-Mağrib bölgesi, Kızıldeniz'den Atlas Okyanusu'na kadar uzanan bütün Kuzey Afrika'yı içine alır. Güneyde, Mısır cihetinde Nûbe, Mağrib cihetinde ise Sâhayı Kebîr'de büyük vâhalar grubu olan Fizan, bu bölgenin sınırlarını teşkil ederler. Bu günkü duruma göre Sudan'ın kuzey kısımları ile Mısır, Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı içine alır.⁶⁰

Coğrafi olarak birlikte mütalaa edilen bu iki bölge tabiatıyla sosyal, siyâsî ve fikrî cihetlerden birbirleri ile etkileşim içerisindedir. Mâzerî'nin hayatının son dönemlerinde, yaşadığı dönemde İskenderiye'de kurulan el-Medresetü'l-Avfiyye bu etkileşimin en önemli göstergelerinden biridir. Mâlikî fıkhnın öğretilmesi için 1138 yılında kurulan bu medrese, -halkının tamamı Sünnî ve yaygın amelî mezhepleri, İfrîkiye ve Endülüs ile irtibatları dolayısıyla Mâlikî mezhebi olduğu için- İskenderiye'de inşa ettirilmiştir.⁶¹

Bu bölgede hadis ilmi açısından önem arzeden iki merkez göze çarpar. İlki Mısır cihetindeki Fustat'tır. İkincisi ise Mağrib cihetindeki Ukbe b. Nâfi tarafından 50/670 tarihinde kurulan, ulema halkalarının bolluğu ile dikkat çeken Kayrevân'dır. Ancak ilk üç asırda burası, hadis ilminden daha çok, özellikle Mâlikî fıkhi açısından önemli bir merkezdir.⁶²

Doğu İslam ülkelerinde özellikle Bağdat'ta medreseler, Eş'arî mezhebini Şia'ya karşı savunmak amacına yönelik olarak kurulurken, Fâtımîler döneminde Mısır'daki medreseler İslam'ı zimmîler karşısında savunmak için tesis edilmiştir. Çünkü zimmîler devlet içinde bilhassa Ermeni Behram'ın vezirliği döneminde önemli görevlere gelmişlerdi.⁶³

Fâtımî devletin varlığı boyunca Kâhire, İslam dünyasında İsmâilî dâvetin merkezi oldu. Bu dâvet Ezher'de yoğunlaşmıştı. 378/ 988 yılında Ezher'de ilk defa düzenli olarak ders yapılmaya başlanmıştır. Her Cuma günü sabah namazından sonra camide oluşturulan halkalarda ikindi namazına kadar fıkıh dersleri verilmeye

⁵⁹ Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, trc. Zeki Meğâmis, I-V, 1328-1330, İstanbul; Sandıkçı, Kemal; a.g.e., s.308.

⁶⁰ Sandıkçı, a.y.

⁶¹ Eymen, a.g.m., s.235.

⁶² Sandıkçı, a.g.e., s.309.

⁶³ Eymen, a.g.m., s.235.

başlanmıştır. Fâtımîler'in kültür ve öğretim faaliyetleri Hâkim Biemrillah'ın 395/1004 yılında inşa ettirdiği Dâru'l-ilm'de (Dâru'l-Hikme) yoğunlaşmıştı. Halîfe burayı Ehl-i Sünnet'e yakınlaşma maksadı ile inşa ettirmiş, fakat çok geçmeden 400/1010 yılından itibaren burası Fâtımî propagandasının merkezi haline gelmiştir. Fatımî kütüphaneleri İbn Ebî Tay'ın ifadesiyle tam bir "dünya harikası idi". O dönemde İslam dünyasının hiçbir yerinde Kahire sarayındaki kadar çok kitap yoktu.⁶⁴

Fâtımî devrinin ilim ve kültür adamlarının çoğu, sadece İslam Hukuku alanında değil, aynı zamanda tarih ve şiir alanında iyi yetişmiş fâkihler sınıfını teşkil etmişlerdir; bu âlim kişiler arasında bir çok hâkim (kadı) bulunuyordu. Fâtımî Hânedanı'nın Şîî yapıda bir mezhebe sahip olması sebebi ile Sünnî âlim ve edipleri cezbe etmekten uzak oluşu ve devrin bilhassa son zamanlarında görülen can emniyetsizliği, fikrî ve entellektüel faaliyet alanında ortaya çıkan kısırlığı kolayca izah edebilir.⁶⁵

Sanhâcîler'in devrindeki tüm fitne ve karışıklıklara rağmen, fıkıh hareketi gelişimini ve faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. İnsanların yaşadıkları hareketli hayat, kendilerini kuşatan ve artarak devam eden farklı ihtiyaçlar doğuruyor ve buna binaen fıkıh da gelişmeye devam ediyordu. Bu sebeple bu yörede fıkıhta meşhur şahsiyetler yetişmeye devam ediyordu. Aynı şekilde Kayrevan, Sanhâcîler döneminde kimya, matematik, tıp gibi alanlarda önemli ilmî hareketlerin gözlemlendiği bir merkez olarak tanınmıştır.⁶⁶

B. MÂZERÎ'NİN HAYATI

1. İsmi ve Künyesi

Tam adı Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî (ö.536/1141)'dir. Sicilya adasında, deniz kıyısında bulunan Mâzer ya da Mâzir'e nispetle Mâzerî ismi verilmiştir.⁶⁷ Mâzerî'nin künyesi ise Ebû Abdullah'tır.⁶⁸

⁶⁴ Eymen, a.g.m., s.235.

⁶⁵ Philip, a.g.e, IV. 1008.

⁶⁶ Yezin, Ahmed; *En-Nakdu'l-Edebiyy fi'l-Kayrevan fi'l-Ahdi's-Senhâciyy*, Mektebetü'l-Mearif, Fas, 1977, s.28-29.

⁶⁷ İbnu'l-Ferhûn'un (ö.799/1397) bildirdiğine göre o, aynı isimle tanınan, "İrşâd" ın şerhi, "el-Mihad"ın sahibi olarak zikredilen ve İskenderiye'de yaşayan kişi değildir. Bkz: İbnu'l-İmâd,

2. Doğduğu Yer

Mâzerî'nin, her ne kadar Sicilya Adası'nın güneydoğu sahilinde bulunan Mâzer şehrinde dünyaya geldiği, Normanlar'ın 1072'de bu adayı ele geçirmesi üzerine (ya da ele geçirmelerinden önce) Kuzey Afrika'daki Mehdiye şehrine göç ettiği (Tunus'ta) kabul edilse de tam olarak nerede doğduğu bilinmemektedir.⁶⁹

Mâzerî'nin İfrîkiye'de mi yoksa Mâzer'de mi doğduğu tartışmalıdır. İbn Ferhun, onun Mehdiye'de doğmadığını, asıl memleketinin Sicilya adasındaki Mâzer şehri olduğunu belirtir.⁷⁰

Mâzerî'nin hayatı hakkında bilgi aktaran kaynaklar, onun sadece yaşını ve nisbesini zikretmekle yetinmişler, doğum yılını belirtmemişlerdir. Mâzerî'nin *el-Mu'lim* isimli eserini tahkik eden ve hayatı hakkında önemli bilgiler aktaran Muhammed Şâzelî Neyfer'e göre, müellif 83 senelik uzun bir ömür sürmüştür. Hicrî 536 senesinde vefat ettiği dikkate alındığında Mâzerî'nin 453 senesinde doğmuş olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷¹

“Mâzerî'nin hayatı hakkında son dönem çalışmalarından biri Hasan Hüsnü Abdulvehhab tarafından hazırlanmıştır. Abdulvehhab her ne kadar Mâzerî'nin 443 senesinde doğduğunu belirtse de, 536 yılında vefat ettiği dikkate alındığında, doksan yaşın üzerinde yaşadığı tezi geçerliliğini yitirmektedir. Zaten 90 yaşının üzerinde yaşadığını zikreden kimse de olmamıştır. Sadece İbn Kunfüz (ö.810/1407), doksan yaşına yakın hayat sürdüğünü, yani 87 veya 88 yaşlarında vefat ettiğini belirterek diğer kaynaklara muhalefet etmiştir. İbn Kunfüz'ün bu görüşü bile, H. Hüsnü Abdulvehhab'ın iddiasına uygun olmadığına göre, Mâzerî'nin 443 senesinde doğmuş olduğu iddiası çürümektedir.”⁷²

Muasırı olan Kadı 'İyaz (ö.544/1149), kendisinden icâzetle ilim alan bir öğrencisi olmasına rağmen, Mâzerî'nin tam olarak doğum tarihi ve yerini belirtmeyerek sadece Mehdiye'de yerleştiğini zikretmekle yetinmiştir. Hakkında

Şihâbuddin Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akriyy el-Hanbelî ed-Dimeşkî; *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I.bsk, Beyrut, 1991, VI. 186; İbn Ferhûn, a.g.e., II. 250, 252; Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; İbn Hallikân, a.g.e., IV. 285.

⁶⁸ Mahlûf, Muhammed b. Muhammed; *Şeceratu'n-Nûru'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Malikiyye*, Dâru'l-Kitabu'l-Arabiyy, Beyrut, s.127; İbn Ferhûn, a.g.e., II. 252.

⁶⁹ Altan, İbrahim; *İslam Tarihinde Sicilya Adası'nın Yeri*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul, 1993, s.115.

⁷⁰ Neyfer, a.g.m., s.22.

⁷¹ Neyfer, a.m, s.21.

⁷² a.y.

nakledilen bilgilerden ve kendi kitaplarından, Mâlikî mezhebine mensup olduğu bilinmesine rağmen, Mâzerî'nin menşeinin neresi olduğu, nerelere yolculuk yaptığı, tam olarak tespit edilememektedir. Sadece hacca niyetlenip yol güvenliği olmaması sebebi ile vazgeçtiği bilinmektedir.⁷³

Mâ'murî, Mâzerî'nin doğum yeri hakkında en tutarlı tespiti H. Hüsnü Abdulvehhab'ın görüşü olduğunu belirtir. Buna göre Mâzerî'nin sahil cihetinde doğmuştur. H. Hüsnü Abdulvehhab'ı bu düşünceye sevkeden amil, Mâzerî'nin ilme İfrîkiye'de devam etmesi ve hocalarının da İfrîkiyeli olmasıdır. Şayet nispet edildiği Mâzer şehrinin hocalarından ilim tahsil etmiş olsaydı, birçok ilmî meselede İfrîkiye'deki hocalarını zikrettiği gibi onları da zikrederdi.⁷⁴

Bunun yanında Ma'murî, Mâzerî'nin kendi ifadelerinden hareketle doğum yerini tespit etmeye çalışmaktadır. Buna göre Mâzerî'nin fetvalarında zikrettiği bir yer dikkatini çekmiştir. Mâzerî, kendi tabiriyle henüz bülûğ yaşına girdiği dönemlerde başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatır:

“Hatırladığım kadarıyla çocukken -henüz bülûğa ulaştığım yaşlarda- usûlde İmamım olan hocamın önünde idim. Ramazan'ın ilk günü idi. İnsanlar oruca niyet etmeden yatmışlardı. “Bugün, Mâlikî mezhebinde şâz olan bir görüşe göre oruç tutmak gerekmez” dediğim zaman hocam kulaklarımı kapdı ve bana şöyle dedi: “İlmi böyle okuyacaksan hiç okuma.”⁷⁵

Ma'murî bu ifadelerden, Mâzerî'nin zikrettiği Ramazan'ın, onun doğduğu yer olarak iddia edilen Mâzer'de geçmiş olamayacağı çıkarımına varmaktadır. Zira ismini zikretmeksizin “İmamım” diye belirttiği usûl hocası, hâdisenin meydana geldiği dönemde İfrîkiye'deki İslam beldelerinden birinde bulunuyordu. Bunun yanında Mâzerî'nin kendisi için kullandığı “çocuk” kelimesi ve hemen peşinden zikrettiği “henüz bülûğ çağına ermiştim” sözünden, onun yaşının bu dönemde on ya da on ikilerde seyretmesi gerektiğini belirtmektedir ki, bu, Mâzerî'nin bu dönemlerde Mâzer'de değil, İfrîkiye'deki İslam şehirlerinden birinde bulunduğunun ispatı olmaktadır. Böylece o'nun Mâzer'de doğup, küçük yaşta -Sicilyanın 464 yılında

⁷³ el-Ma'murî, Tâhir b. Muhammed; “Ebû Abdillâh Muhammed el-Mâzerî”, *Dâ'iretü'l-ma'ârifî't-Tunusiyye*, Beytü'l-Hikme, Tunus, sayı 2, 1991, s.71-75.

⁷⁴ a.y.

⁷⁵ a.y.

Normanlar'ın eline düşmesine sebep olan fitnelerin yaşandığı dönemde- Sicilya'dan İfrîkiye'ye gelmiş olması uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.⁷⁶

Mâzerî hakikaten Sicilya'da doğmuş olsaydı, ya da Sicilyalı hocalarda okumuş olsaydı, kaynaklar bunu muhakkak zikrederlerdi.

Ma'murî'ye göre Sicilya Adası'ndaki müslümanların çoğu burada çıkan iç karışıklıklar nedeniyle, Norman istilasından önce Sicilya'dan hicret etmişlerdir. Muhtemelen Mâzerî'nin babası olan Ali b. Ömer de, bu nedenle hicret edip İfrîkiye'ye ilticâ edenlerin arasındadır.⁷⁷

Sonuç itibarıyla Mâzerî'nin 453 senesinde İfrîkiye'de doğmuş olması daha tutarlı görülmektedir.

3. Nisbesi

Mâzer, Sicilya'da bazı şârihlerin buraya nispet edildiği bir şehirdir.⁷⁸ İbnu Hallikân (ö.681/1282) “Vefayât”ında, Mâzer'in Sicilya Adası'nın küçük bir beldesi olduğunu, “Mâzer” veya “Mâzir” olarak yazıldığını ve Mâzerî isminin buraya nispet edildiğini belirtmektedir.⁷⁹

4. Seyahatleri

Mâzerî'nin seyahatleri ile ilgili olarak kaynaklarda ayrıntılı bilgi yer almamaktadır. Bu konuda bize ulaşan en net haber, hac yapmak için giriştiği yolculuktur. 486'da vefat eden hocası (hocası vefat ettiğinde Mâzerî 33 yaşlarında idi) İbnu Sâîğ, ona mektup yazarak, savaşlar ve yoldaki güçlükler nedeniyle kara yolu ile değil, deniz yoluyla hacca gitmesini tavsiye etti. Genç yaşına rağmen Mâzerî doğuya sefer fikrinden vazgeçti. Bundan sonra onun ilmî çalışmalar nedeniyle hacca gitme fırsatı bulamadığı zikredilmektedir.⁸⁰

Mâmurî'nin belirttiğine göre Mâzerî 449 yılında Hilâlî istilasından sonra Kayrevan'a geçerek buradaki âlimlerden ilim tahsiline devam etmiştir. Ancak nedeni bilinmemekle beraber Kayrevan'da uzun müddet kalmamıştır. Burada fazla

⁷⁶ el-Ma'murî, a.g.m., s.71-75.

⁷⁷ a.y.

⁷⁸ Yâkut el-Hamevî, Şihâbu'd-Dîn Ebû Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut, V. 40.

⁷⁹ İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285; Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104.

⁸⁰ el-Ma'murî, a.g.m., s.71-75.

kalmayışının nedeni muhtemelen güven ortamının olmayışdır. Ancak bu olaylar onun Mehdiye, Susa, Safaks gibi şehirlere gidip ders görmesini engelleyememiştir.⁸¹

Ma'murî, Mâzerî'nin, fetvalarında birçok mekândan bahsettiğini, ancak buralara gidip gitmediğini tam olarak belirtmediğini ya da bu mekânlar hakkında fazla ayrıntıya girmedikini ifade eder. Mâzerî'nin fetvaları vasıtasıyla değindiği mekânlar şunlardır:

İpek çalmakla suçlanan bir Yahudi'nin şehir halkı tarafından sîka olarak nitelendirildiğinden bahsettiği “Kafesa” şehri, büyük köşkün mahzenlerinin tasarrufu hakkında soru sorana cevap verirken kullandığı “Manastır” şehri, İfrîkiye ile arasında farklı ticarî ve manevî ilişkiler olan “Sicilya adası”, Mehdiye, Tunus, Trablus, İskenderiye, Bicâye, Cebeli Nüfûse, Su'sa ve son olarak Endülüs yerler arasındadır.⁸²

5. Vefatı

Kaynaklar Mâzerî'nin 536 senesi Rebû'l-evvel ayında vefat ettiği hususunda ittifak etmişlerdir.⁸³

İbnu Hallikan'a ve Makkarî (ö.1041/1631)'ye göre Mâzerî, 536 yılında Rebû'l-evvel ayının on sekizinde vefat etmiştir. Başka bir rivayete göre o, Rebû'l-evvel ayının ikisinde, Mehdiye'de, pazartesi günü, 83 yaşında vefat etmiştir.⁸⁴

Mâ'murî, Kadı 'İyaz'dan nakille Mâzerî'nin Rebû'l-evvel ayının üçünde, cumartesi gecesi vefat ettiğini belirtirken, Ya'fî (ö.768/1366) ve Makkarî, İbnu Hallikan'dan nakille on sekizinde öldüğünü ifade etmişlerdir. H. Hüsnü Abdulvehhab'dan ise aynı ayın sekizinde, Sanhâcî emirlerinin sonuncusu olan el-Hasan b. Ali b. Yahya b. Temîm b. el-Mu'iz'in son dönemlerinde vefat ettiği, ayrıca ertesi gün cenazesinin bir kayık içerisinde Mehdiye'den Manastır'a, âlimlerin ve sâlihlerin defnedildiği mezarlığa nakledildiği, bilgilerini aktaran Mâmurî, Abdulvehhab'ın bunları söylerken hangi kaynağa dayandığını tam olarak bilmediğini, bu dönemde âlimlerin çoğunlukla Manastır'a gömülmesinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunmuş olabileceğini belirtir.⁸⁵ XII. asırda kabrinin deniz

⁸¹ a.y.

⁸² el-Ma'murî, a.g.m, s.71-75.

⁸³ el-Bağdâdî, İsmâil Paşa; *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul, 1955, II. 88; İbn Ferhûn, a.g.e, II. 252.

⁸⁴ el-Makkarî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed et-Tilemsânî; *Ezhâru'r-Riyâz*, Ribat, 1978, III. 165; İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285.

⁸⁵ el-Ma'murî, a.g.m., s.71-75.

suları altında kalması ile Emir el-Huseynî ikinci Ali Paşa b. Huseyn b. Ali'nin, mezarının şu an Manastır'daki meşhur kabrinin bulunduğu yere taşınmasını emretmesinin akabinde, 1176 yılında Zilkade'nin yirmi üçü, Pazar gecesi kabri buraya taşınmıştır.⁸⁶

C. İLMÎ KİŞİLİĞİ

İfrîkiye'de neş'et edip, ilim için Mehdiye'ye yerleşen Mâzerî, burada dînî ilimlerde kendisini geliştirerek şöhret kazanmıştır.⁸⁷ Her ne kadar İfrîkiye doğumlu olmasa da öğrenimini burada sürdürmüştür. Zira mülâkî olduğu Lahmî ve İbnu's-Sâîğ gibi şeyhleri İfrîkiyeli'dirler.⁸⁸

Yirmi yaşından önce ders vermeye başladığı bilinen⁸⁹ Mâzerî'nin ittifakla kendi döneminde İmam⁹⁰ olarak tanındığı, birçok ilim dalında söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Tarihçilerin ve nakilcilerin bildirdiğine göre Mâzerî, İfrîkiye'de dînî ilimlerin tahkiki ile uğraşan âlimlerin sonuncularından, müctehid hafızdır; ictihad seviyesine ulaşmış, derin ilim sahibi bir kişi olarak seksen senelik ömür sürmüştür.⁹¹

1. Mâzerî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri

Fıkıhî meselelerdeki görüşlerini kavâid-i asliyye üzerine oturttuğu, delillerle desteklenmiş kendine has mantîkî bir metoda sahip olan Mâzerî, mütekaddimîn fukahâdan farklı olarak, hoşgörü ile belirginleşen, hüküm vermede aceleci olmayan, yorum ve takrirlerinde açık olan bir üslûba sahiptir.⁹²

Sanhâce devleti döneminde fıkıh ilmi, ortaya çıkan fitnelerle beraber gelişmesine devam etmiştir. Bu dönemde insanların karşısına çıkan farklı durumlara tavır geliştirme ihtiyacı hissetmeleri bölgede fıkıh ilminin daha çok rağbet görmesine ve fâkihlerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Mâzerî de bu ortamda yetişmiş bir âlim olarak daha çok fıkıhta şöhret kazanmıştır.⁹³

⁸⁶ Mahlûf, a.g.e, s.128; el-Ma'murî, a.y.

⁸⁷ Yezin, a.g.m., s.28-29.

⁸⁸ Neyfer, a.g.m, s.22.

⁸⁹ Kaya, a.g.m., s.193.

⁹⁰ Mâ'zerî'nin 'İmam' olarak şöhret bulması ile ilgili olarak kaynaklarda bir rüyasından bahsedilir... "O, rüyasında Rasûlullah (s.a.v.)'a şöyle der: "Ya Rasûlallah! Beni İmam olarak çağırılmaları doğru mudur?" Rasûlullah şöyle cevap verir: "Fetva için en derin görüşlü sensin" Bkz. İbn Ferhûn, a.g.e, II. 252; Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285

⁹¹ Mahlûf, a.g.e, s.128; Yezin, a.g.m, s.28-29.

⁹² Yezin, a.g.m., s.29.

⁹³ a.y.

Mâzerî'nin yaşadığı bölge özellikle ilk üç asırdan itibaren Mâlikî fıkıhı için önemli bir merkez konumunda olduğundan, bölgenin tesiriyle, Mâzerî'nin de Mâlikî mezhebine mensup olduğu bilinmektedir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Mağrib bölgesi Şîî dâîler'in tesirinden, Mâlikîler'in sünnete sıkı sıkıya sarılmaları ve bu uğurda giriştikleri telif ve tasnif faaliyetleri sayesinde etkilenmemiştir.⁹⁴ Mâzerî de bu mücadele içerisindeki yerini almıştır.

Kadı 'İyaz'a göre İfrîkiye imamlarından olan Mâzerî'den sonra Mağrib'de belirgin ilmî bir kişilik görülmemektedir ve o, fıkıh tahkiki ile uğraşan imamların sonuncularındandır. İctihad mertebesine ulaşmış, fikhî derinliğe sahip bir şahsiyettir.⁹⁵ Safedî ise Mâzerî hakkında Şeyh Takıyyüddin b. el-İd'den edindiği bilgiyi şöyle nakleder: "İctihad hususunda Mâzerî'den daha ilginç birini görmedim."⁹⁶

Gelişme dönemi Malikî fıkının en önde gelen fakihlerinden biri olduğu gibi İbnü'l-Hâcib sonrası devrin eserlerinde ve özellikle muhtasar literatüründe görüşlerine en çok başvuru alan âlimler arasında olan Mâzerî'nin bazı araştırmacılar tarafından Mâlikî tarihindeki Karavî ve Irakî anlayışlarını şahsında meczeden bir kişi olarak kabul edilmesine rağmen, çağdaşları ve eserleri göz önüne alındığında Irakî metoduna daha yakın görüldüğü, sistematik ve dirayet ağırlıklı hadis çalışmalarının da fıkıh sahasındaki bu tavrı ile paralel olduğu belirtilmektedir.⁹⁷

Şâtubî ise, Mâlikî âlimlerin ilim sahiplerinden⁹⁸ olan Mâzerî'nin kendi döneminde zarureten ötürü Mâlikî mezhebi dışında görüş belirtmekten sakındığını, yine Mâzerî'nin kendi sözlerine başvurarak şu şekilde ifade etmektedir:

"Ben insanları, İmam Mâlik ve ashabının mezhebinde yaygın olarak bilinen görüş dışında öyle şâz görüşlere yöneltemem. Çünkü takva azaldı, hatta neredeyse kalmadı, kişinin diyânetine havale edilen konuların korunması da aynı şekilde zayıfladı, şehvetler arttı, ilim iddiasında bulunanlar çoğaldı, ve bilgisizce fetvâya cüret edenler arttı. Eğer böyle bir ortamda, mezhebe muhalefet konusunda bir kapı aralanacak olursa, o zaman delik giderek

⁹⁴ Neyfer, a.g.m.,s.26.

⁹⁵ El-Mâmurî,a.g.m., s.78.

⁹⁶ Safedî, Salahaddin Halil b. İbek; *Kitâbu'l-Vâfi Bi'l- Vefâyât*, 2. baskı, 1974, IV. 151.

⁹⁷ Kaya, a.g.m., s.194.

⁹⁸ İbnü'l-İmad, a.g.e, VI. 186.

büyüyecek ve yama imkânı kalmayacak, mezhebin heybeti çiğnenmiş olacaktır. Böyle bir sonucun ortaya çıkaracağı mefsedetlerin büyüklüğü ise açıktır.”⁹⁹

Mâzerî’nin, kuraklık yıllarında fakir insanların ihtiyaç duydukları (tahıl, hurma gibi) gıda maddelerini hasat ve meyve toplama mevsimine kadar borçla satın alıp, vade gelince para yerine yine gıda maddesi vermeleri hakkında verdiği fetvanın da bu görüşünü desteklediğini belirten Şâtıbî, Mâzerî’nin fetvasını nakleder:

“Eğer bu söylediklerinizle, (tahıl ya da hurma gibi) gıda maddesinin bedeli yerine, aldığı maddenin cinsine muhalif yine gıda maddesinin alınmasının mübah olduğuna işaret etmek istiyorsanız, bu işlem mezhebe göre yasaktır ve bu konuda sandığınız gibi, mezhebe her hangi bir ruhsat bulunmamaktadır.

Ancak borcu almak için tahıldan başka bir şey bulamazsa, o zaman bu tahılı sahibi adına şehirde satacak biri alsın ve satıcı alacağını tahılın parasından tahsil etsin. Bunu da caiz olmayan bir şeyin sûretâ caiz kılınması için hile yoluna başvurmaksızın şahit tutarak yapsın”¹⁰⁰

Bu şekilde Şâtıbî, Mâzerî’nin mezhep içerisinde meşhur ve bilinen görüş dışında bir başkasıyla fetva verilmesini caiz görmediğini ve bunu yaparken de zarûri maslahat kâidesine dayandığını ifade etmektedir. Zira ilim öğretmek ve fetva vermek için görevlendirilmiş kimselerin birçoğunda takva azalmış ve diyanet duygusu zayıflamıştır. Eğer onlara böyle bir kapı açılacak olursa, mezhebin hatta bütün mezheplerin şîrâzesi kopacak, işler çığırından çıkacaktır.¹⁰¹

Mâzerî’nin her ne kadar fetvalarının çoğunu Mâlikî fıkhnın meşhur kavillerine göre verdiği belirtilmekteyse de, Mâlikî mezhebinin bazı ayırıcı alâmetlerine muhalefet etmesi,¹⁰² çocuk yaşlarda hocalarına karşı görüşlerini ifade ediyor olması, Mâlikîlerce kabul görmüş görüşlerle ilgili farklı ihtimalleri de göz ardı etmeyerek tahkik etmesi¹⁰³ ve fıkıh ile ilgili kitaplarında yer yer Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplerin yaklaşımlarını onaylaması¹⁰⁴ onun meseleleri koyu bir taklitçilikle ele almadığı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

⁹⁹ Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed; *el-Muvâfakat*, (çev.Mehmet Erdoğan), İz yy., İstanbul, 1999, IV. 146-147.

¹⁰⁰ a.y.

¹⁰¹ Şâtıbî, a.g.e., IV. 146-147.

¹⁰² Kaya, a.g.m., s.194.

¹⁰³ Örnek ya da ayrıntılı bilgi için bkz. Neyfer, a.g.m., s.54.

¹⁰⁴ Kaya, a.g.m., s.194.

2. Hadis İlimindeki Yeri

Mâzerî'den yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan İbn Haldûn, kendi döneminde hadis çalışmalarının geldiği noktayı belirttikten sonra, zamanının büyük imamlarından, Mâlikî muhaddis olarak tanımladığı Mâzerî'ye şu şekilde atıfta bulunmaktadır:

“Çağımızdaki çalışmalar, temel hadis kitaplarının, müelliflerinden rivayet edildiği şekliyle düzeltilip kayıt altına alınmasına, bunların senetlerinin müelliflerine dayanıp dayanmadığının incelenmesine ve bütün bu hususların hadis ilminde belirtilen şartlara uyup uymadığının araştırılmasına yönelmiştir. Böylece senetlerin, olabilecek en sağlam şekilde, kesintisiz olarak devamı sağlanmış olur. Sonraki âlimlerin bu şekildeki çalışmaları daha çok beş ana kitaba yönelmiştir.(Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmîzî, Nesâî).

Sahih-i Müslim'e gelince, Mağrib âlimleri bu kitaba çok önem vermişler ve bütün ilgilerini ona yöneltmişlerdir. Hatta, Sahih-i Buhârî'de kendi şartlarına göre sahih olmayan hadisler bulunduğu için -ki onların çoğu bab başlığı olarak yer almıştır- Sahih-i Müslim'in ondan daha üstün olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. Mâlikî fâkihlerinden İmam Mâzerî, Müslim'in kitabına şerh yazmış ve onu “El-Mu'lim bi fevâid-i Müslim” olarak isimlendirmiştir. Bu kitap Hadis ve Fıkıh ilminden bazı konuları içermektedir. Daha sonra Kadı İyaz, bu kitabı tamamlamış ve yeni eseri “İkmâlu'l-Mu'lim” olarak isimlendirmiştir. Bu ikisinden sonra Muhyiddin en-Nevevî gelmiş ve onların kitaplarında yazdıklarını da içeren çok kapsamlı ve güzel bir şerh yazmıştır.¹⁰⁵

İbn Haldûn'un da belirttiği gibi Mâzerî şerhinde fikhî konulara da temas etmektedir. O, hadislerden istinbat hususunda oldukça başarılı bir metod takip etmiştir. Hatta Mâzerî, hadislerden ve sünnetten istinbat yaparak hadis şerh çalışmalarını ilk başlatanlardan sayılabilir. Zira kendinden önceki âlimler, çabalarını daha çok garîbu'l-hadis ve senedler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Mâzerî ise onların bu sahalarda ortaya koydukları eserleri kendisine kaynak edinerek, hadislerden istinbat hususunda kendisini göstermiştir.¹⁰⁶

3. Diğer İlimlerdeki Yeri

“Güzel ahlâk sahibi, toplumda etkin bir yeri olan, hikaye ve şiir bilgisi çok, kalem dilinden daha belîğ bir kişilik ve kâmil bir insan olan Mâzerî, fıkıhta ve

¹⁰⁵ İbn Haldûn, II. 620.

¹⁰⁶ El-Mu'lim (tahkik edenin mukaddimesi), I. 161.

usûlde eserler vermiştir.”¹⁰⁷ Ancak Mâzerî sadece Fıkıh ve Hadisle ilgilenmemektedir. Aynı zamanda kelamcı ve edip¹⁰⁸ olan Mâzerî’nin, İslâmî ilimler yanında, müspet ilimlere de ilgisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira kaynaklardan, fıkıhta kendisine danışıldığı gibi, tıpta da görüşüne başvurulduğunu¹⁰⁹, matematikle ilgilendiğini¹¹⁰ öğreniyoruz. Bu ilimlerle ilgisinin hangi boyutta olduğu konusuna ne Mâzerî’nin kendisi, ne de hayatını ele alan eserler bi açıklık getirmemektedirler. Ancak kelâmıla ilgisini ve onun eş’arîliği kelâmıla ilgili eserlerinin yanında fıkıh kitaplarına da yansımıştır. Ayrıca hadisleri şerh ederken kelâmî konularla ilgili yaptığı yorumlar da Mâzerî’nin bir Eş’arî olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında Mâzerî’nin özellikle Mu’tazile gibi mezheplere karşı sert sayılmayacak bir tutum sergilediği görülmektedir.¹¹¹

Mâzerî’nin, Hz. Peygamber’in tıpla ilgili hadislerini değerlendirirken özgün yorumlar yapması, muhtemelen tıp ilmine olan ilgisinden kaynaklanmaktadır. Onun bu ilmi öğrenmesine Yahudi bir doktor sebep olmuştur. Oldukça ağır bir hastalığa yakalanan Mâzerî’yi Yahudi bir doktor tedavi eder. Yahudi doktorun; “Eğer mesleğime karşı sorumluluğum olmasaydı, Müslümanları sensiz bırakırdım.” sözünden etkilenen Mâzerî, tıp ilmini öğrenmeye yönelmiştir.¹¹²

D. HOCALARI ve TALEBELERİ

1. Hocaları

Kaynaklarda belirtildiğine göre yaşadığı dönemin önde gelen Mâlikî âlimlerinden olan Mâzerî, hadis manalarını anlamada, tıp ilminde, matematikte, edebiyatta ve bunun dışında bir çok ilim dalında döneminin ve bulunduğu coğrafyanın önemli âlimlerinden dersler alarak üstün bir mertebeye ulaşmıştır.

Bu asırda Kayrevan, Susa, Mehdiye gibi birçok ilim merkezinin varolmasına rağmen kaynaklar Mâzerî’nin hocaları olarak sadece Ebû Abdulhamid b. es-Sâîğ ve

¹⁰⁷ Cerrar, Mâhir Züheyr El-Ğunye; *Fihristu Şuyûhi’l-Kâdı İ’yaz*, Dârul-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1982, s.65; Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; Neyfer, a.g.m., s.53.

¹⁰⁸ Kehhale, Ömer Rıza; *Mu’cemü’l-Müellifin Terâcimü Musannifi’l-Kütübi’l-Arabiyye*, Şam, 1960, XI. 32.

¹⁰⁹ İbn Ferhûn, a.g.e, II. 252; Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; Mahlûf, a.g.e, s.128.

¹¹⁰ Zuhaylî, Muhammed; *Merciu’l-Ulûmi’l-İslâmiyye: Ta’rîfuhâ, Târihuhâ, Eimmetuhâ, Ulemâuhâ, Mesâdiruhâ, Kütübühâ*, Dimeşk, s.587; Cerrar, a.g.e, s.65.

¹¹¹ Kaya, a.g.m., s.194.

¹¹² Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285.

Ebu'l-Hasan el-Lahmî'den bahsederler.¹¹³ Mâzerî, bu iki âlimden Usûlu'l-Fıkh ve Usûlu'd-Din dersleri almış ve bu konuda mesafe katedip ilerlemiştir.¹¹⁴

Mâzerî'nin hocaları hakkında fazla bilgi sahibi olunmayışının iki sebebe dayandığı belirtilmektedir:

1. Araplar İfrîkiye'ye 449 senesinde saldırmışlar ve Kayrevan şehrini almışlardı. Bunun üzerine âlimler can güvenlikleri olmadığından, korunmak ve güvende olmak için uzak yerlere gittiler. Kayrevan ve İfrîkiye, Araplar'ın sultanı altında zayıf düşmüştü. Mâzerî'nin doğduğu sene olan 453'te Sanhâci halîfesi El-Mu'iz b. Bâdis vefat etti. Yani Araplar'ın ihtilâlinden yalnızca dört sene sonra Mâzerî dünyaya geldi. Doğal olarak bu durum öğrencilerin hocalarla olan ilişkilerini dümûra uğratmış, hocalarla olan ilişki ve sıkı görüşmeler kesintiye uğramıştır.¹¹⁵

2. Mâzerî'nin bu iki şeyhini zikretmekte özellikle ısrar etmesidir. Mâzerî söz aralarında “Şeyhlerimiz dedi ki”, “Bazı şeyhlerimiz dedi ki” , “Bazı şeyhlerimizin tercihi şöyleydi” ya da “şeyhlerimden bazısını şöyle yaparken gördüm” şeklindeki ifadeleri, onun ikiden daha fazla hocası olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bununla beraber Mâzerî özellikle iki hocasını zikretmeye devam eder ve diğer hocaları hakkında suskunluğunu korur.¹¹⁶ Bunlardan ilki Lahmî, diğeri ise İbnu Sâiğdir.

a. Lahmî:

Tam ismi, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Muhammed b. Lahmî (ö.498/1085) olan hocası , “*Kitâbu't-Tabsıra*”, “*Kitâbu'n-Nihaye ve't-Timani fî Ma'rîfeti Vesâik ve'l-Ahkâm*” gibi eserlerin sahibidir.¹¹⁷

Mâzerî, Fıkıh ilmini Mâlikî mezhebinde farklı görüşleri olan Lahmî'den tahsil etmiştir. Mütেকaddimîn âlimler onun bu ilimdeki itibarını şu şiirle ifade etmişlerdir:

Göz kapaklarının okları parçaladı kalbimi

Lahmî'nin Mâlikî mezhebini parçaladığı gibi.

Lahmî ile fıkıh okuyanların içerisinde yer alan Mâzerî onun en meşhur talebelerindendir.¹¹⁸

¹¹³ Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104, Cerrar, a.g.e, s.65.

¹¹⁴ İbn Ferhûn, a.g.e, II. 252.

¹¹⁵ El-Mâmurî, a.g.m., s.75.

¹¹⁶ a.y.

¹¹⁷ Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Mısır, 1995, IV. 11.

b. İbn Sâiğ:

İbn Sâiğ'in (ö.486/1073) tam ismi Ebû Muhammed Abdulhamid el-Kayrevânî es-Sûsî'dir. Susa'da yaşamış ve 486 yılında vefat etmiştir. Mâzerî onunla fıkıh okumuştur.¹¹⁹

Lahmî ve İbnu Sâiğ'in eğitimleri Mâzerî'nin üzerinde belirli etkiler bırakmıştır. Mâzerî fikhî eğitimini burada almıştır. Ancak hocalarının sadece fıkıhla ilgilenmelerine rağmen Mâzerî, başka ilim dalları ile de uğraşmıştır. O'nu hocalarından daha seçkin kılan, farklı ilim dallarına duyduğu bu ilgi olmuştur.¹²⁰

c. Ebû Abdulhamid b. Es-Sâiğ Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî:

Hasan Hüsnü Abdulvehhab Mâzerî'nin bir hocasından daha bahseder ki o, Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî (ö.474/ 1081)'dir. Küçük yaşlarda bu zâttan ders alan Mâzerî onun faziletli, celal ve ilim sahibi bir zât olduğunu ifade etmiştir.¹²¹

El-Mâlikî'nin vefat tarihi ile Mâzerî'nin doğum tarihi arasında yaklaşık yirmi bir yıl fark vardır. O halde Mâzerî ondan yirmi bir yaşından önce ders almış olmalıdır. Mâzerî muhtemelen Kayrevan'a gidişinde bu yörenin âlimlerinden biri olan el-Mâlikî ile tanışmıştır. Yine muhtemeldir ki aynı şehrin muasır diğer âlimlerinden Ebu Abdullah Muhammed b. El-Abbas El-Havas ve Ebû Abdullah El-Huseyin b. Abdullah El-Ecdâbî gibi şahsiyetlerden de ders almıştır.¹²²

Neyfer "Şerhu't-Telkîn"ın Medîne'deki bazı cüzlerinde Mâzerî'nin tercemesinde saydığımız bu iki hocasının yanında, Es-Suyûrû'nin de onun hocası olarak zikredildiğini belirtmektedir. Ancak bu durumun kendini şüphelendirdiğini, zira Es-Suyûrû'nin 460 yılında vefat ettiğini, vefat ettiğinde ise Mâzerî'nin yedi yaşında olduğunu, yaşının ondan ilim almaya müsait olmadığını belirtmektedir. Ayrıca ricâl kitaplarında Suyûrû'nin talebeleri arasında Mâzerî'nin zikredilmemesi de bunu göstermektedir. Şayet Mâzerî onun talabesi olsaydı, böylesi önemli bir yere sahip olduğu için onu muhakkak zikrederlerdi.¹²³

¹¹⁸ Neyfer, a.g.m, s.23.

¹¹⁹ a.y.

¹²⁰ Neyfer, a.g.m., s.24.

¹²¹ El-Mâmurî, a.g.m., s. 77.

¹²² a.y.

¹²³ Neyfer, a.g.m., s.24.

2. Talebeleri

Mâzerî'nin hocalarının azlığına karşın talebelerinin sayısı oldukça fazladır. Mehdiye'nin yanında İfrîkiye, Susa, Kayrevan, Endülüs gibi birçok yerden talebeler ya onun bizzat talebeliğini yapmış ya da icazet almak suretiyle ondan istifade etmişlerdir.

“Mâzerî'nin İfrîkiye'ye oranla Endülüs'ten daha fazla öğrencisinin olması buradaki güven ortamının olmayışından kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca herkesçe malum olduğu üzere Endülüs'teki ilmî hayatın oldukça gelişmiş olması ve buna paralel olarak öğrencilerin Endülüs'ün farklı şehirlerindeki hocalardan ders okumaya alışık olmaları bunun diğer bir sebebi olabilir. Bu şekilde çeşitli beldelere ziyaretlerde bulunan ya da hac ibadeti için seyahatlere çıkan Endülüslü öğrenciler İfrîkiye şehirlerine, Mısır'a, Hicaz'a uğramışlar ve buralarda bulunan âlimlerin önde gelenlerinden ilim öğrenme fırsatını yakalamışlardır. Elbetteki bunlar sadece Endülüslü öğrencilerle sınırlı değildi, Mağribli, Tunuslu öğrencilerden de bu şekilde ilim yolcuları bulunmakta idi. Bu dönemde İskenderiye Ebû Bekir et-Tartuşî'yi, Mehdiye ise Mâzerî'yi ziyaret etmek isteyen talebelere konaklık ediyor, Mâzerî bu devirde Endülüslü öğrencilerin yoğun ilgilerine mazhar oluyordu.”¹²⁴

Mâzerî'nin Endülüslü öğrencilerinden bazıları şunlardır:

.Endülüslü muhaddislerden Ebû Abdirrahmân Abdullah Said b. Ahmed b. Zuûka el-Asbahî (468-545/ 1075-1150), 494/1100'de Mehdiye'de İmam Mâzerî'den hadis dinlemiştir.

.Endülüslü fâkih, mukrî ve muhaddislerden Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Halef b. El-Gassânî (ö.547/1152), İmam Mâzerî'den, tüm eserlerini rivayet etmek üzere icazet almıştır.

.Endülüslü tarihçi ve muhaddislerden Ebû Mervan Ubeydullah b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Mes'ud b. Ayşûn el-Meâfirî el-Belensî (ö.574/1178) Mehdiye'de İmam Mâzerî'den hadis dinlemiştir.

.Endülüslü muhaddislerden İbrahim b. Muhammed Kûzân el-Mahzûmî (ö.576/1180) İmam Mâzerî'den Mu'lim'i dinlemiştir.

¹²⁴ el-Mâ'murî, a.g.m., s. 77.

.Endülüslü fakih, mukri ve muhaddislerden Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. Abdurrahman İbnu'l-Hâc el-Ensârî el-Gırnâtî (ö.579/1183) Mâzerî'den Mu'lim'i icazet yoluyla almıştır.

.Endülüslü fakih, kelamcı ve muhaddislerden Ebu'l-Hasen Salih b. Halef b. Âmir İbnu's-Sekenî (ö.586/1190) Mâzerî'den Mu'lim'in bir kısmını dinlemiş, daha sonra tamamını rivayet etmek için ondan icazet almıştır.¹²⁵

.Ebû Ca'fer İbn Yahyâ el-Kurtubî¹²⁶

Mâzerî'nin İfrîkiyeli öğrencilerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

.Ebû Muhammed Abdu's-Selâm el-Burcînî

.El-Mu'lim'i Mâzerîden dinleyen Ebû Yahya Zekeriyâ b. El-Haddad el-Mehdevî (?),

.Ebu't-Tahir İbnu'd-Dimne et-Tunusî

.Ebu'l-Hasan Tahir b. Alî es-Sûsî,

.Ebu'l-Kâsım İbn Meccekân¹²⁷

.Ebû Yahya Ebû Bekr b. el-Cevvâd el-Mehdevî¹²⁸

İfrîkiye dışındaki öğrencileri ise şunlardır;

.El-Evcakî diye bilinen Ebu'l-Hasan

.Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Tumert el-Hereğî

.Ebu Abdillâh Muhammed b. İsa eş-Şilbî (ö.551/1155)¹²⁹

.Ebu'l-Hasan Salih b. Ebî Salih b. Halef b. Âmir el-Ensârî el-Evsî (ö.586/1190)

.Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ebî Amr Abdurrahman el-Abdî (ö.543/1163)

.Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Saâde (ö.566/1170)

.Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Ed-Dahhâk el-Fezârî

.Ebu'l Abbas Ahmed b. Tahir b. İsa (ö.532/1136)¹³⁰

İcâzet Yoluyla Mâzerî'nin öğrencisi olanlar:

¹²⁵ Bkz: Kurt, a.g.e., s.300.

¹²⁶ Safedî, a.g.e., IV. 151; İbn Hallikân, a.g.e., IV. 285.

¹²⁷ Mahlûf, a.g.e., s.128; Bkz. El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 26-51.

¹²⁸ El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 30.

¹²⁹ Mahlûf, a.g.e., s.128; El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 26-51.

¹³⁰ El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 26-51.

.Kadı İyaz b. Mûsa b. İyaz b. Amr b. Mûsa b. İyaz el-Yahsubî (476-544/ 1080-1148)

476 doğumlu olan Kadı 'İyaz Mâzerî'nin icazetli talebelerindendir. Endülüs asıllı olan Kadı 'İyaz Mâzerî'nin kendisine "Mu'lim" isimli kitabı için icazet verdiğini bizzat ifade etmiştir. İbn Ferhun buna ilaveten diğer kitapları için de icazet verdiğini bildirmektedir.¹³¹

.Ebû Bekir Muhammed b. Almed b. Abdilmâlik b. Musa b. Ebî Cemre (518/1122-599/1203)

.Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Lub

.Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halîfe el-Lemtûnî el-Emevî (ö.575/1179)

.Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd (520-1124/ 595-1199)

.Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Zî'n-Nûn

.Ebû Bekr Abdurrahîm b. Muhammed b. Ebi'l-Îş (ö.570/1174)

.Ebû Muhammed Abdu'l-Mun'im bl. Muhammed b. Abdirrahim (525-1129/ 599-1203)

.Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Edhem el-Vehrânî el-Hamzî (İbn Kurkul) (505-1109/ 569-1173)¹³²

.Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâf b. Halef b. Saîd b. Mes'ud el-Ensârî (ö.552/1156)

.Ebu'l-Hasan Sâlih b. Abdilmelik el-Evsî (500-1104/ 586-1190)

.Ebû Abdillâh b. Abdirrahim b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî (ö.576/1180)¹³³

.Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. İbrahimb.Halasa el-Humeyrî el-Kettâmî (el-Vezeğî) (524(8)-1128(32)/ 610-1214)¹³⁴

¹³¹ Zehebî, Nübelâ, XX. 104; el-Mâ'murî, a.g.m., s. 76; İbn Ferhûn, a.g.e, II. 252.

¹³² Mahlûf, a.g.e., s.128; El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 26-51.

¹³³ El-Mu'lim (Tahkik edenin mukaddimesi), I. 26-51.

¹³⁴ İbn Hallikân, a.g.e., IV. 285.; Zehebî, Nübelâ, XX. 104.

E. ESERLERİ

Hayatında daha çok kitap yazmakla değil de öğrenci yetiştirmekle ilgilendiği bilinen Mâzerî'nin eserleri, öğrencilerinin ondan duydukları bilgileri hıfzederek kayıt altına almaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna rağmen telif mi tedris mi olduğunda şüphe mevcuttur. Her ne şekilde olursa olsun Mâzerî'nin eserleri şöhret kazanmış ve birçok âlim kaynak olarak istifade etmiştir. Kitaplarını kronolojik olarak tanzim etmek istenildiğinde "el-Mu'lim"'in tahminen Mâzerî'nin ilk kitabı olduğu ortaya çıkmakta, hatta kaynakların çoğunun, el-Mu'lim'i, Mâzerî'nin başlıca eseri olarak zikrettikleri de görülmektedir.¹³⁵

1. Kitâbut-Ta'lika 'ale'l-Müdevvene:

Mâlikî mezhebinin çeşitli meselelerini, el-Muvatta'dan sonra, en geniş biçimde ele alan el-Müdevvene fıkıhla ilgili bir eserdir. Müellifi İmam Sahnun'un asıl adı, Ebû Saîd Abdu's-Selam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî'dir. İmam Sahnun, el-Müdevvene'siyle büyük bir şöhrete kavuşmuş ve İmam Mâlik'in ve öğrencilerinin görüşleri, onunla tüm Mağrib ve Endülüs'e yayılmış ve bir çok âlim tarafından şerh, ta'lik ve ihtisar çalışmalarına konu olmuştur.¹³⁶

Neyfer, Makkarî'nin, bu kitabın Mâzerî'ye ait olduğunu iddiada yalnız kalması ve İbn Ferhun'un bunu zikretmemesi sebebiyle kitabın ona aidiyeti hususunda endişelerinin olduğunu, ancak İbn Nâcî'nin, "Meâlimu'l-İmân" isimli eserinde kitabın ona ait olduğu bilgisini görünce bu endişenin kalmadığını belirtmektedir.¹³⁷

2. Kitâbu Şerhu't-Telkîn:

Fıkıhla ilgili bir kitap olan "et-Telkîn", Kadı Abdu'l-Vehhab b. Ali el-Bağdâdî el-Mâlikî (422)'ye aittir. Mâzerî on cilt halinde Telkîn'in şerhini yapmıştır ki, harika bir kitap olarak nitelenmiştir.¹³⁸

Mâzerî et-Telkîn'i paragraflara bölerek her paragrafta işlenen konuları kapsayan sorular ve farazî meseleler üretmekte, bu meseleler arasında furûk, eşbâh ve nezâir ilişkilerini tespiti çalışmaktadır. Kitabın diğer mezheplerin görüş ve delillerine

¹³⁵ Neyfer, a.g.m, s.128.

¹³⁶ Kurt, a.g.e., s.258/265.

¹³⁷ Neyfer, a.g.e, s.58.

¹³⁸ Zehebî, *Nubelâ*, XX. 104; İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285; Safedî, a.g.e, IV. 151.

yaklaşımı ve yer yer Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerini onaylaması, Kuzey Afrika literatüründe ilk defa görülen bir husustur.¹³⁹

3. *El-Keşf ve'l-İnbâ'ani'l-Mütercimi bi'l-İhyâ:*

Mâzerî'nin, Gazzâlî'nin İhya'sına reddiye olarak kaleme aldığı belirtilen¹⁴⁰ ve günümüze ulaşmadığı zannedilen bu eserinde İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn'e yönelttiği eleştiriler; Gazzâlî'nin Meşşâî, Bâtınî ve tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi, bu etkinin naslara, dinî hakikatlere ve fıkha yaklaşımına yansımaları, zayıf hadislerle amel etmesi ve özellikle ilham gibi kişisel dinî tecrübeleri neticesinde elde ettiği kanaatleri fıkıh sahasına taşıması, noktalarında toplanabilir.¹⁴¹

4. *Kitâbu İzâhi'l-Mahsûl min Burhânî'l-Usûl (Şerhu'l-Burhân, el-İmlâ' 'ale'l-Burhân):*

İmamü'l-Harameyn diye bilinen, Ebu'l-Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö.478/1085)'nin Fıkıh Usûlü'nde kaynak eser olarak bilinen "El-Burhân" isimli eseri orijinalliğinin yanında zor anlaşılır bir usluba sahiptir. Mâzerî yaptığı şerh ile bu zorluğu gidermeye çalışmış ve kitapta yer alan problemli hususları izah etmeye çalışmıştır.¹⁴²

Eş'arî kelâmını Mâlikî fıkıh usulüyle meczeden ilk eserlerden biri olan İzâhu'l-Mahsûl bir yandan daha sonraki el-Burhân şerhlerini etkilemiş, öte yandan Mâlikî mezhebi tarihinde yeni bir dönemin öncülerinden olmuştur.¹⁴³

5. *El-İmlâ' alâ şey' min Resâ'ili İhvâni's-Safâ':*

İsmâilî mezhebi ve Fâtımî siyasetine karşı mücadelenin bir parçası olarak Sultan Temîm b. Muizz'in, Mâzerî'den yazmasını rica ettiği eser olduğu düşünülmektedir.¹⁴⁴ Eser Şîf düşünceye karşı reddiye niteliğindedir.

¹³⁹ Mâzerî esas aldığı metnin yaklaşık son üçte birlik bölümünü şerh etmeyerek eksik bırakmıştır. Eserin başından namaz bahislerinin sonuna kadar olan kısmı 1997 Beyrut'ta M. Muhtar es-Selâmi tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Ayrıca baştan sehiv ve namazı bozan hususlarla ilgili bölüme kadar olan kısmı ayrıca Medine el-Câmiati'l-İslâmiyye'de Zekî b. Muhammed Abdurrahman Buhârî tarafından doktora tezi olarak 1993'te neşre hazırlanmıştır. Kaya, a.g.m., s.194.

¹⁴⁰ el-Makkarî, a.g.m., III. 166; Mahlûf, a.g.e., s.128.

¹⁴¹ Kaya, a.g.m., s.195.

¹⁴² Mâzerî, a.g.e., s.62.

¹⁴³ Eserin yayımında esas alınan tek nüshasının baştan bir kısmı ile aradan bazı varakları eksiktir. Eser Ammâr et-Tâlibî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir. Kaya, a.g.m., s.194.

6. *En-Nüketü'l-Kat'ıyyeti fî'r-Red 'ale'l-Haşeviyye ve'l-lezîne yekûlûne bi Kıdemi'l-Esvâti ve'l-Hurûf:*

Halku'l-Kur'ân hakkındaki Eş'arî görüşünü savunmak için kaleme alındığı kaydedilmektedir.¹⁴⁵

7. *Nazmu'l-Ferâid fî İlmi'l-Akâid:*

Bu kitabı Mâzerî'ye Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yusuf el-Liblî “Meşîha” isimli eserinde isnad etmiştir. Mâzerî'nin talebelerinden olduğunu belirten Liblî zikredilen kelâmla ilgili konuları ele alan kitabın Mâzerî'ye ait olduğunu bildirmektedir.¹⁴⁶

8. *Kat'u Lisânu'n-Nâbih fî'l-Mütercem bi'l-Vâdih:*

Mâzerî, bu kitabı, kendini Müslüman âlimlerden biri olarak niteleyen ve daha sonra irtidat eden ve İslam hakkında karalamalarda bulunmaya başlayan birinin bu kötü fikirlerini nakzetmek için yazdığını belirtmektedir. Kitap Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi, tevatüren nakli gibi Kıraat İlmi ile ilgili meseleleri konu edinmektedir.¹⁴⁷

9. *Ta'lika alâ Ehâdîsi'l-Cevzakî:*

Cevzaki'nin¹⁴⁸ hadislerinin reddi üzerine yazdığı ta'lik de Mâzerî'ye aittir.¹⁴⁹

Mâzerî'nin Cevzakî'nin hangi kitabı üzerine tâlik yazdığı ihtilafıdır. Bu kitap “Es-Sahîhu'l-Muharrec alâ Müsnedi Müslim” olamaz, çünkü bu çalışmadan sonra Müslim'i şerhetmek Mâzerî için bir tekrar olurdu. Ancak hocalarından “Es-Sahîhu'l-Muharrec” isimli eseri okuduktan sonra bir ta'lik yazmış olma ihtimalini de gözardı etmeyen Neyfer, İfrîkiye'ye hiç ulaşmadığını belirttiği 300 cüzlük “El-Müttefeku'l-

¹⁴⁴ el-Makkarî, a.g.e, III. 166; Mahlûf, a.g.e, s.128.

¹⁴⁵ Kaya, a.g.m., s.194.

¹⁴⁶ Mâzerî, Mukaddime, s.58.

¹⁴⁷ Mâzerî, III. 151.

¹⁴⁸ Nisabur muhaddislerinden Cevzakî'nin tam ismi, Hafız Ebûbekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Zekerîyya en-Nisabûrî'dir. Nisabur'daki bir nahiye olan Cevzak'a nispeten Cevzakî diye anılır. 388'de vefat etmiştir. “El-Erbaûne fî'l-Hadîs”, “El-Cem'u beyne's-Sahîhayni'l-Buhârî ve Müslim”, “Es-Sahîhu'l-Muharrec alâ Müsned-i Müslim”, 300 cüzlük “Kitâbu'l-Müttefeku'l-Kebîr”, “El-Müttefeku'l-Furû” gibi kitapların sahibidir.

¹⁴⁹ el-Makkarî, a.g.e., III. 166; Mahlûf, a.g.e., s.128.

Kebîr” isimli eser üzerine ta’lik yapılmasının düşünölemeyeceği üzerine dikkatleri çeker. Sonuç itibariyle M. Şâzeli Neyfer’e göre Mâzerî’nin söz konusu ta’lik’i Cevzakî’nin “el-Cem’ beyne’s-Sahihayn” isimli eseri üzerine yapılmıştır. Zira Müslim’in şerhini bu kitaptan sonra yapmıştır.¹⁵⁰

10. El-Mu’lim bi Fevâidi Müslim:

Müslim’in Sahih’inin şerhi, “el-Mu’lim”in sahibi olan Mâzerî’nin¹⁵¹ kitabı, Müslim şerhlerinin ilki olarak kabul edilir. Ancak Mâzerî’nin, Ebu’l-Hasan Abdu’l-Ğâfir b. İsmâil el-Fârîsi (ö.529) örneğinde olduğu gibi bazı muâsırlarının da Müslim ile ilgilendiği görölmektedir. O, garîb kelimeler üzerine muhtasar bir şekilde Müslim’in Sahih’ini şerh edip “El-Müfhim fi şerhi garîbi Sahîhi Müslim” ismini vermiştir.¹⁵²

İbn Ayyışun’un Mâzerî’den işittiğine göre o, kitabın telif sebebi olarak, Ramazan’da Müslim’in şerhini okurken bir mesele hakkında karşılıklı konuşmalarını zikretmiştir. Okuma bittikten sonra Mâzerî arkadaşlarına düşüncesini açmış ve bu kitabı yazmaya başlamıştır.¹⁵³

Kitabın Ribat Kütüphanesi’nde 629’da yazılmış el yazma nüshasının nefis olduğunu belirten Zirikli ise Mâzerî’nin, el-Mu’lim’i, 499 senesinde okurken, öğrencilerinin kaydettiğini belirtir. O, Mâzerî’nin bu kitapta lafzî konuları da ele aldığını, ancak daha çok mana ile ilgili hususlarla uğraştığını belirtir. Ayrıca Mâzerî’nin İfrîkiye’deki ilmî kaynaklığının hicrî VIII. yüzyıla kadar devam ettiğini belirtir.¹⁵⁴ Mâzerî’den sonra yapılan hadis şerhlerine baktığımızda bunu açıkça görebiliriz. Diğer şârihler nezdinde Mâzerî’nin konumu hakkında bir kanaat edinebilmek adına farklı şerhlerde Mâzerî’ye ne oranda yer verildiğini aktarmanın faydalı olacağı kanısındayız:

İbn Hacer/ Fethu’l-Bârî.....	144 kez
Nevevî/ el-Minhâc.....	148 “
Aynî/ Umdetu’l-Kârî.....	82 “

¹⁵⁰ Neyfer, a.g.m, s.60.

¹⁵¹ Kâtip Çelebi; *Keşfü’z-Zünûn*, Bağdat, 1941, I. 557.

¹⁵² Neyfer, a.g.m, s.126.

¹⁵³ Mahlûf, a.g.e, s.128.

¹⁵⁴ Zirikli, Hayreddin; *el-A’lâm Kâmûs-u Terâcim Li-Eşhürü’r-Ricâli Ve’n-Nisâi Mine’l-Arabi Ve’l-Müsta’ribîne Ve’l-Müstesrikîn*, Beyrut, VI. 277.

Azimabâdî/ Avnu'l-Ma'bud.....	12 kez
Suyûti/ Tenvîru'l-Havâlik.....	5 “
Mubârek Fûrî/ Tuhfetu'l-Ahvezî.....	21 “
Suyûti/ ed-Dîbâc.....	34 “

Eserin pek fazla olmayan yazma nüshalarından birinin birinci cildi, Köprülü Kütüphanesi'nde (nr.329, 163 varak), II. cilt ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 414, 194 varak) bulunmaktadır.¹⁵⁵ Tahkik edilip yayıma hazırlanması M. Şâzelî Neyfer tarafından gerçekleştirilen kitabın ilk baskısı 1988'de ikinci baskısı ise 1992'de Beyrutta yapılmıştır.

Mâzeri'nin kaynaklarda geçen diğer eserleri ise şunlardır:

.Keşfu'l-Gitâ' 'an Lemsî'l-Hatâ'

.El-İmlâ' 'ale'l-Buhâri

.Fetâvâ¹⁵⁶

.Teskifu Makaleti Uli'l-Fetvâ ve Ta'nîfu Ehli'l-Cehâleti ve'd-Da'vâ

.Kitâb fî't-Tıb.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Kettânî, es-Seyyidü's-Şerîf Muhammed b. Ca'fer; *Hadis Literatürü*, (Tercüme:Yusuf Özbek), s.402,403, İz yayıncılık, İstanbul, 1994; Kandemir, a.g.m., s.126.

¹⁵⁶ Kaya, a.g.m., s.15.

¹⁵⁷ Kurt, a.g.e., s.301.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂZERÎ'NİN HADİS ŞERHİNDEKİ YERİ VE METODU

A. HADİS ŞERHLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. Hadis Edebiyatında Bir Tür Olarak Şerhler

Bir hadisin isnadı ve metni ciheti ile “sahih” veya “sabit” olması, sadece kullanılabilir bir argüman olduğu anlamına gelmektedir. Bu argümanın ne anlam ifade ettiği, nasıl anlaşılması gerektiği, ne şekilde yorumlanacağı, normatif bir değerinin olup olmadığı, söyleniş amacı, biçimi, bağlamı, vb. hususların araştırılıp, bütün bunlar müvâcehesinde okunması ise, hadisin delâlet yönünü oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki, hadisin delâleti ya da doğru bir şekilde anlaşılması, onun sübûtundan daha az önemi haiz değildir.¹⁵⁸

Bu bağlamda başta din olmak üzere, bilgi, kültür ve medeniyetimizin temel kaynaklarından birisi olan “hadis”in gerçek kaynaklığını ortaya koyması ve doğru anlaşılması için daha İslam’ın ilk çağlarından başlamak üzere bir anlama çabasının varolduğu görülmektedir. Hadis şerh çalışmaları da bu çabanın bir ürünüdür.

Hız. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler demek olan “hadis”, şerh çalışmalarının konusunu oluşturur. Bu çalışmaların amacının ise, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması olduğu söylenebilir.

Sözlükte; hıfzetmek, keşfetmek, açmak, beyan etmek, anlamak, genişletmek, tefsir etmek, açıklamak anlamlarına gelen “şerh” kavramı, Hadis Edebiyatı terimi olarak bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan hadislerin gerekli olan kelime ve kavramlarını sözlük ve terimsel manalarını açıklamak, müşkil olan noktalarını çözüme kavuşturmak, irap yönlerini belirtmek, hadisten çıkan hükümlere ve fâkihlerin bu hükümler ile ilgili görüşlerine yer vermek gibi işlemlerin bütünüdür.¹⁵⁹

Hadis Edebiyatı terimi olarak “şerh”, her hangi bir hadisin veya bir çok hadisi ihtiva eden bir hadis kitabının “*kavâid-i arabîyye ve usûl-i şer’iyye*

¹⁵⁸ Erul, Bünyamin, “Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)”, *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara-2004, D. İ. B Yay., s.96.

¹⁵⁹ Ağırman, Cemal; “Tecrid-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri,” *Marife*, II.sayı, 2005, s.125.
Ağırman, Cemal, *Marife Dergisi*, 2005, II.sayı,

hasebince bi kadri't-ta'ka” açıklanması sonucu meydana getirilen eser demektir.¹⁶⁰

Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunun tarihî seyrine kısaca bir göz atacak olursak, konunun, Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığını görülür. Sahabe Kur’ân ayetlerinde anlayamadıkları yerleri ve hususları, nasıl ki ilk müfessir olan Hz. Peygamber’e sormuşlarsa, hadisler konusunda da anlayamadıkları hususları, ilk şârih olan Hz. Peygamber’e sormaktan çekinmemişlerdir. Hz. Peygamber de hadislerde anlaşılmayan ve kendisinden açıklama istenilen konularda gerekli açıklamaları yapmış ve yanlış anlaşılmasının önüne geçmiştir.¹⁶¹

Hz. Peygamber, yeni bir dini tebliğ etmekle görevlendirilmiştir. Yeni bir dinin yayılmasında, insanların eski inanç ve kültürlerinin değiştirilmesi söz konusudur. Dili aynı da olsa, yeni bir kültürün kendine has özellikleri olacağından, bütün insanların onu aynı ölçüde ve hemen anlamaları kolay değildir. Buna bir de, aynı dili bilmeyen ve konuşamayan, dolayısıyla kültür yapısı itibarıyla tamamen farklı insanların durumları eklenince, dinin kaynağı olan hadislerin anlaşılması için nakilden öte, açıklanmalarının ve bu amaç doğrultusunda yeni bazı çalışmaların yapılması kaçınılmaz olmuştur.¹⁶²

Farklı anlama kapasitesine ve farklı kültür seviyesine sahip, fikhî melekeleri ve muhakeme güçleri eşit seviyede olmayan insanlar olarak sahabenin, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini anlamada farklı yaklaşımlar ortaya koydukları görülmektedir. Sahabeden kimi, Rasûlullah’ın sünnetini lafzî olarak anlamış, O’nun kastını, ne demek istediğini, fiillerindeki sebep ve hikmetleri anlamaya çalışmadan, sadece ne dediğine ve ne yaptığına bakarak, bununla amel ederek zâhiri bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁶³

Ancak sahabede asıl anlama çabası, Hz. Peygamber’in tasarruflarını, menşei, sebep ve maksatları, bağlayıcılığı, devamlılığı vb. hususları gözeterek

¹⁶⁰ Çakan, İsmail Lütfi; *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1997, s.154. (Taşköprüzâde, Mevzuat-ı Ulûm, II. 13’ten nakletmiştir.)

¹⁶¹ Sancaklı, a.g.m., s. 306-307.

¹⁶² Karacabey, Salih; *Hattabi’nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır yay, İstanbul, 2002, s.178.

¹⁶³ Ayrıntılı bilgi ve bu konudaki örnekler için bkz: Erul, Bünyamin; *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2.bsk., T.D.V yay, Ankara, 2000, s.153-196; Görmez, Mehmet; *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V. yay., Ankara, 2000, s.46.

değerlendirmek ve O'nun ictihâdi tasarruflarını tespit etmek şeklinde cereyan etmiştir.¹⁶⁴

Tâbiîn dönemine gelindiğinde ise, fâkih sahabîlerin, anlamaya dair gösterdikleri titizlik, yerini, hadis uydurma faaliyetlerine karşı tedbir geliştirmeye bırakmıştır denilebilir. Bu dönemde hadise dair ağırlıklı faaliyet alanı, isnad sistemi etrafında yoğunlaşmaktadır. Buna rağmen sahabe kültürü ile beslenen Tâbiîn dönemi hadis faaliyetlerinin, uydurma hadisleri tespit etmek üzere Kur'ân'a arz gibi kriterleri kullanmaları, metin merkezli bir hadis anlayışının izlerini de barındırdığını gösterir niteliktedir.¹⁶⁵

İmamlar döneminde hadislerin muhtevasına yönelik değerlendirmelerin Hadis ilminden daha çok Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin araştırma alanlarına girdiği görülmektedir. Zira bu dönemde isnad merkezli hadis faaliyetleri Hadis âlimlerince yürütölmeye devam edilmektedir.¹⁶⁶ Bu dönemde rey merkezli Irak ekölü ile hadis merkezli Hicaz ekollerinden her birinin, hadislerin anlaşılmasında fikir ve düşünceye yer verdiğı bilinmekle beraber, Irak ekölünün bu hususta daha fazla temayüz ettiğı bir gerçektir.¹⁶⁷

Hanefîler'in hadis tercihlerinde esas aldıkları hususun daha çok hadislerin muhtevalarıyla ilgili hususlar olduğı bilinmektedir. Zira hadisleri Kur'ân'a arzetme gibi bir prensip, sahabe ve tâbiînde görölen örnekleri dışında belki de ilk olarak Hanefîler tarafından geliştirilmiş ve savunulmuştur.¹⁶⁸

O halde sahabe döneminde olduğı gibi tâbiîn ve imamlar döneminde de hadisleri doğru anlama ve değerlendirme adına bir çabanın varolduğunu söylemek mümkün gözökmektedir.

Hicrî II. asrın sonlarında hadislerdeki bazı kelime ve kavramları açıklayan eserler yazılmaya başlanmıştır. *Garîbu'I-Hadis* ismi verilen bu eserler, hadislerde geçen garîb ve bilinmeyen kelimeleri açıklamayı amaçladıkları için bu eserleri ilk şerh faaliyetleri içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü bu eserler daha sonra yazılmış şerhlere alt yapı görevini îfâ etmişlerdir. Hiç bir şârih bu eserlere

¹⁶⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, a.g.e., s.199; Görmez, a.g.e., s.47.

¹⁶⁵ Karacabey, Salih; *Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz.Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, Sır yay., İstanbul, 2001, s.177.

¹⁶⁶ a.e., s.178.

¹⁶⁷ Görmez, Mehmet;a.g.e., s.51.

¹⁶⁸ Ünal, İ.Hakkı; *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B.yay., Ankara, 2001, s.267.

müracaat etmekten kendini müstağni göremez.¹⁶⁹ Bu arada hicrî ikinci asırda kaleme alınan **Garîbu'l-Hadis** kaynaklarının yanı sıra hadislerin muhtevalarını açıklamaya yönelik bazı çalışmaların yapıldığını da görmekteyiz. Bu çalışmalar içerisinde Şafiî'nin (ö.204/819) **İhtilâfü'l-Hadis**, İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) **Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis**, Tahâvî'nin (ö.321/933) **Müşkilü'l-Âsâr ve Şerhu Meâni'l-Âsâr**, İbn Furek'in (ö.406/1015) **Müşkilü'l-Hadis** isimli eserlerini zikredebiliriz.¹⁷⁰

Bununla beraber hicrî III. asırda müstakil olarak şerhler de yazılmaya başlanmıştır. Özellikle Malik'in (ö.179/795) **Muvatta'** isimli eserine bu dönemde Ebû Mervân Abdülmelik b. Hubeyb (ö.239/853) gibi âlimlerce bazı şerhlerin yazıldığı, kaynaklardan tespit edilmektedir.¹⁷¹ Buhârî (ö.256/870) ve Ebu Dâvud (ö.275/888) üzerine ilk şerh yazanın IV. asırda yaşayan Hattâbi (ö.388/998) olduğu kabul edilmektedir. Hattabi'nin, Buhârî'nin Sahih'i üzerine yazdığı **Î'lâmu'l-Hadis**'i ile Ebu Davud'un Sünen'ine yazdığı **Meâlimü's-Sünen** isimli şerhleri ilk şerhler olması açısından önemlidir.¹⁷²

İbnu'l-Esir (606/1210) ve benzeri hadis uzmanlarının yanı sıra, İbn Haldûn (808/1406) gibi ilim tarihçileri, kendi yaşadıkları asırdan itibaren, rivayet odaklı hadis meselelerinin tamamlandığını ifade etmişlerdir. Bunun yanında dördüncü asırda Hattâbi (388/998), altıncı asırda Kâdî İyaz, yedinci asırda Nevevî (676/1277) ve benzeri hadisçilerin ardından, “şerh” çalışmalarının sekiz ve dokuzuncu asırda ulaştığı düzey, “metin odaklı” hadisçiliğin, alanının çekim merkezi haline geldiğini göstermektedir.¹⁷³

Hadis literatüründe dördüncü asırda Hattâbi (öl.388/998) ile başlayan şerhçiliğin bir anlama tarzı, anlatma yöntemi olarak yerleşmesi, sözünü ettiğimiz (XIII. yy.) bu dönemdedir.¹⁷⁴ Zira hepsi olmasa da bu dönemde yazılan şerhlerin bir kısmı, lügavî ve fikhî izahların yanı sıra, hadislerin mana ve mazmunundan çıkardıkları birçok yorumu, birçok fâide ve hikmetleri ortaya koymaya çalışan, problemleri te'vil eden, Hz Peygamber'in gerçek maksudını tespit edip, bundan

¹⁶⁹ Sancaklı, Saffet; a.g.m., s.308.

¹⁷⁰ a.y.

¹⁷¹ Muvatta' üzerine yazılan şerhler için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, haz. M.Ş. Yaltkaya ve Kilisli R. Bilge, M.E.B., İst., 1941, II. 1907; el-Bağdadî, *Hedîyyetü'l-Arifîn*, I. 48, 624, II. 550.

¹⁷² Karacabey, *Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz.Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları*, s.196.

¹⁷³ Özafşar, M. Emin; *"Hadis İlminde Alan Evrilmesi"*, İslâmiyât, sayı 4, ekim-aralık 2003, c.6, s.113-115.

¹⁷⁴ Görmez, a.g.e, s.76.

hareketle yeni yorumlar getiren, kısaca hadisin lafzını ve ifade ettiği manayı aşır, hadisin fıkhından yeni açılımlar çıkarabilmeyi hedefleyen eserlerdir.¹⁷⁵ Bu bağlamda hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda üst seviyede gayret göstermiş ve kıymetli eserler vermiş olan Ebu Cafer Tahâvî (ö.321/933), Muhammed İbn Hibban (ö.354/965), İbn Abdilber (ö.463/1071), Ebu Muhammed Beğavî (ö.516/1122) gibi âlimleri de zikretmek yerinde olur.¹⁷⁶

Hicrî IV. asırdan sonra yaygınlaşan ve Hadis Edebiyatında “şerh ve haşiye dönemi” olarak isimlendirilen bu dönemdeki şerh çalışmalarına bakıldığında, genel olarak bu şerhlerde, hadislerin öncelikle Arapça dil kuralları ve edebî üslûpları cihetiyle ele alındığı, kolayca anlaşılmasa da, gözüken ihtilafların giderilmeye çalışıldığı, bab başlıkları ile o babdaki hadislerin irtibatının izah edildiği, geçmişte hadis ile ilgili yanlış yorumlar veya itirazlar varsa onlara cevap verilip tashih edildiği, rivayetlerin dinin genel prensipleri doğrultusunda açıklandığı görülmektedir.¹⁷⁷

Bu dönemde kaleme alınan şerhler anlama faaliyeti bakımından muazzam bir çabanın ürünü olmalarının yanında bir takım eksiklikleri de bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bu eksiklikler; ilk bakışta şârihin şerhettiği kitabın bütün hadislerini makbul addederek şerhetmesi, hadisleri ele alırken eleştirel bir tutumda olmaması, mezhep eksenli bir izaha girilmesi, şerh esnasında asrın ve öncesinin inanç, bilgi ve kültürlerinin egemen olması, sahip olunan peygamber, vahy, hadis vb. tasavvurlarla izah yapılması vs. şeklinde sıralanabilir.¹⁷⁸

Zâhid el-Kevserî de Müslim'in şerhleri üzerine yaptığı değerlendirmesinde, bu şerhlerin içerik bakımından yeterli olmadığını ifade eder. Zira bu şerhler, araştırmacıların bütün yönleriyle ve derinlemesine incelemek istedikleri bir konuda şerh ve izah bakımından ihtiyacı karşılayamamaktadırlar. Ayrıca Kevserî, söz konusu şerhleri ‘amelî veya îtikâdî konularda sadece belirli bir mezhebin görüşünü esas aldıkları, halbuki diğer mezhepleri de göz önünde bulundurmaları gerektiği, ilk dönemlerin aksine söz konusu şerhlerin sahiplerinin kitaplarının mukaddime kısımlarında hadis ıstılahları ile ilgili bir takım aydınlatıcı bilgiler sunmadıkları ve

¹⁷⁵ Erul, a.g.m., s.102-103.

¹⁷⁶ Sancaklı, a.g.m., s.307-308.

¹⁷⁷ Erul, a.g.m., s.103.

¹⁷⁸ Erul, a.g.m., s.103.

yine araştırmacının şiddetle ihtiyaç duyduğu rical tenkidi ile ilgili bir takım konulara hiç temas etmedikleri' gibi hususlarda tenkit etmektedir.¹⁷⁹

Bununla birlikte şârihlerimize açıklama ve izahlarında rehberlik eden dil bilgisi kuralları ve Usûl-ü Fıkh kaidelerinin hadisleri anlamada yeterli olamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, Arap dilinin yapısı, Hz. Peygamber'in kullandığı üslûp, hadislerin dili, hadislerin mana ile rivayeti, râvilerin dilbilgisi vb. gibi birçok husus, hadislerin anlaşılabilmesi için, müstakil bir yönteme ihtiyaç hissedildiğini ortaya koymaktadır.¹⁸⁰ Bu nedenle her biri farklı yönlerden araştırmacıların ihtiyaçlarını karşılayabilen, hadislerin anlaşılması bakımından zengin bir içerik sunan klasik şerhlerin incelenip tetkik edilmesi hususu daha da önem kazanmaktadır.

2. Müslim'in Sahih'i ve Sahih Üzerine Yapılmış Şerhler

İslâm tarihinde altı temel eserden biri de Müslim'in Sahih'idir. Hadis ve hadis ilminin öteki dallarına dair birçok eserler yazan Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî'nin (ö.261/875) en meşhur eseri ise "el-Müsnedü's-Sahîh" ismi ile bilinen câmi' türü eserdir.

Müslim'in Sahih'inin diğer eserlerden temayüz eden bir takım özelliklerinin ve usûllerinin bulunduğu ma'lumdur.¹⁸¹ Bu nedenle âlimlerimiz Müslim'in eseri üzerinde özellikle durmuşlar, üzerine müstahrecler hazırlamışlar, özel olarak ricâlini çalışmışlar, manalarını îzah edip anlaşılmayan yerlerini şerh etmek için çaba sarfetmişlerdir.¹⁸²

Müslim'in Sahih'ine 30'a yakın şerh yazıldığını ifade eden İ.Lütfi Çakan bunların en meşhur ve yaygın olanlarının Kadı İyad'ın (544/1149) "İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim" adıyla el-Mâzerî (536/1141)'nin "el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim"ine yazdığı tekmile niteliğindeki şerh ile, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin (676/1277) "el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim İbni'l-Haccâc" isimli eseri olduğunu belirtir.¹⁸³

¹⁷⁹ El-Kevserî, a.g.e., s.83.

¹⁸⁰ Görmez, a.e., s.78.

¹⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Sofuoğlu, Mehmet; *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İrfan yay., İstanbul, c.1, s.LVI-LIX.; Çakan, İsmail Lütfi; *Hadis Edebiyatı*, s.60-69.

¹⁸² El-Kevserî, a.g.e., s.82.

¹⁸³ Çakan, İsmail Lütfi; *Hadis Edebiyatı*, s.67.

Mâzerî'nin Müslim üzerine yaptığı şerh, ilk olması sebebiyle beraberinde bazı eksiklikleri de yanında getirmiştir. Bu nedenle Mâzerî'den sonra kitabın eksik kalan yerlerinin tamamlanmasına yönelik bir dizi eser kaleme alınmıştır. Bunlar:

1) *Kitâbu'l-İkmâli'l-Mu'lim:*

"el-Mu'lim" in üzerine bina edilen Kâdı İyaz'ın "Kitâbu'l-İkmâl" isimli eseri, bu kitabın tekmiyesi niteliğindedir.¹⁸⁴

El-Mu'lim bizzat Mâzerî tarafından yazılmayıp talebelerinin ders sonrasında tuttuğu notların birleştirilmesiyle meydana geldiği için bazı yanlışlar ihtiva ettiğini, ayrıca eserde Müslim'in tertip tarzına uymayan bazı tasnif hataları bulunduğunu söyleyen Kâdı İyâz, gerekli gördüğü yerlerde kendi şerhini bir zeyil mahiyetinde yazmıştır. Eserin mevcut nüshalarının çoğu İstanbul kütüphanelerindedir.¹⁸⁵

2) *İkmâlu İkmâli'l-Mu'lim:*

Kadı İyaz'ın "İkmâlu'l-Mu'lim" isimli eseri üzerine ilavelerde bulunan Muhammed b. Halîfe b. Ömer el-Veştâti el-Ubbî et-Tûnisî (h.827) eserine "*İkmâlu İkmâli'l-Mu'lim*" ismini vermiştir. Yazmaları şunlardır: Rağıp Paşa 310; Nurosmâniye 1035-6; Carullah 351 (IV); Fatih 961 (IV-VI); Hacı Mahmut 863.¹⁸⁶

Hicrî 890 yıllarında yaşayan Ebû Mehdî İsa b. Ahmed el-Hendîsî el-Beccâî, Tûnisî'nin bu eseri üzerine bir muhtasar çalışması yapmıştır.¹⁸⁷

3) *İkmâlu'l-İkmâl:*

Şeyh İsa b. Mes'ud b. Mansûr el-Menkellâtî el-Humeyrî ez-Zevâvî (Ebu'r-Rûh) (664-743/ 1266-1343) Mâlikî fâkihlerindendir. Kâdı İyaz'ın şerhi üzerine yaptığı çalışma on iki ciltten müteşekkildir.¹⁸⁸

4) *İkmâlu'l-İkmâl:*

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed el-Bekkûrî (ö.707/ 1308)'de Kâdı İyaz'ın şerhi üzerine yaptığı bu çalışmayı İkmâlu'l-İkmâl olarak isimlendirmiştir.¹⁸⁹

5) *Mükmilu İkmâli'l-İkmâl:*

¹⁸⁴ Safedî, a.g.e, IV. 151; İbn Hallikân, a.g.e, IV. 285.

¹⁸⁵ Kandemir, a.g.m., s.126; Kâdı İyaz'ın bu eseri Yahya İsmail tarafından tahkik edilip dokuz cilt halinde neşre hazırlanmıştır.

¹⁸⁶ Kettânî, a.g.e., s.402,403; El-Kevserî, Muhammed Zâhid; *Makâlâtü'l-Kevserî*, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire, s.82.

¹⁸⁷ El-Mu'lim, (Tahkik edenin mukaddimesi) I. 136.

¹⁸⁸ a.e., I. 137.

¹⁸⁹ a.e., I. 138.

Et-Tûnisî'nin (827) *İkmâlu'l-İkmâl* isimli eseri üzerine Muhammed b. Yûsuf es-Senûsi (h.892), "*Mükmilu İkmali'l-İkmâ'l*" adıyla bir ilave kaleme almıştır. Kahire 1328 baskısı mevcuttur.¹⁹⁰ Übbî'nin şerhini esas alarak onu ihtisar etmiş ve bazı ilavelerde bulunmuştur.

6) *Şerhu'l-Kîsî:*

Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Külebî (İbn Cüzeyy) (ö.741/ 1341) şerhini oluştururken çoğunlukla Mâzerî'nin görüşlerine başvurmuştur. Bunun yanında Kâdî 'İyaz ve İbn Battal'dan da istifade etmiştir.¹⁹¹

Müslim üzerine yapılmış şerhlerin bazıları ise şunlardır:

1) Kıvâmu's-Sünne Ebi'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed El-İsfehânî'nin (h.535) Müslim üzerine yazdığı şerhe ilk başlayan Kıvâmu's-Sünne'nin oğludur. Oğlunun vefatı nedeniyle sonlandıramadığı Buhârî ve Müslim şerhlerini babası Kıvâmu's-Sünne tamamlamıştır.¹⁹²

2) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim b. Ömer el-Kurtubî (656/1258) Müslim üzerine bir muhtasar hazırlamış ve bu muhtasara da bir şerh yazmış, bu şerhi tertip edip bablara ayırmış, telhis etmiş ve ismini "*el-Müfhim li mâ Uşkile min Telhîsi Kitâbi Müslim*" şeklinde kaydetmiştir.¹⁹³

3) Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'nin (ö.786) şerhi.¹⁹⁴

4) Şemsüddîn Ebû Abdillh Muh. b. Atâillâh b. Muh. er-Râzî'nin (767-829 H.) "*Fadlu'l-muğnim li şerhi Sahih-i Müslim*"i.¹⁹⁵

5) Celalüddin es-Suyûtî'nin "*ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Müslim*"i.¹⁹⁶

6) Şihâbüddin Ah. b. Abdilhakk'ın şerhi.¹⁹⁷

7) Abdullah b. Muh. Yûsuf Efendizâde'nin (öl. 1167 H.) "*İnâyetu'l-Meliki'l-Mun'im li-şerhi Sahih-i Müslim*"i.¹⁹⁸

¹⁹⁰ El-Kevserî, a.g.e., s.82; Kettânî, a.g.e., s.403.

¹⁹¹ El-Mu'lim, (Tahkik edenin mukaddimesi) I. 139.

¹⁹² Neyfer, a.g.m., s.126.

¹⁹³ Yazması: Carullah 353 (V, 243 yk., 691 H.), bkz: Sezgin, Fuat; *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, (terc.Muhammed Fehmi Hicâzî-Fehmi Ebu'l-Fadl) Kâhire, 1971, c.1, s.554; Kettânî, a.g.e., s.403.

¹⁹⁴ Yazması: Carullah 354 (III, 185 yk., 791 H.).

¹⁹⁵ Yazması: Feyzullah 442-443 (2 cilt, 284 yk, 230 yk., 846 H.). Neşredilmiştir: Mûsâ Şâhin Lâşîn'in tahkiki ile Kahire, 1969, Dâru't-Te'lif.

¹⁹⁶ Yazması: Feyzullah 321 (173 yk., 992 H.). Bunun üzerine yazılan: Muh. b. Muh. b. Ali el-Becem'avî ed-Dimnetî'nin "*Veşiyü'd-Dibac*"ı. 1298 yılında Kahire'de basılmıştır.

¹⁹⁷ Yazması: Camllah 325 (I, 242 yk., 962 R.).

¹⁹⁸ Ahmet Tobay tarafından 1991'de "Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri" ismi ile doktora tezi olarak çalışılmıştır.

8) Ebu'l-Hasan Muh. b. Abdilhâdî es-Sindî'nin (öl. 1136 H.) *Hâşiye'si*. Multan'da basılmıştır (tarihsiz).

9) Mevlevî Vahîdü'z-Zemân'ın Hindistânî terceme ve şerhi.¹⁹⁹

10) Fadlullah Câbir Ah. ed-Diyubendî el-Osmânî'nin "*Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahih-i Müslim*"²⁰⁰

11) Ebû Amr Osman İbnü's-Salâh Eş-Şehrezûrî (643/1245)'nin "*Sıyânetu Sahih-i Müslim Mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Hımayetuhû mine'l-İşkât ve's-Sakat*" isimli eseri.²⁰¹

12) Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Hişâm El-Ensârî (646/1248)'nin "*El-Muksıhu'l-Müfhim ve'l-Müdıhu'l-Mülhim Li-Meânî Sahih-i Müslim*" isimli eseri.²⁰²

3. Mâzerî'nin Kullandığı Müslim Nüshaları

Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i iki râvi kanalıyla nakledilmiştir. Bunlar Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan (ö.308/920) ve Ebu Muhammed Ahmed b. Kalânîsî'dir. İbn Süfyan rivayeti doğuda, Kalânîsî versiyonu ise Mağrib'de şöhret bulmuştur.²⁰³ Her iki rivayetin de hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde Mağrib ve Endülüs'e girmiş olması muhtemeldir.²⁰⁴

İbn Süfyan rivayetini, Ebû Ahmed Muhammed b. İsâ b. Amraveyh el-Culûdî (ö.368/ 978) ve Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Kisâî (ö.385/ 995) naklederken Ebu Ahmed Muhammed b. Yahya el-Aşkar, Ebû Alâ Abdülvehhâb b. İsâ b. Abdirrahman b. Mâhan (ö.387/ 997) yoluyla el-Kalânîsî rivayetini sonraki devirlere intikal ettirmiştir.²⁰⁵

Mâzerî, Sahih-i Müslim'i şerh ederken esas olarak Culûdî rivayeti olmak üzere İbn Mâhan ve ondan nakleden İbnu'l-Hazza (ö.395/ 1004), ayrıca el-Kisâî

¹⁹⁹ Lahore'da 1304-1306 yılları arasında neşredilmiştir.

²⁰⁰ Basılmıştır: Delhi, 2 cilt, 1934. Zâhid el-Kevserî bu iki cildin Mısır baskısı ile beş cilde denk olacağını ifade eder ve doğru mânâları ortaya koymak gibi bir çok yönden açıkları kapayacağını belirtir. Ayrıca şerhin temâyüz eden birtakım özelliklerini değerlendirir. Ayrıntılı bilgi için bkz: El-Kevserî, a.g.e., s.83-84.

²⁰¹ Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, I. 556.

²⁰² Sezgin, a.g.e., I. 559.

²⁰³ Özafşar, M. Emin; "*Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i*", A.Ü.İ.F.D., 1999, XXXIX, s.300.

²⁰⁴ Kurt, a.g.e., s.168.

²⁰⁵ Çakan, a.g.e., s.64.

rivayetlerinden faydalanmıştır.²⁰⁶ Mâzerî özellikle isnadla ilgili problemlerde, söz konusu nüshalar arasındaki farklara temas ederek problemlere izah getirmeye çalışmıştır.

B. PEYGAMBER TASAVVURU

Bir ifadeyi anlamamızı sağlayan zorunlu işaretlerden biri, onun bir insandan kaynaklanması ya da onun tarafından meydana getirilmiş olmasıdır.²⁰⁷ Kur'ân'ın ifadesi²⁰⁸ ve kendi ısrarlı hatırlatmaları ile²⁰⁹ tebliğ ile görevlendirilmiş bir peygamber olmasının yanında, kul ve beşer olan Hz. Muhammed (a.s.)'in sözlerini ve fiillerini değerlendirmek için atılacak en önemli adım, bu işe, doğru bir peygamber tasavvuru ile başlamaktır.

Hadis ve Sünnet, her şeyden önce Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesini, tebliğ etmekle mükellef olduğu bilgilerin alanını ve deruhte ettiği vazifeleri çok iyi tespit etmek sureti ile doğru bir şekilde anlaşılabilir.²¹⁰ Zira İslâm geleneğinde Hadis ve Sünneti farklı okuma, anlama ve yorumlama biçimlerinin vücut bulmasının sebepleri arasında, Hz. Peygamber'in otoritesi, teşrîdeki konumu, beşerî, nebevî, idarî, siyasî ve askerî yönleriyle ortaya koyduğu tasarrufları, mucizeleri, bilgisinin sınırları ve kaynakları gibi konuları ihtiva eden peygamber tasavvurunun da önemli bir etkisi vardır.²¹¹

Daha çok Fıkıh Usûlü'nü ilgilendiren, ancak Hadis Usûlü'nün de üzerinde durduğu, Hz. Peygamber'in hangi fiillerinin bağlayıcı, hangilerinin bağlayıcı olmadığı meselesi, tahkik ve tahlil edilmesi gereken önemli problemlerden biri olarak²¹² peygamber tasavvuru ile doğrudan alakalı bir husustur.

Hz. Peygamber'in fiillerinin cibillî olarak, âdet olarak, çevrenin bilgi ve tecrübesinden, kasıtlı kasıtsız birçok nedenle sadır olmuş olabileceğini ifade eden

²⁰⁶ Neyfer, a.g.m., s.108.

²⁰⁷ Görmez, a.g.e., s.208.

²⁰⁸ 14. İbrâhim 11; 18. Kehf 110; 21. Enbiyâ 34; 41. Fussilet 6.

²⁰⁹ Bk. Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, tah. Muhammed Fuad Abdûlbaki, Beyrut-1981, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Mesâcid 93, I.400, no:572.

²¹⁰ Görmez, a.g.e., s.210.

²¹¹ Erul, a.g.m., s.108.

²¹² el-Karadâvî, Yusuf; *Sünneti Anlamada Yöntem* (çev. Bünyamin ERUL) , III.bsk., Rey yay., Kayseri, 1998, s.274.

Yusuf el-Karadâvî, konu ile ilgili önemli tespitlerde bulunan çağdaş ve klasik yazarların görüşlerini²¹³ serdettikten sonra, sonuç olarak şunları söyler:

"Araştırmamızın sonucunda ortaya çıktı ki, bize nakledilen nebevî sünnetten teşrî babına girmeyenler de vardır. Bu da, idaresi ve tanzimi bizim akıl ve icthadlarımıza bırakılmış, sırf dünyamızla ilgili işlerdir ki biz bu işleri, daha iyi bilmekteyiz."²¹⁴

Aynı şekilde İbn Haldûn da Hz. Peygamber'in, bize şeriatı öğretmek için gönderildiğini, ne tıp ne de başka bir şey öğretmek için gönderilmediğini söylerken, muhtemelen böyle bir ayırımın yapılması gerektiğine işaret etmek ister.²¹⁵ Halbuki Ehl-i Hadis'in beşer üstü peygamber tasavvuru, Allah ve âlem anlayışı, onların sünnet ve hadisleri anlama ve yorumlamalarını olumsuz anlamda etkilemiştir.²¹⁶

Bu bakımdan her biri hadisi anlama adına yapılmış olan şerh faaliyetlerinin ve bu uğurda emek sarfetmiş şârihlerin hadis ve sünnet anlayışlarını tespit etmek, ahip oldukları peygamber tasavvurlarını ortaya koymak önem kazanmaktadır.

Müslim'in ilk şârihi olarak kabul edilen Mâzerî'nin de hadisleri değerlendirirken sağlam bir peygamber tasavvuru oluşturmanın çabası içerisinde olduğu söylenilebilir. Mâzerî hadisleri değerlendirirken Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesini göz önünde bulundurmak gerektiğini, O'nun beşerî ve nebevî yönlerini tespit ederek hadisleri anlamamız gerektiğini beyan etmektedir.

Mâzerî'nin sahip olduğu peygamber tasavvuru, Ehl-i Hadis'in beşerüstü peygamber anlayışından farklılık arz etmektedir. Bu farklılığı Hz. Peygamber'e bir Yahudi tarafından sihir yapıldığı ve bu sihirin etkisi ile Hz. Peygamber'in bazı konularda vehme düştüğü ile ilgili hadisi²¹⁷ değerlendirirken görmekteyiz.

Sihrin İslam dini içerisindeki yeri tartışması bir tarafa, Ebû Bekir el-Cassas gibi âlimler, bu durumun peygamberlik makamına zarar verdiği, Hz. Peygamber'in getirdiği şerâite şüphe sokabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak bu hadisi inkar etmişlerdir.²¹⁸

Buna karşılık peygamberlerin de birer insan olduklarını hatırlatarak rivayeti savunanlar olmuştur ki, Mâzerî de bunlardan biridir. Mâzerî yukarıdaki

²¹³ Bkz., el-Karadâvî, a.g.e., s.274-296.

²¹⁴ el-Karadâvî, a.g.e., s.333.

²¹⁵ İbn Haldûn, II. 707.

²¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Bağcı, H.Musa; "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", Günümüzde Sünnetin Anlaşılması, Kurav yay., Bursa, 2004.

²¹⁷ Müslim, Selâm 43, IV. 1719., no:2189; Buhârî, Tıbb 47, 49, 50, Cizye 14, Edeb 56.

²¹⁸ Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", s.320.

mülâhazaların merdud ve batıl olduğunu zikrettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

“Bid’at ehli kimseler bu hadisi reddetmişler ve hadisi ‘peygamberlik makamına yakışmayacak bilgiler ihtiva ettiği, bu konuda şüphe uyandırdığı’ yönleri ile eleştirmişlerdir. Halbuki onlara göre ‘bu hususta şüpheyi yol açan herşey batıldır, bu hadise güvenmek Peygamber’in Şeriat olarak getirdiği hususların tümünde şüphe doğurur, çünkü bu durumda Cebrail’i görmesi, vahye muhatap olması –gibi temel konular- da zan altında kalır’ demişlerdir. Tüm bu düşünceler geçersizdir çünkü Hz. Peygamber’in Allah’tan aldıklarını aktarmada güvenilir ve tebliğinde masum olduğu hususunda deliller vardır. Mucizeler de onun ‘doğru’ olduğunu tasdik etmektedir. Delille ortaya koyulan bir hususun hilafına cevaz vermek batıldır. Hz. Peygamber’in tebliğ için gönderilmediği, risaletle ilgili olmayan bazı dünyevî hususlara gelince, Hz. Peygamber de diğer insanlar gibi bunlara maruz kalabilir (hastalık gibi). Bu sebeple dînî işlerde masum olmasına rağmen, -hakikatte öyle olmamasına rağmen- dünyevî bazı şeyleri yapıyormuş gibi sanması uzak bir durum değildir.”²¹⁹

Mâzerî’nin, Müslim’de yer alıp problemlî hadislerden biri olarak değerlendirilen ve kimilerince reddedilip kimilerince te’vil edilen, Hz. İbrahim’e yalan isnad edilmesi ile ilgili hadise yaklaşımı da dikkate değerdir. Ebu Hureyre (r.a)’den nakledilen rivayet şöyledir:

*"Rasûlullah (s.a) buyurdular ki: "İbrahim aleyhisselam sadece üç yalan söylemiştir: Bunlardan ikisi Allah'ın zatıyla ilgilidir. Birisi, ben gerçekten hastayım (أَنِي سَقِيمٌ) sözüdür; diğeri de 'Belki bu işi büyükleri olan şu put yapmıştır (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرٌ هُمْ هَذَا)', sözüdür. Bir tanesi de Sâre hakkındadır..."*²²⁰

Burada bir peygamber olan Hz. İbrahim'e üç yalan nisbet edildiği görülmektedir. Bu yalanlardan ikisi Kur’ân-ı Kerim’de mezkûrdur. Bizzat Hz. Peygamber’in Hz. İbrahim’e "yalan" nisbet etmiş olması ulema arasında "peygamberler yalan söyler mi?" meselesinin tartışılmasına sebep olmuştur. Hadisi tahlil eden Mâzerî şunları söylemektedir:

"Peygamberler Allah’tan gelen hükümleri tebliğ hususunda yalandan berîdirler. İlahî korunmaya mazhardırlar. Bu mevzuda yalan büyük olmuş, küçük olmuş, az olmuş, çok olmuş farketmez, hepsine karşı korunma altındadırlar. Ancak tebliğ-i şeriata girmeyen ve sağâirden addedilen meselelerde -söz gelimi dünya işleriyle ilgili basit bir meselede bir kerecik bir yalan gibi- kizbe gelince, bunun peygamberlerden sūdûr etmesinin imkânı veya bununla alâkalı olarak ismetleri hususu farklı değerlendirilmelidir. Bazı âlimler bu

²¹⁹ Mâzerî, a.g.e., III. 93, no:1022.

²²⁰ Müslim, Fedâil 154, IV. 1840, no:2371.; Buharî, Enbiya 9, Büyû 100, Hibe 36, Nikah 12, İkrâh 6; Ebu Davud, Talak 16, (2212); Tirmizî, Tefsir, Enbiya, (3165).

kelimeleri te'vil ederek "yalan" sınıfına girmediklerini göstermeye çalışmıştır. Ancak, Rasûlullah (a.s)'ın kullandığı bir lafızdan imtinaya kalkmanın bir manası yok.”²²¹

Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerce peygamberlerin “sıdk-doğruluk” sıfatına aykırı düştüğü gerekçesi ile itiraz edilen rivayeti²²² Mâzerî, sahip olduğu peygamber tasavvuru çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Hem bu hemde bir önceki hadis ile ilgili açıklamalarından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber’in tebliğle ilgili tasarrufları ile tebliğ dışındaki tasarrufları arasında bir farklılık olması gerekmektedir. Bu yönü ile Mâzerî’nin, Hz. Peygamber’in bir peygamber olmasının dışında, beşer yönü ile gerçekleştirdiği tasarruflarda yanılma payının olabileceğini kabul ettiği görülmektedir.

Hz. Aişe’den rivayet edilen şu hadis ile ilgili yorumları da, Mâzerî’nin, Hz. Peygamber’in tasarruflarını şerâitin gereği olan ve olmayan şeklinde ikili bir ayrımla ele aldığını gösterir niteliktedir:

"Rasûlullah (a.s)'ın yanına iki kişi girdi. Rasûlullah'a bir şeyler söylediler. Fakat ne söylediklerini bilmiyorum. Söyledikleriyle O'nu kızdırmışlardı. Onlara lanet etti, (kırıcı konuştu). Adamlar çıkınca: "Vallahi ey Allah'ın Rasûlü! Bunların kazandığı hayrı kim kazanabilir?" dedim. "Bu da ne?" buyurdular. "Onlara lanet ettin, küfrettin (kırıcı konuştu)" dedim. "Benim Rabbime ne şart koştuğumu bilmiyor musun? Dedim ki: "Allah'ım! Ben bir beşerim. (Beşerin razı olduğu gibi razı olur, beşerin kızdığı gibi kızarım.) Öyleyse mü'minlerden hangisine (hak etmediği halde) lanet edersem, kötü konuşursam bunu onun hakkında [tahur (günahlarından temizlik vesilesi)], (sevabında) bir artış ve ücret kıl" buyurdular."²²³

Mâzerî’nin Hz. Peygamber’in "Ben de beşer gibi öfkelenirim" sözü ile ilgili açıklaması ise şöyledir:

" 'Ben de beşer gibi öfkelenirim' sözünün manası nedir?" denilirse, bu söz, bedduanın öfke sebebiyle vaki olduğunu, şeriatın muktezasıyla vaki olmadığını gösterir. Bundan da yeni sorular çıkar. Buna cevabımız şudur: Muhtemeldir ki, Hz. Peygamber kişi hakkında kötü söz söylemesi, laneti ve dövmesi ile suçluya ceza olarak tatbikte veya bu cezaları terkederek bunlar dışında bir vasıta ile zecretmede muhayyer bırakıldığı sebb, lanet ve dögmeleri kasdetmiştir. Bu durumda, onun öfkesi, kendisini lanet etme veya dövme ruhsatıyla göndermiş olan Allah için olmuş olur, bu da şeriaten hariç bir davranış değildir."

Mâzerî devamla der ki: "Bu halin, bir şefkat ve ümmete Allah'ın hududunu aşmaya karşı korkmayı öğretmek maksadıyla varid olması da muhtemeldir. Sanki Aleyhissalâtu vesselâm,

²²¹ Mâzerî, a.g.e., III. 131, no:1082.

²²² Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", s.327.

²²³ Müslim, Birr 88, IV. 2007, no:2600.

öfkenin, caniyi cezalandırmada -öfkenin yokluğu durumunda meydana gelmeyecek- ziyâde bir ceza vermeye kendini sevketmesinden duyduğu korkuyu izhar etmektedir. Yahut, caniyi cezalandırma da -öfkelenmeseydi meydana gelmeyecek olan azıcık bir ceza artmasından korkusunu izhar etmiş olmaktadır. Böylece bu, peygamber hakkında caiz görenlerin kavlince- küçük günahlardan sayılır yahut da küçük günah olmaksızın hâsıl olan zecr olmuş olur.

Lanet ve kötü söz söylemenin Hz. Peygamber'den kasıtsız olarak vukûu da muhtemeldir. Bu durumdaki lânet ve kötü söz söylemenin hükmü Allah rızası için ve kabul edilmesi arzusuyla yapılan lanet gibi olamaz."²²⁴

Esasen, Rasûlullah (a.s.) pek nadir durumlarda öfkelenmiş, kırıncı sözler sarfedip ceza verme cihetine gitmiştir. Yukarıdaki yorumlar pek nadir olan vakalarla ilgilidir. Bu da şahsıyla ilgili değil, Allah rızası, dinin menfaatiyle, tebliğle ilgilidir. Her ne kadar burada Mâzerî, Hz. Peygamber'in öfkesinin şeriatın içerisinde değerlendirilmesi şeklinde bir yaklaşım sergilese de bunu Hz. Peygamber'in günah olabilecek bir fiili işlemeyeceğini ifade etmek üzere kullandığı anlaşılmaktadır. Zira sözlerinin başında yaptığı değerlendirmede, Hz. Peygamberin öfkelenme sebebinin, aslında, beşer olmasından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde son paragraftaki ifâdelerinde de, Mâzerî'nin, Hz. Peygamber'den bu tür ifâdelerin sadır olmasının mümkün olabileceğini, kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki Mâzerî, 'peygamber tasavvuru' konusunda Ehl-i Hadis'ten farklı düşünmektedir. Tüm peygamberlerin ve özel olarak Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapan Mâzerî, O'nun şeraitle ilgili tasarrufları ile dünyevî işlerle ilgili fiillerinin ayrı değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. En azından bu örneklerden, Mâzerî'nin zihin dünyasında Hz. Peygamber'in tasarrufları hakkında 'dünyevî olanlar ve dünyevî olmayanlar' şeklinde ikili bir ayrımın varolduğu çıkarılabilir.

Mâzerî sahâbenin de, Hz. Peygamber'in tasarruflarını bu bakış açısıyla ele aldığını bizzat ifâde etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'in içki içen kimseye 'kırk sopa' cezası uygulamasına rağmen Hz. Ömer'in seksen sopa vurması²²⁵ ile ilgili açıklaması dikkat çekicidir:

"Sahâbe, içki için konulan cezayı 'bizzat Hz. Peygamber (a.s.) tarafından belirlenmiş bir hadd' olarak anlasaydı, kendi görüşüyle amel etmezdi. Diğer 'hadd' cezalarında olduğu gibi

²²⁴ Mâzerî, a.g.e., III. 168, no: 1192.

²²⁵ Müslim, Hudûd 36, III. 1330, no: 1706.

bu konuda da Hz. Peygamber'e muhalefet etmezdi. Muhtemelen sahâbe bu tasarrufu Rasûlullah (a.s.)'in ictihadî görüşü olarak değerlendirmiştir.”²²⁶

Bu durumda Mâzerî'ye göre sahâbe, Rasulüllah (a.s.)'in tasarruflarına, ictihâdi olup olmamasına göre farklı anlamlar yüklüyordu.²²⁷ Sahâbenin Hz. Peygamber'in fiilleri karşısındaki bu yaklaşımını, sahip olduğu peygamber tasavvuru ile ilişkilendirmek mümkündür. Sahâbede olduğu gibi Mâzerî'de, Rasûlullah'ı bir yönüyle 'beşer' olarak telâkkî ettiğinden, O'nun fillerinin bağlayıcılık açısından farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyor görülmektedir.

C. SAHABE TANIMI ve SAHABE'NİN ADALETİ

Arapçada sahâbi kelimesi, bir kişiyle birlikte bulunma, dost ve arkadaş olma anlamlarına gelen **صاحب** **يُصحب** **صحبا** و **صحابا** kullanımında ifade edilen ve dost olan kimse anlamına gelen tekil bir isimdir. Aynı kökten tekil bir ism-i fail olan 'sahib' kelimesi ise; *ashâb* ve *sahâbe* şeklinde çoğul olarak kullanılır.²²⁸

Klasik Hadis Usûlü'nde kimi âlimlere göre sahabe; Hz. Peygamber (a.s.)'i gören, O'nunla sohbet eden, hadis rivayet eden, yahut O'nunla aynı mecliste bulunan kimseler olarak tanımlanırken, kimilerince bir ya da birkaç sene O'nunla ikâmet eden, yahut da Hz. Peygamber ile beraber aynı gazveye iştirak eden kimseler olarak tanımlanmıştır.²²⁹

Senede öncelik veren Klasik Hadis Usûlü, çelişki arzeden iki rivayet arasında tercih yaparken hadisi rivayet eden râvilerden üstün olanın rivayetine öncelik vermiştir. Ancak bu yaygın kanaatin aksine sahabe tabakasında bulunan bütün râviler eşit ve âdil sayılmıştır. Böylece hadisçilerin kabul ettiği şekliyle bir kez dahi Hz. Peygamberi gören, çok kısa bir görüşme yapan ya da bir an Onunla beraber bulunan kimse de âdil olarak nitelenmiştir. Usulcülerin bu konudaki yaklaşımı ise daha farklıdır. Onlar bir kimseye sahâbî denilebilmesi için uzun süre Hz. Peygamberle yaşamış olmasını şart koşturmaktadırlar.²³⁰

Mâzerî'nin bu konuda hadisçilerden farklı düşündüğü görülmektedir. Zira onun, Hz. Peygamber'i bir kez olsun gören bir kimse ile O'nunla sürekli beraber

²²⁶ Mâzerî, II. 260, no: 773.

²²⁷ Farklı bir örnek için bkz: Mâzerî, III. 14, no: 804.

²²⁸ Erul, a.g.e., s.1.

²²⁹ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman; *Ulûmu'l-Hadîs*, (Mukaddime), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s.175.

²³⁰ Erul, a.g.e., s.5.

olan ve O'nu gerek Peygamber, gerekse beşer yönleri ile tanıyan kimseler arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir. Mâzerî'nin Şerhu'l-Burhân isimli eserinde bunu şu sözleri ile ifade ettiği belirtilmektedir:

“Biz “sahabe âdildir” derken, onu bir gün gören veya nadiren ziyaret eden, ya da onunla herhangi bir maksatla bir araya gelip işi bitince çıkıp giden kimseleri kastetmiyoruz. Bununla biz, Hz.Peygamber'le birlikte yaşayan, “O'na saygı gösteren, yardım eden ve ona indirilen Nûr'a (Kur'ân'a) uyan, şu kurtuluşa eren kimseleri”²³¹ kastediyoruz.”²³²

Özellikle fikhî rivayetler ve anlaşılması güç ince meseleler içeren rivayetlerin doğru anlaşılmasının, râviler arasındaki anlama ve kavrama farklarından etkilenebildiği bir gerçektir. Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Ali gibi baştan itibaren Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş ve O'nun sünnetinin künhüne vâkıf olmuş kimseler ile sadece Hz. Peygamber'i görmüş bir insanın bir olayı ya da sözü değerlendirmesi karşılaştırıldığında, Mâzerî'nin bu tanımının, daha çok usulcülerin sahabe anlayışına uygun olduğu söylenebilir.

Mâzerî'nin sahâbenin adaleti ile ilgili bu tespitleri bazı alimler tarafından, bir çok sahâbenin adalet sıfatını ve dolayısıyla rivâyetlerin güvenilirliklerini zedeleyeceği endişesi ile eleştirilmiştir.²³³ İbn Hacer gibi bazı âlimler ise Mâzerî'nin sahâbenin adaletini, belirli vasıfları haiz kimselerle kayıtlamasına, ‘sahâbede bu vasıflar fiilî yahut potansiyel olarak bulunabilir’ gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Ancak ‘bir işi fiilen yapanla yapmayanın bir tutulamayacağını’ belirterek, bu vasıfları fiilî olarak taşıyan kimselerin adalet sahibi olabileceğini düşünen Mâzerî'yi, savunanlar da olmuştur.²³⁴

Mâzerî'nin konumuzla ilgili tespitlerine, sahabeye yakışmayacak ifadelere yer veren bazı rivâyetleri şerh ederken de yer verdiği görülmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Kitâbu'l-Cihadda geçen şu hadis örnek olarak verilebilir:

“Hz. Abbas ile Hz. Ali, Hz. Ömer'in yanına gittiler. Hz. Abbas, Hz. Ali'yi kastederek Hz. Ömer'e: “ Benimle şu suçlu, sahtekâr, hain, yalancı adam arasında bir karar ver!” dedi.”²³⁵

²³¹ 7. A'raf, 157.

²³² Es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî*, Tahk. Abdulvehhab Abdullahtif, Mektebetü'r-Riyâdu'l-Hadîse, Riyad , II. 214-215; Erul, a.g.e., s. 4-5.

²³³ Bkz: Es-Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadis*, Lübnan, 1983, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, III. 113-114; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tevrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1976, D.İ.B.Yay., IV. baskı, s. 23-24.

²³⁴ San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emir, *Tavdîhu'l-Efkâr li Maânî Tankîhi'l-Enzâr*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Medîne, el-Mektebetu's-selefiyye, II. 435.

²³⁵ Müslim, Cihad ve Siyer 49, III. 1376, no: 1757.

Hız. Ali hakkında böyle sözler hiçbir müslümanın ağzından çıkamayacağı için bazı hadisçiler kitaplarından bu sözleri çıkarmışlardır. Mâzerî'nin bu hadis hakkındaki yorumları ise şu şekildedir:

“Hız. Abbas'ın kullandığı söylenen lafızlar ona layık olmadığı gibi Hız. Ali'nin de sayılan vasıflardan birini taşıması uygun değildir. Biz ‘ismet’i sadece Nebî (a.s.) ve kendisine bu konuda şahitlik edilen kimse (peygamberler) için kabul ediyoruz. Ancak biz sahâbeye hüsnü zann beslemek, onları bu çeşit rezilliklerden uzak tutmak ve onları yalancılıkla suçlamaktan geri durmakla yükümlüyüz. Bu hadisin başka anlamlara yorulmasına dair bütün yollar tıkanıdığı takdirde, râvilerin yalan söylediklerini kabul ederiz.”²³⁶

Hız. Ali hakkında kullanılan bir başka ifade²³⁷ için de Mâzerî'nin tavrı aynıdır. O, bu tip ifadeler hakkında, sîka râvilerden nakledilmiyorsa reddedilmesi, sîka râvilerden gelmesi durumunda ise te'vile başvurulması gerektiği görüşünü taşımaktadır. Ayrıca sahâbeden bazısının adâleti ile ilgili bu ifadelerin, onlara layık olmadığını, kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.²³⁸

Mâzerî'nin, sahâbeye yönelik bu tip ithamların ve onların güvenilirliklerini yıpratıcı ifadelerin kabul edilemez olduğuna dikkat çektiği gibi, ‘ismet’in sadece peygamberlere mahsus bir özellik olduğuna vurgu yapması, onun, sahâbenin hatadan ve gûnahtan korunmuş olmadığını, kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz rivâyetler, Mâzerî'nin adâlet sahibi olmak için taşınması gerekli gördüğü vasıflara sahip olan Hız. Ali gibi sahâbe hakkında varid olduğundan, Mâzerî'nin bu tepkiyi adâlet sahibi kabul ettiği sahabe için gösterdiği düşünülebilir. Buna göre bu vasıfları taşımayan kimselerin aynı kapsamda değerlendirilmesi uygun olmaz. Zira bu kimseler Mâzerî'nin sınırlarını çizdiği ‘âdalet sahibi sahabe’ tanımının dışına çıkmaktadır.

D. MÂZERÎ'NİN HADİS ŞERHİNDEKİ METODU

Mâzerî'nin *el-Mu'lim* de kullandığı metod, sened merkezli hadisçiliğin, yerini, metin merkezli hadisçiliğe bıraktığının bir göstergesidir. Nitekim Mâzerî'nin kitapta takip ettiği methoddan onun daha çok anlamaya ve fıkha yönelik tespit ve değerlendirmelerde bulunduğu, isnadla ilgili problemlere ise daha az yer verdiği

²³⁶ Nevevî, a.g.e., XII. 62; Mevlânâ, Şibli Nûmânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, (çev.Yusuf Karaca), İz yay., İstanbul, 2002, s.71; Mâzerî, a.g.e., III. 16, no:812.

²³⁷ Müslim, Fedâilu's-sahâbe 30, IV. 1870, no: 2404.

²³⁸ Mâzerî, a.g.e., III. 141, no:1107.

görülmektedir. İbn Haldûn'un, *el-Mu'lim'in* "hadis ilminin temellerini kapsadığı"na dair yorumlarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.²³⁹

Mu'lim'de hadisler baştan sona kadar şerhedilmeyip gerekli görülen yerlerde açıklamalar yapılmış, daha çok hadislerdeki ince manaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Fıkıhta Irakî anlayışa sahip olan Mâzerî'nin sistematik ve dirayet ağırlıklı hadis çalışmalarının da fıkıh sahasındaki bu tavrı ile paralel olduğu belirtilmiştir.²⁴⁰

Bu kısımda Mâzerî'nin hadislere yaklaşımı sened ve metin merkezli olarak ele alınacak, Mâzerî'nin hadisleri değerlendirirken takip ettiği metod tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Sened Tahlili

"Hadisin Hz. Peygamber'den son râviye kadar kimler tarafından, hangi yolla nakledildiğini gösteren rivayet silsilesi" şeklinde tanımlanan²⁴¹ "sened" in sağlamlığı, hadislerin kabul edilebilir olmasının temel şartlarından biridir. Hadis usûlü kaynaklarında seneddeki kusurlar, seneddeki kopukluk ve râvilerden kaynaklanan problemler olmak üzere iki yönlü ele alınmıştır.

Mâzerî'nin şerh metodunda, hadislerin senedleri ile ilgili değerlendirmelerinin sınırlı olduğu söylenebilir. Müslim'in mukaddimesinde ele aldığı bir konudan hareketle, "râviler hakkında cerh'in gıybet etmek manasına gelmediğini, rivâyetler çeliştiğinde daha adil olan kimsenin rivâyetinin esas alınması gerektiğini, adalet yönünden noksan bir rivâyetin daha adil olandan üstün tutulmasının caiz olmadığını"²⁴² belirtmesine rağmen Mâzerî'nin şerhinde cerh ve ta'dile dair her hangi bir çaba görmek oldukça güçtür.

İttisal ve râviden kaynaklanan problemleri araştırmak üzere, hadisin Müslim'in farklı nüshalarında hangi senedlerle ele alındığını karşılaştırmak, Mâzerî'nin sened tahlilinde takip ettiği ana metoddur denilebilir. Bu şekilde, ele aldığı hadisin kendince hangi nüshada doğru olarak kaydedildiğini bildiren Mâzerî,

²³⁹ Neyfer, a.g.m., s.130.

²⁴⁰ Kaya, a.g.m., s.194.

²⁴¹ Tedrîbu'r-Râvî, I. 63; Koçyiğit, Hadis İstılahları, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s.397; Karacabey, *Hattabi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s.153.

²⁴² Mâzerî, El-İmam Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer; *El-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, (thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer), 2.bsk, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1992, no:2, I. 182.

bunun yanında Müslim dışındaki kaynaklardan faydalanıp onlarla karşılaştırmalar yaparak doğru isnadı tespit etmeye de çalışır.

a. Hadisleri Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi

1) Seneddeki İttisal ile İlgili Değerlendirmeleri

Sened tetkiklerinde ağırlıklı olarak isnaddaki kopukluk üzerinde duran Mâzerî'nin, zaman zaman diğer hadis âlimlerinin eserlerine müracaat ederek, hadisin senedine dair hususlara dikkat çektiği görülmektedir. Ancak Mâzerî Müslim'de yer alan bütün isnadları teker teker ele almamıştır. Sadece senedinde problem gördüğü yerlerle ilgili değerlendirme yapmaktadır. İsnadla ilgili olarak en çok üzerinde durduğu husus ise isnadın munkatı' olması gibi senedde kopukluk meydana getiren kusurlardır.

Müslim'in, Sahih'inde isnadı maktu' olan on dört rivayete yer verdiğini belirterek bu rivayetleri tespit etmesi ve yeri geldiği zaman bu isnadlarla alakalı düşüncelerini zikretmesi, Mâzerî'nin bu konuya önem atfettiğini gösterir niteliktedir.

Hadis usûlüne dair kitaplarda da Müslim'in Sahih'inde on iki, on dört ya da on yedi kadar maktu' hadis bulunduğu belirtilmektedir. Ancak Müslim'in bunları münferit olarak değil, diğer müsned hadisleri teyid mahiyetinde mutâba'ât ve şevâhid olarak kullandığı bilgisi aktarılmaktadır.²⁴³

Söz konusu rivayetlerden biri Kitâbu's-Salât'ta zikredilen şu isnaddır: “Arkadaşımız, İsmâil, A'meş” senedi ile Ka'b b. Ucre hadisini nakletti (Sana bir hediye vereyim mi?...)²⁴⁴ Bu hadis İbn Mâhan nüshasında ve Cûlûdî'nin “İbrahim, Müslim, Muhammed b. Bekkâr, İsmâil b. Zekerîyya, 'Ameş"ten naklinde de böyle rivayet edilmiştir. Görüldüğü üzere diğer nüshalarda ortaya çıkan Muhammed b. Bekkâr Müslim tarafından atlanmıştır. Mâzerî seneddeki kopukluğun diğer nüshalarda düzeltildiğini bu şekilde tespit etmektedir.²⁴⁵

Mâzerî'nin ifadesine göre bazı âlimler Müslim'de geçen isnadı maktu' on dört hadisten biri olarak, Kitâbu'l-Fedâil'in son kısımlarında geçen şu hadisi

²⁴³ Tedrîbu'r-Râvi, II. 208; Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref; *el-Minhac fî Şerhi Sahih-i Müslim İbni'l-Haccac*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I. 18; Sezgin, Fuat; *Buhârî'nin Kaynakları*; Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s.139.

²⁴⁴ Müslim, Salât 66, I. 305.

²⁴⁵ Mâzerî, I. 265, no: 201.

göstermişlerdir. Müslim hadisi “Zühri, Salim ve Ebû Bekr b. Abdurrahman, o da İbn Ömer” kanalıyla aktarmıştır ki, İbn Ömer, Rasûlullah (a.s.)’ın yatsı namazını kıldığını, selam verdiği zaman kalktığını ve “siz bu geceyi biliyor musunuz?” dediğini belirtmiştir.²⁴⁶ Hadisin bir başka tarîkini ise “Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Ebu’l-Yemân, Şuayb ve “Abdurrahman b. Hâlid b. Mesâfir’den Leys b. Said, bu ikisi de Zührî’den Ma’mer isnadı ile” şeklinde zikretmiştir.²⁴⁷

Müslim’de sened ve metni ile birlikte alınan rivayet, Abdullah b. Ömer’in rivayetidir. Farklı bir isnadla gelmiş olan ikinci rivayet ise Ma’mer’de son bulmaktadır. Mâzerî’nin hadis ile ilgili değerlendirmesi ise, bir takım âlimlerin, Müslim’in bu hadisin senedini maktu’ olarak rivayet ettiği şeklindeki değerlendirmelerini aktarmakla sınırlıdır.

Müslim’de bulunan söz konusu maktu’ hadisler hakkında diğer hadis kaynaklarına müracaat eden Mâzerî, bir başka kaynakta aynı hadis ile ilgili ittisâlin söz konusu olması durumunda, buna dikkat çekerek adeta bu yönü ile Müslim’de bir eksiklik olmadığını ispata gayret etmektedir. Müslim, Kitâbu’l-Müsâkât’ta zikrettiği iki hadisten ilkinin; "حدثنا غير واحد من أصحابنا حدثني إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني أخي" “Dostlarımızdan bir çoğu, İsmâîl b. Ebi Üveys ve onun kardeşi” kanalıyla zikretmektedir.²⁴⁸ Hadisin muttasıl olarak Buhârî’nin bir tarîkinde yer aldığını ifade eden Mâzerî, Buhârî’nin hadisi doğrudan İsmâîl İbn Ebî Üveys kanalıyla zikrettiğini belirttikten sonra, Müslim’in de aynı şekilde Kitâbu’l-Hac’da ve Kitâbu’l-Cihâd’ın sonunda arada bir vasıta olmaksızın İsmâîl İbn Ebî Üveys’ten hadis naklettiğine dikkat çeker. Ayrıca Kitâbu’l-Liân ve Kitâbu’l-Fedâil’de Ahmed b. Yusuf el-Ezdî’nin, İsmâîl İbn Ebî Üveys’ten naklen hadis rivayet ettiğine işaret eder. Maktu’ olan diğer hadisin ise sadece senedini zikrederek yerini gösterir.²⁴⁹

Mâzerî’nin Müslim’de yer alan maktu’ hadislerle ilgili olarak, gerek Buhârî’deki ve Müslim’in kendi içindeki râvi ilişkilerini incelemesinden, gerekse Müslim’in farklı nüshalarını karşılaştırmasından, bu yönü ile Müslim’in eksikliğini giderme, onu tashih etme ve tamamlama yönünde bir çaba içerisine girdiği söylenebilir.

²⁴⁶ Müslim, Fedail 217, IV. 1965.

²⁴⁷ Mâzerî, III. 159, no:1164.

²⁴⁸ Müslim, Müsâkât 19, III. 1191, no: 1557.

²⁴⁹ Mâzerî, II. 183, no: 674.

Yine başka bir örnekte, Müslim'in, Abdullah b. Amr b. Haram'ın fazileti hakkında zikrettiği hadisin senedi; “*Muhammed b. Ahmed, Zekeriyya, Ubeydullah, Abdulkarim, Muhammed b. Münkedir ve Câbir*” şeklindedir. Cülûdî ve Kesâî nüshalarında da böyle rivayet edilmiştir. Ebu'l Âlâ b. Mâhan ise “*Abdulkarim, Muhammed b. Ali, Câbir*” isnadı ile yani Muhammed b. el-Münkedir yerine Muhammed b. Ali'yi (el- Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib) zikrederek rivayet etmiştir. Ebû Mes'ud ed-Dimeşkî ise Müslim gibi Muhammed b. el- Münkedir'in Câbir'den naklettiği isnadı tercih eder. Bazıları da demiştir ki: “Doğru olan budur.”²⁵⁰

Mâzerî Müslim'de geçen senedin muttasıl olup olmadığını sâir hadis âlimlerinden aktararak dikkatlere sunar. Örnek verecek olursak Müslim'in “*Ebu't-Tahir, İbn Vehb, Amr (İbnu'l-Hâris), İbn Şihâb, es-Sâib b. Yezîd, Abdullah b. Es-Sa'dî, Ömer b. el-Hattab*” kanalıyla naklettiği hadisin²⁵¹ isnadında *es-Sâib b. Yezîd ve Abdullah b. es-Sa'dî arasında bulunan Huveytîb b. Abdu'l-'Uzzâ'nın düşmesi ile inkıta' olduğunu bildiren Mâzerî, Nesâî'nin, es-Sâib b. Yezîd'in Abdullah b. es-Sa'dî'den hadis işitmediği, bunu rivayet edenin Huveytîb olduğu bilgisini aktarır. Ayrıca isnadda Huveytîb'ın düşürülmediği başka rivayetlerin olduğunu belirten Mâzerî, Ebu Ali b. es-Seken'in kitabında buna yer verdiğine işaret eder.*²⁵²

Burada zikri geçen ve ele almadığımız örneklerin göz önünde bulundurulması neticesinde Mâzerî'nin ittisâl ile ilgili değerlendirmelerinin, çoğunlukla nüshalar arasındaki farklılıkları belirtmek yönünde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Mâzerî isnad hakkında kendi görüşünü belirtmeye ihtiyaç bile hissetmeden, daha çok diğer muhaddislerin konu hakkındaki görüşlerini aktarmakla ya da isnad hakkında diğer nüshaların değerlendirmelerini aktarmakla yetinmektedir.²⁵³

2) Seneddeki Raviler ile İlgili Problemleri İncelemesi

Hadislerdeki bazı kelimeleri yanlış okumak suretiyle anlamının bozulması işleminin adı duruma göre tashif ya da tahrif olarak nitelenmektedir.²⁵⁴ Tashif

²⁵⁰ Mâzerî, III. 155, no:1145.

²⁵¹ Müslim, Zekât 111, II. 723.

²⁵² Mâzerî, II. 20, no:398; Ayrıca Huveytîb'ın isnaddan düşürülmediği diğer rivayetler için bkz.: Ahmed, II. 99 ve Beyhakî, Ahmed b. El-Huseyn b. Ali b. Musa Ebu Bekr; *Sünenü'l-Kubrâ*, Tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994, VI. 184, no: 11821.

²⁵³ Farklı örnek için bkz: Mâzerî, I. 234, no: 143.

²⁵⁴ Karacabey, *Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidietini Belirleme Yolları-*, s.185.

metinde olabileceği gibi isnadda da yer alabilir. İsnaddaki hatadan dolayı oluşan tashif, isnaddaki râvinin adının yanlış okunmasıdır. Gerçek kimlikleri tespit edilemeyen râviler hakkında araştırma imkânı da ortadan kalkacağından bu durumdaki râvilerin ‘meçhul’ duruma düşmesi ve dolayısıyla hadisin zayıf olarak nitelenmesi söz konusudur. Bu nedenle hadisin metin veya senedinde geçen kelimelerin yanlış okunması –tashifi-, hadis kritiği yapan kimselerin dikkat ettiği bir husustur.

Hadisin senedle ilgili sıhhatini, ittisal dışında, râvilerin kimliklerini tespit etme ve diğer âlimlerin râviler hakkındaki değerlendirmeleri yönü ile de araştıran Mâzerî’nin, kendisinin, râviler hakkında sınırlı bilgi verdiği görülmektedir. Bu, Mâzerî’nin, Müslim’in râvilerini cerh ve ta’dil yönünden değerlendirdiği şeklinde anlaşılmamalıdır. O daha çok diğer hadis âlimlerinin râviler hakkındaki görüşlerini zikretmekle yetinir.

Söz konusu tavrı ile ilgili Mâzerî, Müslim’de geçen “ ما من نبي بعثه الله في ”²⁵⁵ şeklindeki hadis hakkında, Ahmed b. Hanbel’in, hadisin senedinde geçen el-Hâris (yani İbn Fudayl) hakkında “ليس بمحفوظ الحديث”²⁵⁶ dediğini belirtmekle yetinmektedir.

Mâzerî, özellikle senedde yer alan râvilerin isimleri yahut farklı kelimelerle tashifleri, farklı nüshaları karşılaştırarak tashih etmeye çalışır. Böylece râvilerin kimliklerini tetkik ederek bir anlamda isnadın muttasıl olmasını göz önünde bulundurmuş ve Müslim’in ele aldığı isnadı tenkid ederek, ortaya çıkan farklı görüşlerden hangisinin daha tutarlı olduğunu tespit etmiş olur.²⁵⁷

Müslim’in, Tebük Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in namazları cem’ ettiğine dair rivayet edilen hadisin²⁵⁸ senedinde yer alan Amr b. Vasile Ebû’t-Tufeyl’in Amr değil, Ebû’t-Tufeyl Âmir olduğunu nisbeleri ile açıklamaya çalışan Mâzerî, Buhârî’nin Târîhu’l-Kebir’inde bu kişinin Âmir olduğuna dikkat çektiğini, Mu’cemu’l-Evsat ve Müslim’in Kitâbu’t-Temyîz’inde de Âmir şeklinde geçtiğini belirtir.²⁵⁹

²⁵⁵ Müslim, İman 80, I. 69.

²⁵⁶ Mazeri, I. 199, no:42.

²⁵⁷ Konu ile ilgili farklı bazı örnekler için bkz: Mâzerî, I. 254, no: 179; I. 265, hadis no:209.

²⁵⁸ Müslim, Salâtu’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ 53, I. 490.

²⁵⁹ Mâzerî, I.298, no:282.

Konu ile ilgili bir başka örnek ise “Teyemmüm” babında Müslim’in tahrir ettiği hadis ile ilgili Mâzerî’nin değerlendirmesidir:

“Leys b. Sa’d, Ca’fer b. Rabîa’dan, o İbn Hüzmü’den, o da İbn Abbas’ın mevlâsı Umeyr’den işittiğine göre, o diyordu ki: “*Ben ve Meymûne’nin mevlâsı Abdurrahman b. Yesar*, Ebu’l-Cehm’e gittiğimizde...” şeklinde tahrir ettiği hadis el-Culûdî, el-Kesâî ve İbn Mâhân nüshalarında da bu şekilde rivayet edilmiştir. Halbuki bu hatalıdır. Buhari şu şekilde rivayet etmiştir: “O, İbn Bükeyr’den, o Leys’ten rivayet ettiğine göre, şöyle demiştir: “Ben ve Abdullah b. Yesar gittik” şeklinde bir de ifade bulunmuştur. Mahfuz olan görüş de budur.²⁶⁰

Mâzerî, “Duhâ Namazı” babında Müslim’in Ebû Derdâ’dan naklettiği bir hadisin, Ebu’l-Âlâ nüshasında Ümmü Derdâ şeklinde²⁶¹, “Nafile Namazlar” babında Müslim’in Velid b. Ebu Hişam’dan naklettiği bir hadisin Ebu Abdullah el-Hazza’nın nüshasında sadece Velid b. Hişam’dan nakledildiğini²⁶², ancak buralarda Müslim’in zikrettiği senedin doğru olduğunu belirtir..

Aynı şekilde Müslim’in “Sabah Namazında Kıraat” babında ele aldığı bir hadisin²⁶³ senedinde Abdullah b. Amr b. el-Âs ismiyle yer alan kişinin İbnu’l-Âs olmadığını, Hicâz ehlinde Muhammed b. ‘İbâd’ın kendisinden hadis rivayet ettiği Abdullah b. Amr olduğunu belirtir.²⁶⁴

b. Sened Tahlilinde Önceki Otoritelerden Faydalanması

Mâzerî’nin hadislerin isnadları ile ilgili değerlendirmeler yaparken Kütüb-ü Sitte’nin yanında Dârekutnî (ö.385/ 995), Bezzar (ö.192/ 807), İbnu’s-Seken (ö.353/ 964), İmam Mâlik (ö.179/ 795), Ahmed b. Hanbel (ö.273/ 886) gibi diğer hadis âlimlerinin eserlerine başvurarak isnaddaki ittisal ve râvilerle alakalı problemleri bu eserler çerçevesinde halletmeye çalıştığı görülmektedir.

Konu ile ilgili örnek verilebilecek bir hadis Müslim’de, “Kitâbu’l-Cihâd ve’s-Siyer”de geçen Hayber Gazvesi ile ilgili bir rivayettir. Buna göre Müslim, hadisi, Ebû’t-Tâhir, İbn Vehb, Yunus, İbn Şihâb, Abdurrahman (İbn Vehb dışında İbn Abdullah b. Ka’b b. Mâlik’e nisbet etmiştir.) Seleme b. el-Ekva’ kanalıyla

²⁶⁰ Mâzerî, I.257, no: 184.

²⁶¹ Mâzerî, I.301, no:289.

²⁶² Mâzerî, I.301, no:290.

²⁶³ Müslim, Salât 163, I. 336.

²⁶⁴ Mâzerî, I.267, no:209.

zikretmiştir.²⁶⁵

Mâzerî, bazılarının, hadisin isnadında İbn Vehb'den ötürü bir vehmin olduğunu, ancak daha sonra Müslim'in bunu İbn Vehb dışında birine nispet ederek tashih ettiğini ifade ettiklerini belirtir. Dârekutnî'nin isnadla ilgili açıklamasının ise İbn Vehb ile el-Kâsım b. Mebrûr'un karıştığı yönünde olduğunu ve bunu doğru saydığını belirten Mâzerî, Kitâbu's-Sünen isimli eserinde Ebû Dâvud'un isnaddaki İbn Vehb'in vehm olduğu görüşünde olduğunu²⁶⁶ ifade eder. Nesâî'nin bu konudaki değerlendirmesinin doğru olduğunu²⁶⁷ zikrederek açıklamasını tamamlar.²⁶⁸

Bir diğer örnek ise Müslim'de geçen “*Muâviye'nin Muğîre b. Şu'be'ye, Rasûlullah'tan işittiği şeyleri kendisine yazmasını istediği*” hadistir.²⁶⁹

Müslim'in, İbn Avn, Ebû Saîd, Verrâd kanalı ile zikrettiği hadiste geçen Ebû Saîd'in isminin bazı isnadlarda yer almadığını bildiren Mâzerî, Ebû Saîd hakkında diğer hadis otoritelerinin görüşlerine başvurarak bu kişinin gerçekte kim olduğunu bu şekilde ortaya koymaya çalışır.

Buna göre Buhârî, Târîhu'l-Kebîr'inde hadisi şu isnadla vermiştir: “İshak, Hâlid, el-Cüreyrî, Abdu Rabbih, Verrâd”. Buhârî, Ebû Saîd'in Abdu Rabbih olduğunu belirtir ki, İbnu'l-Cârud da bu konuda Buhârî ile aynı görüştedir.

Abdu Rabbih ile ilgili Dârekutnî'nin değerlendirmesi ise, “Galiba bu Ebû Saîd'in ismi” şeklindedir. Söz konusu hadisi İbnu's-Seken'in, Musannaf'ında “Ebû Saîd ve Hz.Âişe'nin süt kardeşi olan Verrâd” kanalı ile naklettiğini bildiren Mâzerî, İbnu's-Seken'in bu konuda yanlış olduğunu, zira Hz. Âişe'nin süt kardeşinin aslında Ebû Saîd olduğunu ve Kûfeli olarak bilinen bu kişinin isminin Kesîr b. 'Ubeyd olduğunu ve Şamlı olduğunu belirtir. Ayrıca İbnu's-Seken'in, Abdullah b. Avn'ın bu ikisinden birlikte rivayet ettiği görüşünün de hatalı olduğuna dikkat çeker.

İbn Abdilber'in Ebû Saîd için “O, el-Hasan el-Basrî'dir” görüşünü muteber bulmayan Mâzerî, son olarak, kendi tercihinin Buhârî ve onun gibi düşünenlerden yana olduğunu ifade eder.²⁷⁰

Mâzerî hadislerin senedlerini tetkik etmek üzere başvurduğu temel hadis

²⁶⁵ Müslim, Cihâd ve's-Siyer 124, III. 1427.

²⁶⁶ Ebû Dâvud, Cihad 38, II. 24, no: 2538.

²⁶⁷ Nesâî, Cihad 29, VI. 30. no: 3150.

²⁶⁸ Mâzerî, III.33, no:871.

²⁶⁹ Müslim, Mesâcid ve Mevdu'u's-Salât 137, I. 414.

²⁷⁰ Mâzerî, I.283, no: 251.

kaynaklarının görüşlerine yer verirken, çoğunlukla kendi görüşünü belirtmeden, bu farklı görüşleri zikretmekle yetinmektedir.

Hız. Osman'ın Hız. Peygamber'in abdestini tarif ettiği hadisin²⁷¹ isnadı Müslim'de; Veki', Süfyan, Ebu'n-Nadr, Ebû Enes, Osman senedi ile geçmektedir. İsnadın Ebû'n-Nadr, Bısr b. Saîd ve Osman şeklinde olması gerektiğinden, Veki'in Ebû Enes'ten naklettiğine dair vehim bulunduğunu söyleyenlerin olduğunu ifade eden Mâzerî, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu belirtir. Yine Mâzerî'nin ifadesine göre Dârekutnî de Veki'in es-Sevrî'den naklini hatalı görmüştür. Ancak es-Sevrî'nin bazı ashabının es-Sevrî, Ebû'n-Nadr, Bısr b. Saîd ve Osman senedinin doğru olacağı kanaatini taşıdıklarını ifade eden Mâzerî kendi kanaatini belirtmez.²⁷²

c. İsnaddaki Tercih

Mâzerî, bazen de Müslim'in diğer nüshalarında yapılan isnadla ilgili hatalara atıfta bulunarak bu nüshalar arasında kendi tercihini ortaya koyar. Bu konu ile ilgili olarak "Mut'a Nikâhı" babında hadisin metnini zikretmeksizin, Hız. Peygamber'in mut'a'ya izin verdiğine dair hadisi Müslim'in şu isnadla verdiğini bildirir:

"Bize İbn Beşşar'dan, ona Muhammed b. Ca'fer'den, ona Şu'be'den, ona Amr b. Dînar'dan ulaştığına göre, Amr dedi ki: "Hasan b. Muhammed'den işittiğime göre o, Câbir b. Abdullah ve Seleme b. El-Veki'in söylediklerine göre, Rasûlullah'ın münâdisi şöyle söylemiştir..."²⁷³ Hadisin bir diğer varyantı ise "Bana Ümeyye b. Bistâm el-İşiy, Yezîd (yani İbn Zerîa), Ravh b. El-Kâsım, Amr b. Dînar, el-Hasan (yani İbn Muhammed)'dan rivayet edildiğine göre, Câbir ve Seleme b. El-Ekva da böyle rivayet ediyordu."²⁷⁴

Mâzerî, bazılarının görüşüne göre, Ebu'l-Âlâ nüshasında da senedin aynı şekilde bu iki isnadla nakledildiğini bildirir. Culûdî ve Kesâî nüshalarında ise Yezid b. Zer' isnadından, Amr b. Dînar ve Seleme b. el-Ekva' ve Câbir arasındaki el-Hasan b. Muhammed isnaddan düşmüştür. Bu kişinin isnaddan düşmesi vehmdir. Çünkü hadis "el-Hasan b. Muhammed, Câbir ve Seleme"den nakledilen bir hadistir. Şu'be'nin Amr b. Dînar'dan nakli de böyledir ki, Amr b. Dînar şöyle demiştir: "el-Hasan b. Muhammed'den işittiğime göre o, Câbir ve Seleme'den zikredilen şekilde rivayet etmiştir."²⁷⁵

²⁷¹ Müslim, Tahâret 9, I. 207.

²⁷² Mâzerî, I.233, no: 141.

²⁷³ Müslim Nikâh 13, II. 1022.

²⁷⁴ Müslim Nikâh 14, II. 1022.

²⁷⁵ Mâzerî, II.87, no:565.

Böylece Mâzerî hadisten el-Hasan b. Muhammed'in düşürülmesinin bir vehm olduğunu belirterek Cülûdî ve Kesâî nüshalarındaki bu eksiklik yüzünden tercihini Ebu'l-Âlâ nüshasından yana koymuştur. Görüşünü desteklemek için de Şu'be b. Amr b. Dînar rivayetini kullanmıştır.

Mâzerî'nin seneddeki tercihi sadece nüshalar arasında değil farklı hadis kitapları arasında da gerçekleşebilmektedir. Bu kınuda İbn Cüreyc'ten rivayet edilen ve içmek için kullanılan kapları konu edinen Kitâbu'l-Îman'daki bir hadisi²⁷⁶ zikredebiliriz. Hadisin isnadı Müslim'de şu şekilde geçmektedir:

ابن جريج قال أخبرني أبو قزعة أن أبا نضرة أخبره وحسنا أخبرهما أن أبا سعيد الخدري أخبره أن "أخبرهما" Metnini almaksızın rivayet ettiği hadisin isnadında geçen "أخبرهما" lafzındaki zamirin hangi râvilelere işaret ettiğini araştırmakla yola çıkan Mâzerî, bazı âlimlerin Müslim'de geçtiği şeklin zahirine aldanarak Ebû Nadra'nın, Ebû Kazea' ve el-Hasan'ın ikisine de haber verdiğini zannederek yanlışlıklarını belirtir. Mâzerî'ye göre doğru olan isnad İbnu's-Seken'in Musannaf'ında tahrir ettiği gibi olmalıdır. Buna göre İbnu's-Seken şu isnadla hadisi rivayet etmiştir:

عن ابن جريج أخبرني أبو قزعة أن أبا نضرة العبدي وحسنا أخبراه أن أبا سعيد أخبره

Bu isnadda İbn Cüreyc "أخبرهما" yerine "أخبراه" lafzını kullanarak zamiri sadece Ebû Nadra'ya tahsis ederek el-Hasan'ı isnaddan düşürmüştür. Mâzerî'ye göre buradaki el-Hasan, el-Hasan el-Basrîdir ki o, Ebû Saîd'den hadis işitmemiştir. İbnu's-Seken'in bu görüşünün doğru olduğunu savunan Mâzerî, el-Hasan'ın Saîd el-Hudrî ile mülâkî olmadığı ve ondan hadis işitmediği gerekçesi ile Ebu Mes'ud ed-Dimeşkî'nin Müslim'den aynı hadisi rivayet ederken el-Hasan'a isnadda yer vermediğini, isnadın Bezzar'ın Müsned'inde ise Ebû Kazea'nın, Ebû Nadr ve el-Hasan'dan haber aldığı şeklinde geçtiğini belirtirek kendi görüşünü desteklemek üzere diğer otoritelerin görüşlerinden faydalanır.²⁷⁷

Mâzerî'nin senedin Müslim'deki şekli ile doğru olmadığını tespit edip kendi tercihini gerekçeleri ile beraber ortaya koymasını bu konuda Müslim'e karşı eleştirel bir bakış açısı içerisinde olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak bu eksikliğin hadisin sıhhati ile ilgili hükme etkisinin ne olduğu konusunda Mâzerî'nin yine suskun kaldığı gözlemlenmektedir.

²⁷⁶ Müslim, Kitâbu'l-Îman 28, I. 48.

²⁷⁷ Mâzerî, I. 192, no:

Müslim'in Hz. Peygamber'in bazı kimselere hediye dağıtması ile ilgili²⁷⁸ İbn Ebî Ömer, Süfyan, ez-Zührî, Âmir b. Sa'd ve onun babası kanalı ile naklettiği hadis, Ebû Mes'ud ve Humeydî tarafından "İbn 'Uyeyne, Ma'mer, ez-Zührî" kanalıyla nakledildiği belirtilmektedir. Diğer taraftan hadisin Said b. Abdurrahman ve Muhammed b. es-Sabâh el-Cercerâî gibi kimseler tarafından; "Süfyan, Ma'mer, ez-Zührî" kanalıyla rivayet edildiğini ve bu şekilde Süfyan'dan gelen isnadın daha mahfuz olduğunu bildirerek Ali b. Ömer'in Kitâbu'l-İstidrâkât'ında bu isnadla ele aldığını belirtir.²⁷⁹ Böylece İbn 'Uyeyne'den gelen rivayet karşısında Süfyan'dan gelen isnadı tercih eder.

Mâzerî'nin isnad kritiği yaparken takip ettiği asıl metodun, Müslim'in nüshaları arasındaki farklılıkları karşılaştırmak olduğunu daha önce vurgulamıştık. Bugün elimizde matbu hadis kaynaklarının hemen hiçbirisinin müellif nüshasına dayanılarak basılmadığı, neredeyse tamamının orijinal nüshaların muahhar kopyalarına dayandığı ve bu nedenle bünyelerinde birçok problemi barındırdığı şeklindeki bir takım itirazlar²⁸⁰ göz önünde bulundurulduğunda, erken dönemlerde nüshalar arasındaki farklılıkların şârihler tarafından ele alınmasını önemli bir girişim olarak değerlendirebiliriz.

Burada zikrettiğimiz örnekler, Mâzerî'nin isnad kritiğinde özellikle üzerinde durduğu hususların neler olduğu bilgisini yansıtır niteliktedir. Buna göre Mâzerî daha çok hadisin ittisâli ile ilgili problemlerin çözümü için çaba sarfetmektedir. Râvileri cerh ve ta'dil yönünden değerlendirme uğraşından çok râviler hakkında kimlik araştırması yaparak senedeki ittisâl üzerinde duran Mâzerî, Müslim'in naklettiği isnadları onayladığı gibi, zaman zaman farklı hadis otoritelerinin kabul ettikleri isnadların daha tercih edilir olduğunu zikremekten de kaçınmamıştır.

2. Metin (Muhteva) Tahlili

Anlamaya konu olacak metinlerin ortaya konmasındaki ilk aşama metin inşasıdır. Buhâri ve Müslim gibi "Sahih" müelliflerinin de bir rivayetin farklı nakillerini eserlerinde ihmal etmemeleri, metin inşasının fiilî örnekleri sayılabilir.

²⁷⁸ Müslim, İman 236, I. 132.

²⁷⁹ Mâzerî, I. 216.

²⁸⁰ Kırbaçoğlu, M.Hayri; *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.262.

Ancak onların isnadlar içerisinde yalnızca kendi öngördükleri şartlara uygun düşen versiyonları kaydettikleri hatırdan uzak tutulmamalıdır.²⁸¹

Herhangi bir konudaki rivayetin farklı isnadlarının tamamını bir araya getirmek suretiyle metin inşâsı²⁸² tamamlandıktan sonra, bu metnin içeriğinin tahliline geçilmelidir. “Hadislere bütüncül olarak yaklaşımı” konusu anlatılırken Mâzerî’nin farklı isnadları bir araya getirmek gibi bir çabasının varolduğu üzerinde durulacaktır. Bir konuda gelen haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tespit işlemi denilen “metin tetkiki” veya “muhteva tahlili” hususuna Mâzerî’nin fazla önem vermediği söylenebilir. Ayrıca aşağıda râvi hataları ve ziyade ile ilgili vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi Mâzerî’nin muhtevâ tahlilinde daha çok durum tespiti yaptığı anlaşılmaktadır.

a. Râvi ve Müstensih Hataları

Hadislerin metinlerinde yer alan tashif, bazen benzer kelimelerin karışmasıyla, bazen hareke yanlışlıklarıyla yahut noktalı harflerin yanlış okunması ile ortaya çıkmaktadır. Bu tip hatalar râviden kaynaklanabileceği gibi istinsah işlemi sırasında da vuku bulmuş olabilir ve düzeltilmediğinde hadisin anlamının bozulmasına sebebiyet verebilir.

Mâzerî’nin muhteva ile ilgili değerlendirmelerinde râviden kaynaklanan bir takım kusurları tespit edip bunları farklı nüshaları karşılaştırarak ya da farklı kaynaklara müracaat ederek tashih ettiği görülmektedir.

Örneğin, “*Medine şehrinin Âir dağı ile Sevr dağı arası dokunulmaz bölgedir.*”²⁸³ şeklindeki rivâyet hakkında Mâzerî, bazı alimlerin hadiste geçen “Sevr dağı” ifadesini, râvinin hatası olarak değerlendirdiklerini ve gerekçe olarak da söz konusu dağın Mekke’de olmasını gösterdiklerini belirtir. Onlara göre burada doğrusu “Sevr” değil “Uhud dağı”dır. Ancak Mâzerî râvinin yanılıp yanılmaması hususunda her hangi bir yorum yapmadan doğrudan Müslim nüshalarına müracaat etmeyi tercih eder. Müslim’in bazı nüshalarında “إلى ثور” yerine “إلى كذا” ifadesinin

²⁸¹ a.e., s.209.

²⁸² Özafşar, M.Emin; *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.205.

²⁸³ Müslim, Itk 20, II. 1146, no: 1370.

geçtiğini belirten Mâzerî muhtemelen Medîne'de de sevr isminde bir mağara olduğunu bilmediğinden, hadisteki çelişkiyi bu şekilde izale etmeye çalışır.²⁸⁴

Mâzerî'nin söz konusu tavrını Hz. Peygamber (a.s.)'in bayram namazına katılan kadınlardan sadaka vermelerini istediği hadisle ilgili değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. Bu hadiste, *"Rasulûllah (a.s.)'ın kadınların yanına kadar geldiği ve onlara Mümtahine Sûresi onikinci ayeti kerimede sayılan özellikleri taşıyıp taşımadıklarını sorduğu ve sadece bir tek kadının buna cevap verdiği"* anlatılmaktadır.²⁸⁵

Mâzerî Müslim'de zikredilen hadisin kaydında bulunan "لا يدري حينئذ من هي" (O anda bu kadının kim olduğu bilinemiyordu) şeklindeki ibarenin aslında لا يدري

"حسن من هي" (Hasan bu kadının kim olduğunu bilemedi) olması gerektiğini ifade eder. Burada zikri geçen Hasan isnaddaki el-Hasan b. Müslim'dir. Nitekim diğer hadis kaynaklarında bu şekilde kaydedilmiştir. Dolayısıyla Mâzerî'ye göre buradaki "حسن" ifadesi yanlışlıkla "حينئذ" şeklinde yazılmıştır.²⁸⁶

H. Peygamber'in, sarımsak benzeri kokulu bitkileri yiyerek mescide gelmeyi nehyettiği hadislerle²⁸⁷ karşın, pişirildiğinde bu tür yeşilliklerin yenilebileceğini bildiren Müslim hadisinde²⁸⁸ yer alan "بقدر" kelimesinin kimilerince râvilerden kaynaklanan bir hata olarak değerlendirildiğini belirten Mâzerî'nin, kendisinin de bu görüşü tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre kelimenin doğrusu "بدر" olmalıdır. Nitekim Ebû Davud'un da²⁸⁹ bu şekliyle rivayet ettiğini aktaran Mâzerî "bedr" ifadesinin "tepsi" anlamına geldiğini ve dolunayın yuvarlak olmasına benzetilerek bu ifadenin kullanıldığını savunur. Ayrıca tepsi ile getirildiğinde pişmeme ihtimali olacağından Rasulûllah (a.s.)'in koku veren bu bitkileri bu haliyle yasakladığı kuvvetle muhtemel olur ki, bu da, pişirildiğinde mescide gelmekten nehyolunmadığına delalet eder.²⁹⁰

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi Mâzerî, Müslim'de yer alan tashifi kabullenmeyip farklı kaynaklarda yer alan doğru ifadeden yana tercihini ortaya

²⁸⁴ Mâzerî, II. 78, no:537.

²⁸⁵ Müslim, Salâtu'l-Iydeyn 1, II. 602, no:884.

²⁸⁶ Mâzerî, I. 320, no: 340.

²⁸⁷ Müslim, Mesâcid 68, 69, I. 393, no:561.

²⁸⁸ Müslim, Mesâcid 73, I. 394, no:564.

²⁸⁹ Ebû Davud, Et'ime 41, no:3822.

²⁹⁰ Mâzerî, I. 278, no:240.

koymaktadır. Bunun gibi diğer örneklerde de farklı âlimlerin görüşlerinden hareket ederek bu tür kusurları tespit ettiği görülmektedir.²⁹¹ Ancak Mâzerî bu hataların râviden ya da istinsah sırasında olup olmadığı hususunda açıklayıcı bir bilgi vermemektedir.

b. Ziyâde

Mâzerî'nin bir hadisin farklı tarîklerindeki ziyâdelere yaklaşımında nötr davrandığı görülmektedir:

*"Sizden iki kişi kavga edecek olursa, yüze vurmaktan kaçınınlar"*²⁹² şeklindeki yüze vurmaya yasaklayan hadis, kitaplarda muhtelif şekillerde yer alır. Burada "Birbirinizle kavga ederken" dendiği halde, başka rivayetlerde "kölenizi döverseniz...", "hizmetçinizi döverseniz...", "biriniz kardeşiyle dövüşürse...", "...yüze tokat vurmasın", "...yüze vurmaktan sakınsın" gibi ifadelerle yer verilmiştir. Dövüşmek قَاتَلَ ile ifade edilmiştir. Dövmek ضَرَبَ ile ifade edilmiştir. Bazı şârihler قَاتَلَ tabirini de ضَرَبَ gibi anlamak gereğine dikkat çekerler.

Burada ister dövüşmek, ister dövmek olsun, her halükârda "yüze vurmaktan sakınmak" emredilmektedir. Başka hadisler nazar-ı dikkate alınınca ister "hadd", ister "ta'zir" ve isterse "te'dib" maksadıyla olsun, bütün vurmalarda yüzden sakınmak esastır. Konu ile ilgili bir hadis şöyledir: اِرْمُوا وَاتَّقُوا الْوَجْهَ "(Zina yapanlara) taş atın, ancak yüze atmaktan kaçının."²⁹³

Bu makul, güzel bir açıklama ise de, bizzat rivayetlerde başka bir sebep gösterilmektedir: Müslim'in bir rivayetine göre, فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ "...zira Cenab-ı Hakk Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı." Burada "kendi" diye tercüme ettiğimiz zamir kime delalet ediyor. Bu noktada ihtilâf edilmiştir. Çoğunluğa göre bu, dövüleni gösterir. Bu durumda mana şöyle olur: "Kölenin yüzüne vurmayın, zira Allah Âdem'i onun sûretinde yaratmıştır." Bazı âlimler bu zamirle Allah'ın kastedildiğini söylemiştir. Delilleri de, hadisin bazı vechinde "...Allah Âdem'i Rahmân sûretinde yaratmıştır" denmiş olmasıdır. Bu te'vile göre mana şöyle olur: "Kölenin yüzüne vurmayın, zira Allah, Âdem'i, Rahmân sureti üzere yaratmıştır."

Bu te'vilde Allah'ı mahlûkata benzetme söz konusu olacağı için, bazı âlimler, bu vechin sahih olmadığına hükmederek te'vili reddederler. Mâzerî:

²⁹¹ Farklı örnekler için bkz: Mâzerî, a.g.e., I. 252, no:172; I. 297, no:279; I. 325, no:357.

²⁹² Müslim, Birr Ve's-Sıla Ve'l-Âdâb 115, IV. 2016.

²⁹³ Ebû Dâvud, Hudûd 25, no:4444, II.557.

"Bu ziyâdenin sıhhatine hükmedilecek olsa, manayı: 'Allah, Âdem'i, kendisine layık bir şekilde yaratmıştır' diye te'vil gerekir" demiştir.²⁹⁴

Mâzerî'nin söz konusu tavrı ile ilgili Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği istis'a²⁹⁵ hadisi hakkında yaptığı yorumlar da, onun bu konudaki görüşlerini yansıtır niteliktedir.

Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Kim bir köle üzerindeki hissesini azat ederse, eğer o kimsenin malı varsa (geri kalan hisseyi de) malından ödeyip tamamen hürriyetine kavuşturur. Ancak kendisinin malı yoksa köle zahmet verilmeden çalıştırılır."*²⁹⁶

Mâzerî, İmam Mâlik'in hadisin İbn Ömer'den gelen rivayetine²⁹⁷ dayanarak, istis'ayı nefyettiğini, Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda Ebû Hureyre tarîkini esas aldığını belirttikten sonra bazı dostlarının istis'ayı Katâde'nin ziyâdesi olarak değerlendirdiklerini ve bazı râvilerin bunu karıştırarak hadise izafe ettikleri görüşünde olduklarını belirtir. İbnu'l-Münzir (ö.318/930)'in ise bu görüşü zikrederek hadisin senedindeki bazı râvilerin "Katâde'nin fetvâsı bu şekilde idi" şeklinde ifadelerinin bulunduğunu ve muhtemelen bu beyanın istis'a ile ilgili olduğunu söylediklerini belirtir.²⁹⁸

Görüldüğü gibi Mâzerî hadisin, muhtevâyâ yönelik etkisi yönü ile 'ziyâde' hakkında net bir tavır ortaya koymamaktadır. Ziyadenin varolduğu kabul edildiğinde te'vil ederek problemi çözümleme yolunu tercih eden Mâzerî'nin hadiste yapılan ziyâdenin sıhhati ile ilgili yorum yapmadığı ve bu konuda eleştirel bir yaklaşım ortaya koymadığı görülmektedir.

c. Mânâ ile Rivâyet

Hadisin manası bozulmamak şartıyla, Hz. Peygamber (a.s.)'in kullandığı lafızdan farklı lafızlarla ifade edilerek rivâyet edilmesi, demek olan mânâ ile rivâyet hususu hadislerin güvenilirliğini etkilediğinden tartışmalı bir konu olarak değerlendirilmektedir. Râvilerin kullandığı lafızların Hz. Peygamber (a.s.)'in bir hadis ile anlatmayı amaçladığı hususu tam olarak ifade etmemesi ihtimali söz konusu

²⁹⁴ Mâzerî, III. 169, no: 1196.

²⁹⁵ İstis'a: Azad olması için diğer ortağın hissesini kazanmak üzere kölenin çalıştırılması.

²⁹⁶ Müslim, Itk 3, II. 1140, no:1503 ; Kocaer, Abdullah Feyzi; *Sahih-i Müslim*, Hüner yay., İstanbul 2005, I. 570.

²⁹⁷ Müslim, Itk 1, II. 1139, no:1501.

²⁹⁸ Mâzerî, II. 145, no:278.

olmaktadır. Bu nedenle mana ile rivayet hususunun caiz olup olmadığı hakkında farklı düşünceler serdedilmiştir.

Mâzerî'nin mana ile rivayete cevaz verdiğini, köle üzerindeki hissenin azat edilmesi ile ilgili hadis²⁹⁹ hakkındaki açıklamalarında görmemiz mümkündür. Buna göre bazı rivâyetlerde yer alan "الاستسعاء في القيمة"³⁰⁰ ifadesi Mâzerî'nin ifadesine göre kimilerince râvilerin mana ile rivâyeti sonucu nakledilmiş olabilir. Buna göre râvi, "الاستسعاء في النسيب"³⁰¹ ifadesini duyduğunda bunu kendi anladığı şekliyle "kıymeti" diye ifade etmiş olmalıdır. Mâzerî tam burada konu ile ilgili kendi düşüncelerini zikrederek mana ile rivâyet konusuna yaklaşımını ortaya koyar:

"Bana göre bu, râvilerle karşı sû-i zanna neden olacağından ve hadislerin çoğu hakkında şüpheye sebebiyet vereceğinden, itimat edilemeyecek bir görüştür"³⁰²

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Mâzerî biraz da savunmacı bir üslûpla râvilerin mana ile rivayetlerine şüphe ile bakmanın bütün hadislerin güvenilirlikleri hakkında bir endişeye kapı aralayacağını belirtirken, aslında mana ile rivâyetin caiz olabileceği görüşünü dile getirmektedir.

Mâzerî'nin muhtevaya yönelik değerlendirmeleri, onun bu hususta eleştirel bir tutum içerisinde olmadığı izlenimini vermektedir. Zaten şerhinin geneli ile kıyaslandığında bu konuda ortaya koyduğu düşünceleri oldukça sınırlıdır. Ayrıca muhtevaya yönelik tespitlerinde Mâzerî'nin, şerhinde takip ettiği genel tavrı koruyarak, konu ile ilgili kendi fikirlerini beyan etmediği görülmektedir. Buna karşın muhtevaya yönelik açıklamaları ya farklı nüshaların karşılaştırılması yahut da bu konuda fikir beyan eden âlimlerin tespitlerini açıklamak şeklinde cereyan etmiştir.

3. Hadisleri Şerh Ederken Kullandığı Yöntem

Hadislerin sübûtu ve sahihliği probleminin yanında delâlet probleminin bulunduğu bir gerçektir. Hz. Peygamber'in sarf ettiği bir sözün farklı lâfızlarla nakledilmesi, her bir râvinin lafzen değil, mana ile rivâyet etmesi, şifâhî rivâyetlerin yazılı metinlere dönüşmesi, şifâhî rivâyetlerin bir

²⁹⁹ Müslim, Itk 1, II.1139, no:1501.

³⁰⁰ Kölenin, kıymetini ödeyebilecek kadar çalıştırılması.

³⁰¹ Ortak olarak sahip oldukları bir köle üzerindeki hakkını azad eden kimsenin, eğer diğer ortakların payını da alıp köleyi tümünden hürriyetine kavuşturacak kadar parası yoksa, bu kişinin, köledeki payı dışındaki kısmı ödemek üzere kölenin çalıştırılmasıdır.

³⁰² Mâzerî, II. 145, no:652.

kısımının yazı ile tespiti gecikmesi gibi nedenlerle oluşan bu problem, hadisleri anlamak üzere müstakil bir yöntem ihtiyacı duyulduğunu göstermektedir.³⁰³

Hiz. Peygamber'in sünnetini ve hadislerini doğru anlamak adına oluşturulan şerh edebiyatı ve ortaya çıkan diğer ilim dallarının bu çabalarının takdire şâyân olduğunu, ancak, günümüz problemlerini halletmek üzere hadisleri anlama hususunda yeterli olmadıkları tespitlerini daha önce nakletmiştik.

Şârihlerimizin bir rivayetin farklı tarîklerini bir araya getirme gayreti bu konuda yeterli olmadığına göre, hadislerin bütüncül olarak değerlendirilmesi için gerek tek tek, her bir hadisin diğer hadisler içerisindeki bütünlüğünü ve aynı hadisin farklı versiyonları ile ilişkisini araştırmak, gerekse ele alınan hadisleri metin tenkidi yöntemi ile birleştirmek³⁰⁴ takip edilmesi gereken ilk yoldur. Bundan sonraki adım ise metin dışı unsurlarla, yani metnin bize vermediği, ancak metne vücut veren, metnin kime, niçin ve nasıl, hangi sebeple söylendiği, metnin sosyo-kültürel çevresi, tarihsel ve toplumsal bağlamı hakkında ciddi araştırmalar yapmak olmalıdır.³⁰⁵

Ayrıca hadislerin söyleniş sebeplerini araştırmak, ihtilâf görülen hadisler arasındaki ihtilâfları farklı yöntemlerle kaldırmaya çalışmak, hadisteki mana, amaç ve gayeleri tespit etmek gibi unsurlar da, hadisleri doğru değerlendirme açısından yol işaretleri konumunda olan hususlardandır.

Biz bu bölümde Müslim'in ilk şârihi olarak değerlendirilen Mâzerî'nin hadisleri değerlendirirken takip ettiği metodun, az önce bahsi geçen unsurların hangilerine, hangi oranda uyduğunu ve Mâzerî'nin şerh metodunda ağırlıklı olarak başvurduğu hususların neler olduğunu, tespit etmeye çalışacağız.

a. Hadislerdeki Mânânın Tespiti

Şerhlerimiz, gerek anlama yöntemi olarak, gerek hacim olarak ve gerekse ihtiva ettikleri malzeme bakımından farklılık arzetsede, şârihlerimiz hadisleri tahlil etmek üzere birçok konuda ittifak etmişlerdir. Dil ve gramer açısından tahlil ve hadislerde bulunan müşkil manaları tavzih etmek gibi hususlar da bunlardandır.³⁰⁶

³⁰³ Görmez, Mehmet; “*Hadislerde Delâlet Sorunu*” Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, Ankara, 2002, s.227, 78,79.

³⁰⁴ Görmez, a.g.m., s.232; Sancaklı, a.g.m., s.318.

³⁰⁵ Görmez, a.g.m., s.232.

³⁰⁶ Görmez, a.g.e., s. 78-79.

Lafzî manayı tespit etmek üzere ayet, hadis ve şiirler gibi farklı argümanlar kullanarak lafızlar için bir anlam çerçevesi oluşturmak ve bu çerçeve içerisinde hadislerin anlamlarını tespit etmek, Müslim’i şerh ederken Mâzerî’nin öncelikle üzerinde durduğu husustur denilebilir. Zira kelimelerin gerçek anlamları ancak bunlarla ilişkisi ve yakınlığı bulunan öteki kavramlarla birlikte, bir alan içinde düşünüldükleri takdirde belli olur.³⁰⁷

Bunu yaparken Mâzerî’nin Arapça gramer kâidelerinden, kelimelerin semantik tahlillerine varıncaya kadar birçok argüman kullandığı görülmektedir. Mâzerî’nin özellikle lafızların anlaşılması hususuna önem verdiğini, hadisleri şerh ederken kullandığı satır arası ifadelerden çıkarmak mümkündür. Nitekim fıkıhta söz sahibi bir “imam” olan Mâzerî, sahabenin Hz. Peygamber’in kullandığı harf-i cerlere bile dikkat etmelerini, onların anlayışlarındaki genişliğin ve lafızlara verdikleri önemin bir ifadesi olarak değerlendirmektedir.³⁰⁸

Bu anlamda Mâzerî’nin hadisleri doğru anlamak üzere öncelikle lafzî manaları tespit etmeye yönelmesi, kendinden önce ortaya konulmuş bu çabanın devamı niteliğinde algılanabilir. Ancak Mâzerî, hadislerin lafzî manalarını açıklamanın yanında, mana ve muhtevâ ile ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Bu yönüyle onun çalışması Garîbu’l-Hadis çalışmalarından farklı olarak h. IV. asırdan sonra yaygınlaşmaya başlayan ve “şerh dönemi” olarak isimlendirilen eserler içerisinde mütâlâa edilebilir.

El-Mu’lim’in tahkikçisi Neyfer’in de ifade ettiği gibi Mâzerî, anlaşılması zor, çetrefilli lafızları ustalıkla çözmeye çalışan, özellikle aklın kavramakta zorlandığı yerlerde mesâî harcayan bir şârihtir. Kendinden önce yapılmış Garîbu’l-Hadis’e dair çalışmalardan, önde gelen dilcilerin değerlendirmelerinden hareketle hadiste geçen kapalı kelimelerin ve cümlelerin lafzî manalarını, diğer hadislerdeki kullanımları ile bir bütünlük arz edecek şekilde, muhtemel çok anlamlılığı ortadan kaldırmak üzere tahlil etmeye çalışan Mâzerî, bununla da yetinmeyerek kelimelerin Kur’ân-ı Kerim ve şiirler bağlamında hangi anlamlarda kullanıldığını tespit ederek bir anlam çerçevesi oluşturmak için çaba sarfetmiştir.

³⁰⁷ Görmez, a.g.e., s.116.

³⁰⁸ Mâzerî, II. 25, no:411.

Bu bölümde Mâzerî'nin hadislerde geçen garîb ve kapalı kelimelerin manalarını açıklamak üzere kullandığı, bahsettiğimiz argümanları ele almaya çalışacağız.

1) Garîb Kelimeleri Açıklaması

İslam'ın daha ilk dönemlerde başlayan fetih hareketleri ile birlikte farklı kültür ve coğrafyalarla tanışması, kültürün taşıyıcısı olan “dil”i direkt olarak etkilemiştir. Kelime ve kavramların bu nedenle anlamlarının genişlemesiyle, anlam kaymalarının ortaya çıkmasına paralel olarak Kur’ân ve hadislerdeki kimi kelime ve kavramların anlaşılama problemi baş göstermiştir.

Selef uleması, Kur’ân ve Hadis’te karşılaştıkları garîb kelimeleri anlayabilmek için Hz. Peygamber veya sahabesine başvurma şansına sahip değillerdi. Bu nedenle Arap kelimelerine ve şairlerine müracaat ederek söz konusu kavramları tanımlamak için Garîbu’l-Hadis bir ilim dalı haline getirilmiştir. Özellikle dil ilimleri ile iştigal eden bir takım dilcilerin çabaları sonucunda hicrî III. asrın başlarından itibaren Garîbu’l-Hadis ilmine dair edebiyat teşekkül etmeye başlamıştır.³⁰⁹ Böylece bu tarihten itibaren hadislerin anlaşılması ile ilgili fikir belirtip eser ortaya koyan, hadisin fıkhi ile iştigal eden âlimler söz konusu dilcilerin eserlerine müracaat etmişlerdir.

Mâzerî de özellikle Fıkhu’l-Hadis’e önem verdiği el-Mu’lim’de, hadislerde geçen kapalı kelimeleri izah ederken, üzerinde durulmasını gerekli gördüğü kelimeleri el-Herevî (ö.401/ 1011), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö.224/ 838), Abdulmelik b. Kureyb el-Esmâî (ö.216/ 831), İbn Kuteybe (ö.276/ 889) gibi dilcilerin bu konudaki değerlendirmelerine başvurarak izah etmeye çalışır, veya kelime ile ilgili kendi değerlendirmesini zikreder.

Mâzerî'nin kelimeler arasında yazı ve anlam benzerliği olduğunda hadiste yer alan kelimenin doğru anlaşılması için kelime tahliline başvurduğu görülmektedir. Örneğin “*انا برىء من الصالقة والحالقة والشاقة*” , “Feryat çığlıkları atan, saçını başını yolan, elbisesini yırtan kadından uzağım”³¹⁰ hadisini izah ederken Mâzerî, ilk olarak Ebû Ubeyd’in görüşüne başvurur. Buna göre Ebû Ubeyd, “*الصالقة*” kelimesinin “ص” veya “س” ile yazılabildiğini ve “*السليق*” kelimesinin

³⁰⁹ Özpınar, Ömer; *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s.428.

³¹⁰ Müslim, İman 167, I. 100, no: 104

“yüksek ses” manasına geldiğini belirtir. Herevî ise aynı kelime hakkında “musibetler karşısında sesini yükselten” manasına geldiğini belirtir. “الحالقة” ise “musibetler karşısında saçını kısaltan” manasına gelmektedir. Bunun dışında bazıları ise “الشاقة” kelimesinin “musibet halinde elbisesini paralamak” manasına geldiğini belirtir.³¹¹

Şârihimiz bu örnekte olduğu gibi bazı yerlerde yorum yapmaksızın sadece dilcilerin kelime ile ilgili değerlendirmelerini zikretmektedir. Böylece başlı başına söylendiğinde anlaşılması güç olan hadisteki kapalı kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit ederek bir anlam çerçevesi oluşturmaya gayret etmektedir.

2) Ayetlerden Faydalanması

Hadislerde geçen kelimelerde kastedilen anlamı yakalamak üzere âyet, hadis ve şiirlerin şâhitliğine başvurmayı ihmal etmeyen Mâzerî, böylece lafzî mânâdan faydalanarak âyet ve hadisler arasındaki muhtevâ fark ve uyumuna dikkatleri çeker. Bunu, daha çok görüşlerine başvurduğu dilciler aracılığı ile gerçekleştirir. Mesela, Abdullah b. Mes'ud (r. a)'dan rivayet edilen “*Seni yarattığı halde Allah'a (cc) ortak koşman, seninle beraber yemek yemesinden endişelenerek çocuğunu öldürmen, komşunun hanımı ile zina etmen, ana-babaya asî olman büyük günahlardandır*”³¹² hadisinde bulunan “ندأ” kelimesini açıklarken bu yöneme başvurduğunu görüyoruz.

Kelimeyi izah etmek için Kur'ân-ı Kerim'in hakemliğine başvuran Mâzerî'ye göre, Bakara Sûresi 22. ayette geçen “فلا تجعلوا لله أنداداً” yani “Allah'a ortak koşmayın” ifadesindeki “أنداد” kelimesi de hadiste zikredilen “ندأ” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber(a.s)'in “*Seninle beraber yemek yemesinden endişelenerek çocuğunu öldürmen*” ifadesinin de Kur'ân'da iki farklı ayette “و لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق”³¹³ ve “من إملاق”³¹⁴ şeklinde yerlerinin bulunduğunu belirterek, “من إملاق” tâbirindeki hitabın fakirlere, “خشية إملاق” ifadesindeki hitabın ise zenginlere olduğunu zikreder. Hadisteki mananın ise daha çok zenginlere hitab eden ayetle benzeştiğinin altını çizer.³¹⁵

³¹¹ Mâzerî, I. 204, no:55.

³¹² Müslim, İman 141, I. 90, no:86.

³¹³ 17. İsrâ, 31.

³¹⁴ 6. En'am, 151.

³¹⁵ Mâzerî, I. 202, no:50.

Bunun gibi “*Kim bu dünyada ipek giyerse ahirette ondan payı yoktur*”³¹⁶ hadisinde geçen “*لا خلاق له*” ibaresinin manasının kapalı olduğu düşüncesiyle, “*الخلاق*” kelimesi, hayır olan şeyden bolca nasiplenmeyi ifade eder” izâhından sonra, “Kur’ân-ı Kerimde geçen “*فاستمتوا بخلقهم*”³¹⁷ (paylarına düşenden faydalandılar) ve “*اولئك لا خلاق لهم في الآخرة*”³¹⁸ (işte bunların ahirette payı yoktur) ayetleri ile açıklamaya çalışır.³¹⁹

Yine köle üzerindeki hissenin azat edilmesi ile ilgili hadiste³²⁰ geçen “*من*” “*اعتق شقصاً له في عبد*” “Kim bir köle üzerindeki hissesini azat ederse” ifadesindeki “*شقصاً*” kelimesinin “nasib” manasına geldiğini, hadisin diğer varyantında bu kelimenin yerine kullanılan “*شرك*” sözcüğünün de aynı manayı karşıladığını belirtip “şirk” kelimesinin Kur’ân’daki kullanımına dikkatleri çeker. Buna göre Kur’ân’da “*جعلاً له شركاً فيما آتاهما*” “*Kendilerine verdiği (bu çocuk) hakkında Allah’a ortak koşular*”³²¹ ayetindeki gibi “şerîk” manasında değil de, “*و ما لهم فيهما من شرك*”³²² “*Onların buralarda hiçbir ortaklığı (hissesi) yoktur*” ayetindeki mana ile kullanıldığını belirtir. Ve yine aynı kelimeyi açıklamak üzere Mu’az hadisine başvurur: “*Mu’az hadisindeki “أجاز بين أهل اليمن الشرك” şirk kelimesinden kastedilen mana da, topraktaki paylaşımdır.*”³²³

3) Hadislerden Faydalanması

Mâzerî’nin hadislerde geçen kelimelerin lafzî manalarını tespit için başvurduğu bir diğer kaynak ise, gerek Müslim’in Sahih’inde gerekse diğer hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlerdir.

“*Kim kardeşine kâfir derse, bu söz nedeniyle küfür, muhakkak ikisinden birine geri döner*”³²⁴ hadisindeki mananın muhtemelen, “bir kimsenin kâfir olmasını isteme”yi kastettiğini ve hadisin bu şekilde anlaşıldığında, günahlardan dolayı kişinin küfre girmesine huccet sayılamayacağını belirttikten sonra hadiste

³¹⁶ Müslim, Libas ve’z-Zîne 7, III. 1638, no:2068.

³¹⁷ 9. Tevbe, 69.

³¹⁸ 3. Al-i İmran, 77.

³¹⁹ Mâzerî, III. 76, no: 975.

³²⁰ Müslim, İtk 3, II. 1140, no: 1503.

³²¹ 7. Araf, 190 (Na’fi kıraati ile).

³²² 34. Sebe, 22.

³²³ Mazeri, II. 146, no:652; Ayrıca bu konudaki farklı örnek için bkz: Mâzerî, I. 207, no: 66.

³²⁴ Müslim, İman 111, I. 79., no: 60.

geçen “باء بها” ifadesinden asıl kastedilenin ise “küfür isnadında bulunan, eğer yalan söylüyorsa, bu yalanı sebebi ile meydana gelen günah neticesinde (küfrü kendine) geri döner” olmalıdır. Mâzerî bu manayı temellendirmek üzere Hz. Peygamber’in “أقرُّ بها “ أبوء “ kelimesi “أبوء بنعمتك على” “tasdikliyorum, kabul ediyorum” veya “الزَّمَهَا نَفْسِي” “kendim için zorunlu addediyorum” anlamlarını taşımaktadır. İbnu Zemenîn de³²⁵ “باء” kelimesinin dönmek manasına geldiğini ve sadece “şer” ifade eden durumlarda kullanıldığını belirtmektedir.³²⁶ O halde Mâzerî’nin tüm bu açıklamalarına göre hadisin manası “Kim kardeşine kâfir derse (ve eğer yalan söylüyorsa bu yalanından dolayı meydana gelen) günahı sebebiyle (küfür) kendisine zorunlu hale gelir (o küfrü kabul eder)” olmalıdır.

“Feryat çığlıkları atan, saçını başını yolan, elbisesini yırtan kadından uzağım”³²⁷ hadisindeki “الشَّاقَّةُ” kelimesinin kimilerince “musibet halinde elbisesini paralamak” şeklinde anlaşıldığını belirtip, bu anlamı Hz. Peygamber(a.s)’in “ليس منا” sözünü ile desteklemesi³²⁸, Hz İsa’nın âdil bir hakem olarak ineceğine dair hadiste³²⁹ geçen “مَقْسُطًا” kelimesini, “إذا حكموا عدلوا وإذا قسموا أفسطوا”³³⁰ “Hakemlik yaptıklarında adil olurlar, paylaştıkları zaman da adil davranırlar” hadisi ile ilgili açıklaması, farklı hadis kaynaklarından faydalanarak lafızları anlamak üzere bir anlam çerçevesi kurmaya çalıştığına dair örneklerdir.³³¹

4) Şiirlerden Faydalanması

Lafzî manayı açıklamak için Mâzerî’nin kullandığı bir diğer yöntem ise şiirlere başvurmasıdır. Hadiste geçen kelimedenden ne anlaşılması gerektiğini belirttikten sonra bu görüşünü, aynı kelimenin delil olarak getirdiği şiirde kullanıldığı mâna ile destekler. Örneğin “تَعِين صَانِعاً او تصنع لأخرق”, “Sanatkâra

³²⁵ Fâkih, Muhaddis ve Müfessir olan Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Zemenîn el-Kurtubî hicrî 399 senesinde vefât etmiştir. Tefsiri ve Kitâbu’l-Ahkâm’ı vardır. Bkz: İbn Ferhûn, a.g.e., II. 232; Mahlûf, a.g.e., s.101.

³²⁶ Mâzerî, I. 198, no: 40.

³²⁷ Müslim, İman 167, I. 100, no: 104.

³²⁸ Mâzerî, I.204, no:55.

³²⁹ Müslim, İman 242, I. 135, no:155.

³³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Kahire, IV. 396; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu’l-Musannef*, (tahkik: Kemal Yusuf el-Hut), Riyat 1409, VII. 526, no: 37719;

³³¹ Mazeri, I.215, no:81.

yardım edersin ya da elinden iş gelmeyenin işini yaparsın” hadisindeki³³² “الأخرق” kelimesinin burada herhangi bir zanaatı olmayan manasına geldiğini belirtir. Böyle bir kişiye “رجل أخرق” “beceriksiz adam” ya da “امراة خرقاء” “beceriksiz kadın” dendiğini; mâhir ve zanaatkâr ise bu adama “رجل صنع”, kadına ise “امراة صناع” tabirlerinin kullanıldığını belirttikten sonra, bu manayı ifade eder nitelikte Ebû Zueyb’in şu şiirini delil getirir:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع
صناع با شفاقها حصان بشكرها جواد بقوت البطن والعرق زاهر

333

Bir diğer örnekte ise Mâzerî, Hz. Peygamber (a.s.)’in yaşlanıp ağırlaştığında namazları çoğunlukla oturarak kıldığını haber veren rivâyette³³⁴ geçen “بَدَن” kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamak üzere önce Ebû Ubeyd’in görüşüne başvurmaktadır. Buna göre bir kimse yaşlandığında “بَدَن الرجل” denir. Ebû Ubeyd bu manaya delil olarak şu şiiri zikreder:

"و كنت خلت الشيب والتبدينا والهَمَّ ممَّا يذهل القرينا"

“Yakınlardan ayıran yaşlılığımla Üzüntüm ve ihtiyarlığımla başbaşa kaldım.”

Ebû Ubeyd’in burada “بَدَن” nin (yaşlanmak) “بَدَن” (aşırı kilo almak) yerine kullanımının Hz. Peygamber (a.s.)’in sıfatına yakışmayacağından kabul edilemeyeceğini belirtirken Mâzerî bu konuda suskunluğunu koruyarak yorum yapmaksızın Hz. Âiye’den rivâyet edilen bir başka hadiste ‘yaşlanıp, şişmanladığında...’ ifadesinin geçtiğini zikreder.³³⁵

5) Semantik Tahlile Başvurması

Mâzerî’nin kelimelerin manalarını açıklamak için birçok yerde semantik tahlile başvurduğu görülür. “الدِّينُ النَّصِيحَةُ” hadisinde³³⁶ geçen “نصح” kelimesinin anlamını netleştirmek üzere kelimenin kökenini araştıran Mâzerî, “النَّصِيحَةُ” kelimesi’nin, “peteği sıkıp balın özünü aldım”(نصحت العسل) cümlesindeki “Na-sa-ha” kelimesinden ya da, bayan terzi manasına gelen “النصح” kelimesinden türemiş olabileceğini belirtir. Dikiş iğnesine “المنصحة”, dikiş yapılan ipe “النصاح”, erkek

³³² Müslim, İman 136, I. 89, no:84.

³³³ Mâzerî, I.202, no:49.

³³⁴ Müslim, Salât 117, I. 506, no:732.

³³⁵ Mâzerî, I.302, no: 292.

³³⁶ Müslim, İman 95, I. 74, no:55.

terziye ise “النَّاصِح” denir. Böylece mana, iğnenin elbisedeki söküklere düzeltmesi gibi kişinin Müslüman kardeşinin kötü giden işlerini düzeltmesine hamlolunur.³³⁷

“Münafık” kelimesini ise İbnu’l Enbârî’nin yapmış olduğu değerlendirmeyi naklederek izah etmeye çalışan Mâzerî, bu şekilde isimlendirilmesi ile ilgili üç görüş aktarır: Buna göre bir kişiye öncelikle küfrünü gizlediği için münafık denmiş olabilir. Zira “النَّفَق” kelimesi “tünel” manasına gelir ki tünel gizlenilen yerdir. İkinci olarak Arap tavşanının yuvalarından birine “النافقاء”, diğerine de “القاصعاء” denmesinden hareketle tavşanın birinden çağrıldığında diğer yuvadan çıkıvermesine benzetilerek, kişi imandan çıktığı için bu şekilde isimlendirilmiş olabilir. Son olarak münafığın zahiren mü’min, bâtında ise kâfir olması yönüne vurgu yapılır. Çıkış yolu yine Arap tavşanının yuvası manasına gelen “النافقاء” kelimesidir. Tavşan toprağın yüzeyine kadar yeri kazar, bir şey onu şüpheye sevk ettiğinde ise hemen toprağı iterek dışarı çıkar. Dolayısıyla yerin yüzeyinde onun yuvası toprak, yerin derinliklerinde ise oyuktur. Bunun gibi zahiren mü’min gibi görülüp aslında kâfir olduğu için münafık bu şekilde isimlendirilmiştir.³³⁸

6) Arap Dili Kâidelerinden Faydalanması

Mâzerî’nin lafzi manayı tespit etmek üzere kullandığı argümanlardan biri de gramer kâideleridir.

“Güç yetirebileceğiniz kadar amelde bulunun, zira siz usanmadıkça Allah da usanmaz”³³⁹ hadisinde geçen “حتى” kelimesinin burada “و” manasında kullanıldığını, Allah’ın (cc) usanmaktan uzak olduğunu, böylece mananın “Allah usanmaz, siz usanırsınız” şeklinde cereyan ettiğini belirtmesi, bu konuda örnek olarak gösterilebilir.³⁴⁰

Allah (cc)’ın ru’yeti³⁴¹ ile ilgili hadiste de Mâzerî, dil bilgisi kurallarını kullanarak farklı istidlallerde bulunmaktadır. Hadiste geçen “Allah’ın örtüsü nûrdur” ifadesi, ilk bakışta O’nun bundan münezzehe olduğu düşüncesi akıllara getirmektedir. Mâzerî ise bu ifadeye farklı bir açıdan yaklaşır:

³³⁷ Mâzerî, a.g.e., I. 197, no:37.

³³⁸ Mâzerî, I.198, no:39.

³³⁹ Müslim, Salât ve’l-Müsâfirîn 215, I. 540, no:782.

³⁴⁰ Mâzerî, I.305, no:305.

³⁴¹ Müslim, İman 293, I. 161, no:179.

“Vechuhû” ifadesindeki zamir Hâlik’a değil Mahlûk’a râcidir. Çünkü hicab, cisimler ve sayılabilen şeyler için kullanılan “Setr” manasındadır. Allah Teâlâ’nın kudreti ise cisim değildir ve sayılamaz.

Hicab lügatta “menetmek” manasındadır ki, “hâcib” de bu manada, insanları ‘emir’ ile görüşmekten alıkoyduğu için böyle isimlendirilmiştir. Bu şekilde yüzdeki hicab da bakışlardan koruduğundan böyle isimlendirilmiştir. İnsanın da bu dünyada yaratıcısını görmesi imkânsızdır ki bu imkânsızlık ‘hicab’ olarak isimlendirilir ‘Nûr’ ve ‘nâr’a gelince, bu ikisi men edici şeylerin en önde gelenlerindendir. Hz. Peygamber’in hadiste haber verdiğine göre, genelde idraki engelleyen iki şey olan nûr ve nâr açılrsa, mahlûkâtın yüzü yanardı. Işık, Allah Teâlâ’ya etki edemez, ancak mahlûkâta etki ederek onların görmelerine engel olabilir.”³⁴²

b. Hadislere Karşı Bütüncül Yaklaşımı

Kur’ân ayetlerini bir arada, bütüncül bir yaklaşımla ele alıp değerlendirmek gerektiği gibi aynı konuda nakledilen hadisleri de bir arada ele alıp bir bütünlük içerisinde değerlendirip yorumlamanın, hadislerin daha doğru ve daha kolay anlaşılması için bir gereklilik olduğu bilinmektedir. Hadislerin kendi içerisinde tutarlı bir şekilde ele alınmasının yanında, ilgili oldukları ayetlerle bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi, ilk dönemlerden bu yana uygulanan bir metottur. Mâzerî’nin de hadisleri şerh ederken hem Kur’ân’dan ayetlere, hem de farklı hadislere başvurduğu görülmektedir.

1) Hadisleri Ayetler Bağlamında Değerlendirmesi

Sünnet Kur’ân’ın açılımını sağlayan, onu te’kit ve tefsir eden bir konuma sahip olduğu gibi Kur’ân da, Sünnet’in konumunu belirleyen, onu destekleyen ve Hz. Peygamber’in şahsiyetini şekillendiren bir unsurdur. Kur’ân’ın tefsir edilmesinde Sünnet’e ihtiyaç duyulduğu gibi, hadislerin doğru ve kolay anlaşılması noktasında da Kur’ân’a ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu şekilde Kur’ân ve Sünnet birlikteliğini belirgin bir şekilde görmemizi sağlayan delillerden birisi, Hz. Peygamber’in, bazı rivayetlerde hadisi zikrettikten sonra, konu ile ilgili olarak bazı ayetleri okumasıdır. Nitekim İmam Şâfiî de (ö.204) er-Risâle isimli eserinde Hz. Peygamber’in bu uygulamalarını göz önünde

³⁴² Mâzerî, I.224, no:109.

bulundurarak, bütünlüğün ancak Allah'ın kitabındaki hükümlerle, Rasûlullah'ın sünnetindeki hükümleri bir arada kabullenmekle sağlanabileceğini belirtmiştir.³⁴³

Mâzerî ise özellikle hadislerle ilgili fikhî konuları tartışırken, farklı görüşlerin ve özellikle dört mezhebin konu ile ilgili tespitlerine ve bu tespitlerine asıl teşkil eden ayetlere atıfta bulunmuştur.

Örneğin Mâzerî, “*Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olamaz*” hadisini³⁴⁴ açıklarken İmam Mâlik'in farklı dinlerdeki insanların birbirlerine mirasçı olamayacakları görüşünde olduğunu ve bu görüşü “*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk*”³⁴⁵ âyetine dayandığını zikretmektedir. Mâzerî, Ebu Hanife ve İmam Şâfiî'nin ise küfrü tek bir millet saydıklarını ve kendi aralarında mirastan faydalanabilecekleri görüşünde olduklarını belirtir ve İmam Şâfiî'nin bu görüşünü “*Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar*”³⁴⁶ ve “*Sizin dininiz size, benim dinim de banadır*”³⁴⁷ âyetlerine dayandığını zikreder.³⁴⁸

İşte Mâzerî'nin hadis şerhinde ayetlerden faydalanması daha çok bu çerçevede gelişmiştir ve bu yönü ile ayetlerden faydalanmasına pek çok örnek verilebilir.³⁴⁹

Mâzerî'nin bazen de konu ile alâkası olmasa bile, ayet ile hadisin ‘anlama’ açısından ortak yönünü belirlemek üzere ayetlerden yararlandığı görülür.

Enes (r.a)'den rivayet edilen “*Rasûlullah (a.s) tuvalete girdiği zaman “Allah'ım! Pislikten ve pislenmekten sana sığınırım”* şeklindeki hadiste³⁵⁰ geçen “*كن اذا دخل*” tabirinden kastedilen mananın aslında “girmek istediğinde” olması gerektiğini belirten Mâzerî, bu manayı desteklemek üzere şu ayet için de geçerli olan anlama tarzını örnek gösterir: “*Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş olan şeytandan*

³⁴³ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, ter. Abdulkâdir Şener, İbrâhim Çalışkan, Ankara-1996, T.D.V. Yay. I.baskı, s.51; Sancaklı, a.g.m., s.314.

³⁴⁴ Müslim, Ferâiz 1, III. 1233, no:1614.

³⁴⁵ 5. Mâide, 48.

³⁴⁶ 2. Bakara, 120.

³⁴⁷ 109. Kâfirûn, 6.

³⁴⁸ Mâzerî, II.219, no:705.

³⁴⁹ Farklı örnekler için bkz: Mâzerî, II. 7, no:372; II. 67, no:511.

³⁵⁰ Müslim, Hayz 122, I. 283, no:375.

Allah'a sığın."³⁵¹ Burada aslında kastedilen mana "Kur'ân okumak istediğinde..." olmalıdır.³⁵²

Hiz. Peygamber (a.s.)'in, Hiz. Abbas'ın zekâtından kendisinin de sorumlu olduğunu bildirdiği hadisi³⁵³ ele alırken kullandığı "و أما العباس فهي علي و مثلها معها" ifadesinin farklı kaynaklarda "هي له ومثلها" şeklinde geçtiğini belirten Mâzerî'nin, bunun "عليه" manasına geldiğini delillendirmek üzere Kur'an-ı Kerim'e müracaat etmesi de örnek olarak zikredilebilir. Buna göre şu âyetlerde geçen³⁵⁴ "و لهم اللعنة" ve³⁵⁵ "و إن أسأتم فلها"³⁵⁶ ibarelerinden kastedilen mana da "عليهم" ve "عليها" şeklinde olmalıdır.³⁵⁷

Mâzerî'nin bu şekilde bir metod uygulamadaki esas gayesi, konuyu ayet-hadis bütünlüğü içerisinde değerlendirerek daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Böylece hadisin ayetler yardımı ile anlam çerçevesi oluşturularak, daha sağlıklı bir anlamaya doğru adım atılmıştır.

2) Muhtelif Hadisler ve Farklı Tarîkleri Değerlendirmesi

a) Aynı Hadis'in Farklı Tarîklerini Birleştirmesi

Bir hadisin sahih sayılan bütün hadisler içerisinde, bir bütünlüğü mevcuttur. Bir hadis bütün varyantları toplanmadan değerlendirmeye tabi tutulursa yanlış sonuçlara varılabilir. Çünkü bir hadisin farklı varyantlarının mukayesesi sonucunda, ilk rastladığımız varyanttakinden farklı şekilde anlayabiliriz. Kaldı ki, bazı hadislerin diğer bazılarını tefsir ettiğini ve bazıları arasında takyid, tahsis veya nesih gerçeğinin olduğunu unutmamak gerekir.³⁵⁷

Mâzerî'nin ilk bakışta böyle bir çaba içerisinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şerhinin birçok yerinde hadisin farklı tarîklerini bir araya getirmeye gayret etmiştir. Mâzerî bu işlemi daha çok Müslim'in Sahih'inden faydalanarak yapmaktaysa da, farklı hadis kaynaklarından faydalandığı da görülmektedir.

³⁵¹ 16. Nahl, 98.

³⁵² Mâzerî, I.258, no:186.

³⁵³ Müslim, Zekât 11, II. 676, no:983.

³⁵⁴ 40. Mü'min, 52.

³⁵⁵ 17. İsrâ, 7.

³⁵⁶ Mâzerî, II.8, no:373; Ayrıca farklı örnekler için bkz: II.148, no:653.

³⁵⁷ Sancaklı, Saffet; a.g.m., s.318.

Müzâbene türü alışverişin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını bildiren rivayetin³⁵⁸ Müslim'deki farklı tarîklerini ele alan Mâzerî, hadisleri senetlerini zikretmeksizin, sadece farklılık arzeden bölümleri ile ele aldıktan sonra şunları zikretmektedir:

“ Burada Müzâbene türü alışverişten nehyolunduğu zikredilmiştir ve bize göre bu konu ile ilgili olarak yapılan açıklamalar birbirinden daha geniş ve etraflı da olsa, “tek bir ilke” üzerinde toplanabilecek niteliktedir. Şöyle ki; bir tarîkte “ *بيع ثمر التخل بالتمر* “, “ağaçtaki yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılması” denirken, başka bir tarîkte buna ziyade olarak “ *الكرم بالزبيب كالا* ” yani, “dalındaki yaş üzümü kuru üzüm karşılığında ölçerek...” ifadesi yer alır. Bir başka tarîkinde ise, “ *بيع الزرع بالحنطة كالا* ” “tohumu buğday karşılığında ölçerek...” ifadesi geçerken, yine başka bir tarîkinde “her türlü meyveyi göz kararı ile...” ibaresi geçmektedir ki, tüm bu sayılanlardan nehyolunduğu anlatılmak istenmektedir.”³⁵⁹

Mâzerî tüm bu ifadelerden ulaştığı neticeyi şöyle belirtiyor:

“Müzâbene konusunda takip edilen yolun özü, bize göre ‘aynı cinsten meçhul bir şey ile ma’lum bir şeyin ve yine aynı cinsten meçhul bir şeyle, meçhul bir şeyin satışdır”³⁶⁰

Örnekte görüldüğü üzere Mâzerî, hadisin farklı tarîklerini bir araya getirmek sureti ile bu farklı varyantların sahip oldukları ortak paydayı tespit etmiş ve sonuçta hadisten genel bir kaide çıkarma yoluna gitmiştir. Hadisin tarîklerindeki farklı örneklerden, “aynı cinsten meçhul bir şey ile ma’lum bir şeyin, yine aynı cinsten meçhul bir şey ile kendisi gibi meçhul olan bir şeyin satışının Hz. Peygamber tarafından nehyedildiği” neticesine ulaşan Mâzerî’nin, ticarete ‘belirlilik ilkesi’ üzerine vurgu yaptığı görülmektedir.

b) Konu ile İlgili Rivayetlerden Faydalanması

Mâzerî’nin hadisleri şerh ederken başvurduğu bir yöntem de aynı konudaki farklı rivayetlerden faydalanmak olmuştur. Böylece muhtemelen Hz. Peygamber’in o konuda belirlediği temel esasları ortaya koymayı hedeflemektedir. Konu hakkında şahit getirdiği hadisleri, genel olarak sadece konuyu ilgilendiren bölümü ile ve senedsiz olarak zikrettiği görülen Mâzerî’nin, başvurduğu hadisler nadiren diğer hadis kaynaklarından olmakla beraber, genellikle Müslim’in diğer rivayetlerinden oluşur.

³⁵⁸ Müslim, Büyu’ 68-76, III. 1170-1171, no:1540-1542.

³⁵⁹ Mâzerî, II.171, no:665.

³⁶⁰ Mâzerî, II.171, hadis no:665.

Mâzerî'nin hadisleri şerh ederken şahit getirme tutumunu birkaç şekilde gerçekleştirdiği görülmektedir. Onun bu tutumuna, öncelikli olarak hadislerin hukukî yönüne değinirken şahit olmaktayız. Şerh etmek üzere ele aldığı hadisin bağlantılı bulunduğu fikhî konuları, diğer hadislerden getirdiği delillere başvurarak izah eder.

Alışveriş ile ilgili zikrettiği aşağıdaki hadisi, farklı tarîkleri ve benzer hadislerle beraber ele alan Mâzerî, konu ile ilgili hadisleri daha sonra zikreder:

“Altınla altını, gümüşle de gümüşü eşit olmadıkça satmayınız. Bunları değiştirken birini diğerine fazla tutmayınız. Biri peşin diğeri veresiye olacak şekilde de satmayınız.”³⁶¹

Mâzerî öncelikle Müslim’de yer alan konu ile bağlantılı hadisleri zikretmektedir. Alım satım işlemleri ile alâkalı birtakım değerlendirmelerin akabinde, faizin haramlığına işaret eden ayete de dikkatimizi çektikten sonra yine Müslim’de geçen faizin haramlığı ile ilgili bir hadisi zirkeder:

“Nebî (a.s) faiz yiyene de yedirene de lanet etti”.³⁶²

Bundan sonra cinsleri farklı olan şeylerdeki satışlarda faizin gerçekleşmeyeceğini bildiren bir başka hadise başvurur:

“Cinsler farklı ise dilediğiniz gibi satın”.³⁶³

Daha sonra sözü, İbn Abbas’ın, peşin olarak bir dirhem iki dirhem karşılığında satışına cevaz verdiği getirerek, İbn Abbas’ın aslında, faizin sadece, veresiye alışverişlerde geçerli olduğu görüşünde olduğunu, bu görüşü de Hz. Peygamber(a.s)’in "الربا في النسئنة" "*Faiz sadece veresiyede olur*"³⁶⁴ hadisine dayandırdığını belirten Mâzerî, hadisin Müslim’deki “، انما الربا في النسئنة”³⁶⁵ ve “لا ربا الا في النسئنة”³⁶⁷ şeklindeki üç tarîki ile beraber Buhari’deki “ربا فيما كان بدأ بيد”³⁶⁶ versiyonunu zikreder.³⁶⁸

Mâzerî bu örnekte olduğu gibi bir çok yerde şerh etmek üzere ele aldığı hadisi, Hz. Peygamber’den nakledilen diğer rivâyetlerle birlikte kompozisyon halinde aktarmaktadır.

³⁶¹ Müslim, Mûsâkât 76, III. 1208, no:1584.

³⁶² Müslim, Mûsâkât 106, III. 1219, no:1598.

³⁶³ Müslim, Mûsâkât 81, III. 1210, no:1587.

³⁶⁴ Müslim, Mûsakât 101, III. 1217, no:1596.

³⁶⁵ Müslim, Mûsakât 102, III. 1217, no:1596.

³⁶⁶ Müslim, Mûsakât 104, III. 1217, no:1596.

³⁶⁷ Buhârî, Büyü' 79, II. 762.

³⁶⁸ Mâzerî, II.196,198, no:684.

Hadislerden şahit getirirken üzerinde durduğu başka bir nokta ise, hadisin manasının kapalı olduğu yerlerde, farklı konudaki diğer hadislerle bağlantı kurarak bu kapalılığı giderme arayışıdır.

Mâzerî, “Adak, bir hayır getirmez. Ancak bununla cimriden bazı şeyleri çıkarır”³⁶⁹ hadisini şerh ederken, bir takım âlimlerin, bu hadisle amaçlananın “adağı devam ettirmek ve yapılan adağın ödenmesini teşvik” olduğu sonucunu çıkarmalarına karşın, kendisinin hadisten “Hz. Peygamber(a.s)’in adaktan nehyettiği” sonucunu çıkardığını belirtir. Zira adak adayan kimse bir musibete uğradığında, kendisine zor geldiği halde adak adayarak, Allah ile yakınlaşma cihetine gider. Böylece özgürlüğü kısıtlanan her kimse fiillerini kendi mutlak iradesi ile yapmamış olur.”³⁷⁰

Mâzerî, Hz. Peygamber(a.s)’in “nezrin hayır getirmeyeceği”ne dair açıklamasını “adak adayan kimse Allah’a yakınlaşmayı kendi iradesi dışında bir şarta bağlı olarak yaptığından, mücerred Allah’a yakınlaşmada alacağı sevaba ulaşamayacağı” şeklinde yorumlar ve bu yorumunun doğruluğunu ispatlamak üzere hadislere müracaat eder.

İlk olarak, “من عمل عملا اشرك فيه غيره فهو له” “Kim bir iş yapar da buna benden başkasını ortak ederse o, ondandır” şeklindeki hadisi nakleder. Müslimde hadisin aslı şöyledir: “Kim bir iş yapar da bu işe benden başkasını da ortak ederse o kimseyi ortağıyla başbaşa bırakırım”.³⁷¹ Mâzerî, konu ile alâkalı Müslim’de geçen “Şüphesiz ki adak, kaderi geri çeviremez” ve “ Şüphesiz ki adak, Âdemoğluna Allah’ın onun için takdir etmediği bir şeyi yaklaştıramaz. Ancak adak, kadere uygun düşer, cimrinin elinden çıkarmak istemediği, böylece elinden çıkarılır” şeklindeki hadislerin, bu hadisi açıklar nitelikte olduklarını ifade eder.³⁷²

Bu şekilde, sırf Allah’a yakınlaşma niyetini taşımayan bir adağın, şirk olabileceğine ve kişiye hayır getirmeyeceğine işaret ederek, hadisteki kapalılığı izah etmeye çalışır. Yani Hz. Peygamber’in ifadesinden anlaşılması gereken mana, “Adak, şirke düşürme tehlikesinden dolayı kişiye hayır getirmez” şeklinde olmalıdır.

373

³⁶⁹ Müslim, Nezr 4, III. 1260, no:1639.

³⁷⁰ Mâzerî, II.236, no: 720.

³⁷¹ Müslim, Zühd ve Rekâik 46, IV. 2289, no:2985.

³⁷² Mâzerî, II.236, no: 720.

³⁷³ A.y.

Mâzerî, hadislerdeki problemlerin çözümünde te'vil'e başvurmuş, yeri geldiği zaman kendi mezhebinin yaptığı te'villere katılmadığını açıkça ifade edebilmiş ve doğru bulduğu görüşü zikretmekten çekinmemiştir. Onun bu yöntemi ile ilgili olarak, ölen kimsenin yerine velisinin oruç tutması hususundaki açıklamaları örnek gösterilebilir. Ancak burada Mâzerî, kendi görüşünü ve anlayışını zikretmeksizin, hadisle ilgili farklı anlamaları, yapılan yorumları aktarmakla yetinir. Buna göre “*Bir kimse oruç borcu olduğu halde vefat ederse yakını onun yerine oruç tutsun*”³⁷⁹ zahiri olarak ele alanlar, “ölenin yakınının oruç tutması gerektiği” şeklinde görüş bildirmişlerdir. Cumhûr ise, hadisi, “yakını ölen kişinin oruç borcuna karşılık birini doyurmak” şeklinde te'vil etmektedir.³⁸⁰

Peygamber (a.s)’in sözleri ile uygulamasının birbiri ile çelişki arzettiği durumlarda da Mâzerî te'vile başvurur. Meselâ, “*Sizden bir kimse sinirli iken iki kişi arasında hüküm vermesin*”³⁸¹ hadisi hakkında şunları söyler:

“Bu hadis Hz. Peygamber’in kızgınken hüküm verdiği “Şîrâcu’l-Harre”³⁸² hadisine arzedilirse denilir ki: Rasûlullah (a.s) masumdur. Ya da Hz. Peygamber muhtemelen kızgınlığından önce vereceği hükmü biliyordu.”³⁸³

Mâzerî’nin söz konusu tavrı ile ilgili olarak Ebu Zerr (r.a)’den rivayet edilen: “Rasûlullah’a: “Sen Rab Teâlâ’nı hiç gördün mü?” diye sordum.”Nûrdur, ben O’nu nasıl görürüm?” buyurdular.”³⁸⁴ hadisi hakkında yaptığı yorum da, örnek olarak zikredilmeye değerdir. Başka bir rivâyette geçen “Ben O’nu nur olarak gördüm”³⁸⁵ ifâdesi ile ilkinin zahiren tenâkuz halinde olduğunu belirten Mâzerî, aradaki ihtilafı gidermek için ilk rivâyeti şu şekilde te'vil eder:

“Nûr, görmede bana mani oluyor, tıpkı herkes için olduğu gibi: Işık gözü kamaştırır, bakanla araya girdiği eşyanın bakan tarafından görülmesine mani olur.” İlk haber bu şekilde te'vil

³⁷⁹ Müslim, Sıyâm 153, II. 803, no:1147.

³⁸⁰ Mâzerî, II.39, no:443.

³⁸¹ Müslim, Ekdîye 16, III. 1342, no: 1717.

³⁸² Şîrâcu’l-Harre, su kanalının bulunduğu bir yer ismidir. Ensardan bir kimse su anlaşmazlığı yüzünden Zübeyr’i Hz. Peygamber’e şikayet etmişti. Hz. Peygamber Zübeyr’e bahçesini sulayıp suyu komşusuna salmasını söyleyince bu kişi, “Ya Rasûlallah! Halanın oğlu olduğu için mi böyle hükmettin?” deyince Rasûlullah’ın kızgınlıktan yüzünün rengi değişmiş ve Zübeyr’e: “Suyunu sula, sonra da duvardan geri dönene kadar salma!” demişti. Mâzerî’nin kastettiği olay budur. bkz. Müslim, Kitâbu’l-Fedâil, 2357.

³⁸³ Mâzerî, II.265, no:782.

³⁸⁴ Müslim, İman 291, I. 161, no:178; Tirmizî, Tefsir, Necm, no:3278.

³⁸⁵ Müslim, İman 292, I. 161, no:178.

edildiğinde diğeri ile aralarındaki ihtilaf giderilmiş olur. Zira ilk rivâyette de diğesinde olduğu gibi ‘O’nu nur olarak gördüğü’ haber verilmiş olur.”³⁸⁶

Mâzerî sadece ihtilâflı gördüğü yerlerde değil anlaşılması güç hadisleri izah ederken de te’vil yöntemine başvurmaktadır. Hatta onun bu tip hadisleri değerlendirirken müracaat ettiği en belirgin yöntem te’vildir denilebilir.

Örneğin, Kur’ân’ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadis³⁸⁷ hakkındaki değerlendirmelerinde bu yöntemi uygulamaktadır.

Mâzerî’nin ifadesine göre, bazıları bu hadisten kastedilenin; ahkâm, meseller, hikayeler gibi yedi değişik mana olduğunu belirtmişlerdir. Halbuki bu te’vil hatalıdır. Mâzerî’ye göre bu hadiste Hz.Peygamber (a.s), Kur’ân-ı Kerim’i yedi harften her biri ile okumaya veya bunlardan birini terk etmeye cevaz verdiğine işaret etmektedir.³⁸⁸

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “*Bize karşı silahlanan, bizi aldatan bizden değildir*”³⁸⁹ sözünün lafzî olarak anlamlandırıldığında hadisten asıl kastedilen manaya ulaşılamayabileceğini bildiren Mâzerî, hadisi şu şekilde anlamak gerektiğini ifade etmektedir:

“Bu hadiste isyankârın imandan çıkacağına delil yoktur. Zira o, bu fiili yaparken, bu fiilin kendisi için mubah olduğunu düşünüyor olabilir. Ya da ‘bizden değildir’ sözü ile asıl kastedilen mana ‘bizim yolumuza, sünnetimize uymuyor’ olabilir.”³⁹⁰

2) Cem’ ve Te’lif

Hadislerde, zâhirde varmış gibi gözüken ihtilâf’ın giredilmesinde Mâzerî’nin müracaat ettiği yollardan biri de cem ve te’lif’dir. O daha çok, ‘hadisleri ait oldukları yere koymak’ şeklinde tanımlanabilecek³⁹¹ olan ‘haml’ yöntemini kullanarak mütenâkız hadisleri bağdaştırmaktadır.

Meselâ, “*Dilenmek yalnız üç kişiden biri için helaldir; kefâlet altına giren kimse, bütün mal varlığını yok eden bir felakete uğrayan kimse, hakkında aklı başında üç kişinin “falanca fakirliğe düşmüştür” diyecek derecede fakirliğe düşen*

³⁸⁶ Mâzerî, I.224, no:108; Cânan, İbrahim; *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ yay., İstanbul, XIV. 475.

³⁸⁷ Müslim, Salât ve’l-müsâfirîn 270, I. 560, no:818.

³⁸⁸ Mâzerî, I.308, no:316.

³⁸⁹ Müslim, İman 161, I. 98, no: 98.

³⁹⁰ Mâzerî, I.205, no: 59.

³⁹¹ Çakan; *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, s.173.

kimse...” hadisinin “*At sırtında bile gelse isteyene sadaka verin*” şeklindeki hadis ile çeliştiğini belirten Mâzerî, bu ihtilafı ortadan kaldırmak için de ilk hadisi, durumu daha önceden bilinip zenginken fakirleşen kimselere, ikinci hadisi ise durumu meçhul olan kimselere hamleder. Böylece iki hadis arasındaki teâruz ortadan kalkmış olur.³⁹²

Aynı şekilde Mâzerî, Hz Peygamber (a.s)’in namazlarının uzunluğu ile ilgili Müslim’de bulunan rivayetlerin birbirleri ile çelişki arz ettiğini bildirir.

“Sizden nefret ettirenler vardır. Herhangi biriniz halka imam olursa biraz kısa tutsun. Çünkü cemaatin içerisinde küçük, hasta ve ihtiyaç sahibi olan vardır.”³⁹³

Mâzerî’nin ifadesine göre yukarıdaki hadiste Peygamber (a.s), namazı hafif tutmayı emretmektedir ve buna gerekçe olarak da insanları nefret ettirerek namazdan uzaklaştırma ihtimallerini gösterir. Ancak hemen ardından Rasûlullah’ın fiilî olarak bunun tam aksi bir uygulama sergilediğini bildirmektedir. Ona göre Rasûlullah (a.s)’ın bazı namazları uzatarak kılması, bazı vakitlerde uzun uzadıya namaz kılmanın yasak olmadığını beyan etmeye ya da uzattığı bu namazlarda arkasındaki cemaatin her hangi bir sıkıntıya maruz kalmayacağını bildiğine yahut vahiy yoluyla bildirildiğine hamlolunmalıdır.³⁹⁴

3) Nesh

Aynı konudaki hadislerin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve yorumlanması, parçacı yaklaşımın terk edilmesi, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Aynı zamanda aynı konudaki hadisleri bir arada görme imkânı olduğundan hadisler arasındaki mutlak, mukayyed, umum-husus, nâsih-mensuh, mücmel, müphem gibi problemlerin halledilmesine de katkı sağlayacaktır.³⁹⁵

Hadisleri bütüncül olarak değerlendirme ameliyesinin bir sonucu olarak âlimlerimiz aynı konudaki, iki hadisin ya da hadis ve ayetin teâruzu söz konusu olduğunda neshi bir çözüm yolu olarak kullandıkları görülmektedir.

Şâtıbî şeraitte herhangi bir teâruzun olmayacağını genel olarak tespit ettikten sonra, teker teker ele alındığında müctehidlerin hata yapabileceklerini ve onların

³⁹² Mâzerî, II.20, no: 397.

³⁹³ Müslim, Salât 182, I. 340, no:466.

³⁹⁴ Mâzerî, I.269, no:217.

³⁹⁵ Sancaklı, a.g.m., s.319.

nazarlarında deliller arasında teâruzun bulunmasının mümkün olabileceğini zikreder.³⁹⁶ Zira ona göre çoğu zaman usûlcüler, iki hadisin tek bir cüz' üzerine teâruz etmesi halinde bunları cem' edilemez sayarlar. Şâtıbî'ye göre böyle bir teâruz söz konusu olduğu zaman, mutlaka ya iki delilden birinin ihmaline hükmetmek (bu ancak mensûh olduğu veya eğer haber-i vâhidse senedinde ya da metninde galât ya da vehim bulunduğu yahut zannî olduğu ve bu haliyle kat'îye karşı koyacak güçte olmadığı zaman mümkün olur) ya da her iki delilin birden i'mâline (bu durumda deliller konuya iki ayrı yönden) taalluk edecektir; dolayısıyla da teâruz kesin olarak kalkmış olacaktır.³⁹⁷

Mâzerî'nin de haber-i vâhid ile Kur'ân-ı Kerim'deki ayetler arasında ya da diğer hadisler arasında varolan çelişkinin ortadan kaldırılması hususunda nesh teorisinden faydalandığı görülmektedir. Konu ile ilgili değerlendirmelerinin özellikle haber-i vâhid ile ayetlerin sabit olup olamayacağı ve hadisin başka bir rivayet tarafından nesh edilip edilemeyeceği sorularının etrafında şekillendiğini tespit edebildiğimiz Mâzerî'nin nesh olayına bakışını bu konulara yaklaşımından çıkarabiliriz.

Örneğin kiblenin değiştirilmesi ile ilgili hadiste bir adam, Ensar'dan bir grup insanın namaz kılarken yanlarına varmış ve onlara 'Hz. Peygamber'in namaz kılarken Müslümanların yüzlerini Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a dönmeleri gerektiği' şeklindeki ifadesini nakletmiştir.³⁹⁸ Mâzerî bu hadisle ilgili izahlarını yaparken, sahabenin, kendilerine gelen bu adamın sözü ile amel edip edemeyeceğini tartışır:

“Denilse ki: Haber-i vâhid ile nesh mümkün değilken, nasıl oluyor da sahabe sadece bu adamın getirdiği habere dayanarak Mescid-i Haram'a yönelebiliyorlar? Bazıları, haber-i vâhid ile neshin Peygamber (a.s) zamanında câiz olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in kendinden sonra bunu yasakladığını belirtirler.”³⁹⁹

Bunun yanında zikredilen adamın, sahabenin yanına gidince kiblenin değişmesi ile ilgili ayeti okuduğunu ve dolayısıyla neshin aslında haber-i vahid ile değil de, sahabenin o an işittiği Kur'ân ayeti ile vuku bulduğunu savunanların da bulunduğunu bildiren Mâzerî, her ne kadar açıkça bu konuda fikrini beyan etmese

³⁹⁶ Şâtıbî, a.g.e., IV. 299.

³⁹⁷ Şâtıbî, a.g.e., IV. 304.

³⁹⁸ Müslim, Mesâcid 11, I. 374, no: 525.

³⁹⁹ Mâzerî, I.272, no:227.

de, gerek bu örnekten gerekse biraz sonra zikredeceğimiz farklı örneklerden anlaşıldığına göre, haber-i vahid ile neshin ancak Hz. Peygamber döneminde vukû buluşunu savunuyor gözükmektedir.

Talâk hususunda İbn Abbas'tan rivayet edilen hadise yaklaşımı da Mâzerî'nin bu düşüncede olduğunu desteklemektedir. İbn Abbas'tan rivayet edilen hadis şöyledir:

*Rasûlullah, Hz. Ebu Bekr devirlerinde ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında, bir erkek hanımını, daha onunla temastan önce boşayacak olsa, bu, bir tek talâk addediliyordu. Hz. Ömer, insanların talâka düşkünlüklerini görünce: "Erkeklerin aleyhine olarak bu talâklara müsaade ediyorum" dedi.*⁴⁰⁰

Mâzerî konu ile ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"Gerçeği bilmeyen kimse, başlangıçta, bir defada verilen üç talâkın bir sayıldığını, sonradan bu tatbikatın neshedildiğini zanneder. Bu çok yanlış bir anlayıştır. Çünkü Hz. Ömer nesihte bulunmamıştır. Neshe tevessül etmiş olsaydı, Ashab, onu (bu, usûle aykırı davranışı sebebiyle) şiddetle reddedip, karşı çıkarlardı. Nesh iddiasını ileri süren kimse buradaki neshin Rasûlullah devrinde cereyan etmiş bulunduğunu söyleyecek olsa, bu iddia daha makul olur, ancak, hadisin zahirinden dışarı çıkar. Zira, böyle bir şey olsaydı, ravinin "*bu* hükmün, Hz. Ebu Bekr devri ile Hz. Ömer devrinin ilk yıllarına kadar devam ettiğini" söylemesi caiz olmazdı."

"Ashab nesh hususunda icma ederse, bu, onlardan kabul edilir" denecek olursa, cevabımız şu olur: "Evet Sahabenin icmâ makbuldür, ancak onların icmâları ile mensuh olan nass bulunup, sahabe'nin icmâsı yeterli görüldüğünden nâsih olan nass bize ulaşmadığında, istidlal edilir. Kendi arzularıyla neshetmeleri meselesi mevzu bahis olursa, maazallah bu düşünülemez. Zira böyle bir kabul, onların hata üzerine icmâ etmeleri manasına gelir. Halbuki onların böyle bir duruma düşmeleri düşünülemez.

Şöyle denecek olursa: "Böyle bir neshin varlığını Ashab'ın önceleri bilemeyip, Hz. Ömer zamanında bunun farkına varmış olmaları da mümkündür?" Deriz ki: "Bu düşünce de yanlıştır. Çünkü bu durumda Hz. Ebu Bekr zamanında hata üzerine icmanın vâki olmuş bulunduğu manası çıkar. Halbuki usûlcü muhakkikler, icmânın sıhhati için, o asrın inkırazını şart koşmazlar."⁴⁰¹

Görüldüğü gibi Mâzerî her ne kadar hadisin bu şekilde açıklanmasını uygun bulmasa da haber-i vahidle neshin sadece Hz. Peygamber (a.s.) zamanında gerçekleşebileceğini kabullenmektedir. Aynı şekilde sahâbenin bir hükmün mensuh

⁴⁰⁰ Müslim, Talâk 17, (1472); Ebu Dâvud, Talâk 10, (2199, 2200); Nesâî, Talâk 8, (6, 145).

⁴⁰¹ Mâzerî, II.127, no:621; Cânan, a.g.e., XI. 425.

olduğu hakkındaki icmâsını bu konuda varolan bir nassa bağlayarak açıklaması da, onun neshi, Hz. Peygamber zamanına hasrettiği şeklinde değerlendirilebilir.

Kur'an âyeti ile haber-i vahid'in mütenâkız olduğu durumlarda da Mâzerî ihtilafı ortadan kaldırmak üzere nesh teorisine başvurmuştur.

Hiz. Aîşe'den gelen "Bir veya iki defa emzirme, süt bakımından haramlığı gerektirmez" hadisi ile ilgili olarak emzirmenin kaç kez olması gerektiğini mezhep imamlarının görüşlerine başvurarak açıklamaya çalışan Mâzerî, İmam Şafî'nin Müslim'deki Hiz. Aîşe'den gelen bir rivayeti esas alarak, beş defadan az olan emzirmenin haramlığa neden olmayacağı görüşünde olduğunu bildirir. Hiz. Aîşe şöyle demiştir: "Bilinen on defa süt emmenin süt bakımından haramlığı gerektireceğini bildiren ayet, Kur'an'daki nazil olmuş ayetler içerisinde idi. Daha sonra bilinen beş defa emme ayeti ile nesholundu. Derken Rasûlullah (a.s.) vefat etti. Bu ayetler Kur'an'da okunan ayetler içerisinde idi." ⁴⁰²

Mâzerî bir takım kimselerin, "haramlığın on kez emme ile gerçekleştiği" savunmalarına katılmaz. Zira o, hadisin bu konuda huccet olamayacağı görüşündedir. Sabit olan Kur'an'a göre, bu, Kur'an'da mevcut değildir. Bu ilaveyi okumak caiz değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim haber-i vâhid ile sabit olamaz. ⁴⁰³

Konumuzla ilgili bir başka örnek ise, Müslim'in naklettiği bir haberde Leyl Sûresi 3. ayetin bugün elimizdeki Kur'an metninden farklı olduğuna dair haberdur. Alkame'den nakledilen rivayette şöyle denilmektedir:

"Alkame şöyle demiştir: Şam'a gelmiştik. Orada Ebu'd-Derdâ'ya rastladım, bana: 'İçinizden Abdullah'ın kıraati üzere okuyan var mı?' diye sordu. Ben de: Evet, ben okurum, dedim. "Peki Abdullah'ı 'Vellely iza Yağşa' ayetini⁴⁰⁴ nasıl okurken işittin?" dedi. Ben, **والليل إذا يغشى** "والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى" Vellely iza yağşa. Ve'n-nehâri izâ tecellâ. Ve'z-zekeri ve'l-ünsa' şeklinde okurdu", dedim. Ebu'd-Derdâ: 'Vallahi, ben de Rasûlullah'ın onu bu şekilde okuduğunu işittim. Fakat şunlar (Şamlılar) benim onu **"وما خلق"** 've mâ halaka' şeklinde okumamı istiyorlar, ama ben onlara uymuyorum,' dedi." ⁴⁰⁵

Rivayeti yorumlamaya gerek görmeden asılsız olarak niteleyip reddedenlere karşı⁴⁰⁶ Mâzerî, "bu kabil haberler, dinsizlerin Kur'an-ı Kerim'in tevâtüren

⁴⁰² Müslim, Radâ' 17, II. 1073, no:1450.

⁴⁰³ Mazeri, II.108, no:602.

⁴⁰⁴ 92. Leyl , 1.

⁴⁰⁵ Müslim, Salât ve'l-müsâfirîn ve kasruhâ 282, I. 565, no:824.

⁴⁰⁶ Bkz: Özaşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", s.326.

nakledildiğine dil uzatmalarına sebep olur” düşüncesiyle, haberi nesh teorisiyle açıklamış ve rivayetteki şekliyle okuyanların, nesh bilgisi kendilerine ulaşmayan kimseler olduğu yorumunu yapmıştır.⁴⁰⁷

4) Tercih

Aralarında ihtilaf var gibi gözüken hadisleri cem’ ve te’lif etmek mümkün veya nesh mevcut değilse, bu durumda hadislerden birini tercih etme zarureti ortaya çıkar.⁴⁰⁸ Tercih ya hadisin metninden dolayı ya da isnaddaki değerinden dolayı yapılabilir.

Mâzerî’nin hadisleri hadisler arasındaki çelişkiyi gidermek üzere başvurduğu çözüm yollarından biri de çelişkili rivâyetler arasından birini tercih etmektir.

Hiz. Aîşe’den nakledilen, “*Rasûlullah (a.s) Beydâ’nın iki oğlu Süheyl ve kardeşinin cenaze namazını mescidin içinde kıldı*”⁴⁰⁹ şeklindeki hadis hakkında yaptığı değerlendirmeleri bu konuda örnek olarak ele alabiliriz. Şâfiîler’in, mescitte ölü için namaz kılınabileceğine hükmettiklerini, Mâlikîler’in ise buna cevaz vermediklerini belirttikten sonra, ölünün necis olup olmamasını tartışan Mâzerî, Mâlikîler’in mescidde cenaze namazını men’ etme sebeplerinin, direkt ölünün necis olması sebebi ile olabileceği gibi, sedd-i zerfa açısından düşünülerek, ölüden necis bir şeyin mescide bulaşmaması için de olabileceğini belirtir ve kendi görüşünün bu yasağın sedd-i zerfa açısından konulduğu yönünde olduğunu belirtir. Zira Rasûlullah aynı sebepten ötürü çocuk ve mecnunların mescidden uzak tutulmasını bildirmiştir.⁴¹⁰ Hiz. Aîşe’den rivayet edilen hadisin Ebû Dâvud’da zikredilen bir hadis ile muâriz olduğunu belirterek bu iki hadisi karşılaştıran Mâzerî şöyle demektedir:

“Ebu Davud’da geçen hadis şöyledir: “*من صلى على جنازة في المسجد فليس له شيء*” (Cenaze için mescidde namaz kılanın üzerine bir şey yoktur.)⁴¹¹ Bunun anlamı ‘*وإن أسأتم فلها*’ (Yaptığınız kötülük de sizedir -yani sizin aleyhinizedir.) ayeti⁴¹² kabilindendir, yani “*لا شيء عليه*”

⁴⁰⁷ Mâzerî, I.310, no:318.

⁴⁰⁸ Karacabey, *Hattabi’nin Hadis İlmindeki Yeri*, s.144.

⁴⁰⁹ Müslim, Cenâiz 101, I. 668, no:973.

⁴¹⁰ Et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu’l-Kasım; *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, (Tahk: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi) Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984, IV. 307, no: 3385.

⁴¹¹ Ebû Davud, Cenâiz 54, II. 225, no:3191; İbn Mâce, Cenâiz 29, I. 486, no:1517; Ahmed b. Hanbel, II. 444.

⁴¹² 17. İsrâ, 7.

(bunu yapanın aleyhine bir şey söz konusu değildir), demektir. Hadis zayıftır, sahihlikte Hz. Aîşe'nin hadisi ile eş değildir.”⁴¹³

Böylece Mâzerî'nin iki hadis arasındaki teâruzu, birini tercih ederek giderdiği görülmektedir. Hz. Âişe'den nakledilen hadise göre mescitte cenaze namazı kılmanın hiçbir sakıncası yokken, Ebû Davut'ta nakledilen hadisin, yorumsuz olarak ele alındığında, mescitte cenaze namazı kılmanın kişiye hiçbir şey kazandırmayacağını ifade ettiği görülmektedir. Mâzerî'nin sedd-i zerîa sebebi ile cenaze namazının mescitte kılınmaması gerektiği görüşü, Ebû Davud'un naklettiği hadis ile uygunluk arzetmesine rağmen Mâzerî, her ne kadar nedenini açıklamasa da Hz. Âişe'nin rivayetinin sıhhat bakımından daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir..

Aynı şekilde Ebû Hureyre'den rivayet edilen “*Kim fecre cünüp olarak ulaşırsa oruç tutmasın*”⁴¹⁴ hadisi hakkındaki değerlendirmeleri de bu şekilde değerlendirmek mümkündür. O, birtakım kimselerin şa'z bir şekilde hadisin zahiri ile amel ettiklerini bildirir. Halbuki Müslim'de, Ebû Hureyre'nin bu görüşünden döndüğü, ilk olarak mürsel olarak rivayet ettiği hadisi daha sonra kendisine, “bunu birine isnad et” dendiğinde, Fadl b. Abbas'a isnad ettiği bildirilmektedir.

Mâzerî bu hadisin neden bir çok âlim tarafından gözardı edildiğini tartışırken, zikredilen hadisin Hz. Aîşe ve Ümmü Seleme'den rivayet edilen başka bir hadis ile muarız olduğunu vurgular. Buna göre “*H. Peygamber rüya görmeksizin cünüp olarak sabahlıyor, sonra da oruç tutuyordu.*”⁴¹⁵ Ebu Hureyre, Hz. Aîşe ve Ümmü Seleme'den bunu işittiğinde kendi sözünden dönmüştür. Bunun yanında bazı usûlcülere göre fiiller sözlerden daha etkilidirler. Burada da Hz. Peygamber'in fiilî durumu râğbet görmüştür, zaten Kur'ân'ın zahiri de buna işaret etmektedir.”⁴¹⁶

Bununla beraber Ebû Hureyre'nin bu rivayetini, İslam'ın ilk yıllarına münhasıran “uyuyan kimselere cimanın yasak olduğuna” hamledenlerin de bulunduğunu belirten Mâzerî, bu uygulamanın daha sonra neshedildiğini belirtmektedir.⁴¹⁷

İlk örnekte tercih sebebini zikretmeyen Mâzerî'nin ikinci örnekte kendi tercihi ile ilgili ifadelerinden, onun da bazı usulcüler gibi fiili sünneti kavî sünnete

⁴¹³ Mâzerî, I. 329, no:368.

⁴¹⁴ Müslim, Sıyâm 75, II. 779, no:1109

⁴¹⁵ Müslim, Sıyâm 75, II. 779, no:1109.

⁴¹⁶ Mâzerî, II.34, no:433.

⁴¹⁷ Mâzerî, II.34, no:433.

tercih ettiği söylenebilir. Ayrıca tercih gerekçelerini sıralarken ‘Kur’an’ın zâhirini’ hesaba katmasından, Mâzerî’nin teâruz halindeki iki hadisten birini tercih ederken gözettiği kriterlerden birinin de ‘Kur’an âyetlerine uygunluk’ olduğu çıkarımında bulunulabiliriz.

5) Tedricîlik

Hadisler arasındaki ihtilafları açıklığa kavuşturma yollarından biri de çelişkili kabul edilen ifadeleri tedicîlik prensibinden hareketle açıklamaktır. Buna göre aralarında ihtilaf olduğu belirtilen rivayetlerin, çelişkili olmalarının sebebi mana ile rivayet gibi etkenler değildir. Hz. Peygamber’in, te’kid etme gibi amaçlar gözeterek, farklı zaman veya yerlerde kullandığı ifadeler, zahiren ihtilaflı gibi gözüktense de aslında aralarında her hangi bir çelişki söz konusu olmayabilir.

Mâzerî’de Müslim’de yer alan ve birbiri ile teâruz halinde olduğu belirtilen bir takım rivayetleri tedicîlik prensibinden hareket ederek izah etmeye çalışır.

Bu konuda mut’a nikâhının yasaklanma vakti ile ilgili rivayetler arasındaki ihtilaf üzerine Mâzerî’nin yaptığı açıklamayı örnek olarak ele alabiliriz:

“Müslim’de mut’a nikâhı ile ilgili hadislerin ihtilaflı oldukları görülmektedir. Bazı rivayetlerde hadis ‘*Rasûlullah (a.s) Mekke’nin Fethi günü mut’ayı yasakladı*’ şeklinde geçerken, bazısında ise ‘*Rasûlullah (a.s) Hayber günü mut’ayı yasakladı*’ şeklinde rivayet edilmektedir. Bunu esas alarak mut’aya cevaz veren ve hadisler arasında ihtilaf olduğunu iddia eden kimse “nâsih” hadislerin var olduğunu kabul etmiyor demektir, zira bu hadisleri tenakuz olarak değerlendirmektedir. Halbuki bizce bu hatalı bir görüştür, hadisler arasında tenakuz söz konusu değildir. Çünkü Rasûlullah’ın bir şeyi nehyettikten sonra onu tekrar te’kid ve yaygınlaştırmak amacı ile nehyetmesi mümkündür. Dolayısıyla râvilerden bir kısmı ilk nehyettiği zaman duymuşken, bir kısmı da sonraki nehyinde duymuş olabilir. O halde bunda tenakuz veya yalan olduğunu düşünmek doğru değildir.⁴¹⁸

Böylece Mâzerî’nin birbiri ile tenakuz halinde olduğu sanılan iki farklı hadise yaklaşımının, iki hadiste kullanılan farklı lafızlara dikkat çekmek yerine, hadislerde ifade edilen ortak noktayı tespit etmek yönünde olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber’in hayatı boyunca yürüttüğü tebliğ vazifesi göz önünde bulundurulduğunda, mut’a ile ilgili farklı zamanlarda farklı ifadelerle görüşlerini açıklamış olması uzak bir ihtimal olmadığına göre, konu ile ilgili iki farklı ifadesi temelde birbiri ile tezat teşkil etmemektedir.

⁴¹⁸ Mâzerî, III.87, no:564.

d. Hadislere Karşı Fıkḥî Yaklaşımı

Mâzerî'nin hadisleri şerh ederken özellikle lafızlar üzerinde yoğun bir mesai harcadığını ilgili bölümde ele almıştık. Onun bu çabasına paralel olarak şerhinde kullandığı öncelikli metotlardan birinin de, hadisleri fıkḥî açıdan değerlendirmek olduğu söylenebilir. Bu metodla Mâzerî'nin hadislere hem 'anlama' açısından hem de 'hüküm' açısından yaklaştığı görülmektedir.

Mâlikî mezhebine mensup olduğunu bildiğimiz Mâzerî'nin hadislerden fıkḥî hüküm çıkarırken her ne kadar çoğunlukla kendi mezhebi dışında hüküm vermediği görülse de, mezhebî bir taassubunun olduğu da söylenemez. Zira o, yeri geldiğinde mezhep imamı olan İmam Mâlik'in görüşlerinin çelişkili olduğunu ifade edebilmekte ya da bir başka imamın görüşünde isabetli olduğunu rahatlıkla belirtebilmektedir. Örneğin, teyemmüm ile ilgili hadisi değerlendirirken Mâzerî, Mâlikî mezhebine göre teyemmümün toprak ve toprak üzerinde, ondan ayrılması düşünülemeyen şey ile, Şâfiî'ye göre ise sadece toprakla olduğunu belirttikten sonra, “عندنا قوله نحو قول الشافعي” “Bizim görüşümüz de Şâfiî'nin görüşü gibidir” diyerek, kendi mezhebinin dışında görüş bildirmiş ve mezhebî bir taassubunun olmadığını göstermiştir.⁴¹⁹

Ayrıca az da olsa kendi görüşlerini “عندى” tabirini kullanarak ortaya koyar. Örneğin Peygamberimiz'in (a.s) “*Adak, bir hayır getirmez. Ancak bununla cimriden bazı şeyleri çıkarır.*”⁴²⁰ hadisini şerh ederken bir takım âlimlerin bu hadisle amaçlananın adağı devam ettirmek ve yapılan adağın ödenmesini teşvik olduğunu belirttiklerini, halbuki kendisinin böyle düşünmediğini ifade eder:

“Hadisin zahir manasından bu sonucu çıkarmak bana göre uzak bir manadır. Bence hadisin (adaktan) nehy yönünün bulunması ihtimali daha kuvvetlidir. Zira adak adayan kimse bir musibete uğradığında adak adayarak, kendisine zor geldiği halde, Allah ile yakınlaşma cihetine gider. Böylece özgürlüğü kısıtlanan her kimse fiillerini kendi mutlak iradesi ile yapmamış olur.”⁴²¹

Ayrıca İmam Mâlik'in de bir vakit belirleyerek oruç tutmayı kerih gördüğünü ve Mâlikî mezhebinden birtakım âlimlerin İmam Mâlik'in bu görüşünü kendi belirttiği nedenlerle gerekçelendirdiklerini ifâde ettikten sonra, nezrin hayır getirmeyişinin gerçek sebebini izah etmeye çalışır. Buna göre adak adayan kimse

⁴¹⁹ Mâzerî, I.256, no:182.

⁴²⁰ Müslim, Nezr 4, III. 1260, no:1639.

⁴²¹ Mâzerî, II.236, no:720.

Allah’a yakınlaşmayı kendi iradesi dışında, bir şarta bağlı olarak yaptığından, mücerred Allah’a yakınlaşmada alacağı sevaba ulaşamaz.⁴²²

Mâzerî’nin hadisleri anlamaya yönelik fikhî yaklaşımını aşağıda başlıklar altında zikrettiğimiz örneklerle ortaya koymaya çalışalım.

1) İletleri Gözetmesi

Mâzerî’nin aynı konudaki farklı hadisler arasında, hükümlerinin benzeşmesinden hareketle hadisin illetini belirlemeye çalıştığını görüyoruz. Hz. Peygamber’in, *“iki oğlu arasına girip onlara dayanarak yürüyen yaşlı bir kimseyi gördüğü, durumunu sorup adamın yürümeyi adadığını öğrenince de, ‘Bu kimsenin nefesine işkence çektirmesine Allah’ın ihtiyacı yoktur’ diyerek bineğe binmesini emrettiği”* hadisi⁴²³ ile ilgili olarak Mâzerî, Rasûlullah’ın adama bineğe binmesini emretmesindeki illetin, adamın “yürümekten aciz olması” olduğunu belirtir.

Mâzerî, bu hadisten hareketle Müslim’deki bir sonraki hadisin illeti hakkında şu çıkarımda bulunur:

“Aynı şekilde Ukbe b. Âmir’den rivayet edilen, “Kız kardeşim yalın ayak Beytullah’a yürüyerek gitmeye adakta bulunmuştu. Bunun durumunu Rasûlullah (a.s)’a sordum, ‘Yürüsün, bineğe binsin’ buyurdu.”⁴²⁴ şeklindeki hadis de buna hamledilir. Bize göre bir önceki hadiste olduğu gibi (Rasûlullah’ın bu şekilde emrinin illeti), kızın yürümekten âciz olmasıdır.⁴²⁵

Buna ilaveten kendi görüşünü desteklemek üzere aynı hadisi Ebû Dâvud’un ele aldığı şekliyle zikreder:

“O, yürüyerek haccetmeyi adadı, ancak buna gücü yetmiyor” diye Rasûlullah (a.s)’a sordum, “Allah’ın senin kardeşinin yürümesine ihtiyacı yoktur, binsin!” buyurdu.⁴²⁶

Böylece Mâzerî, Ebu Davud’dan naklettiği hadisin, bu iki hadisten farklı olarak, Rasûlullah’ın adanan adağı yerine getirmekten nehyetmesinin illeti olarak “güç yetirememe”yi açıkça ifade ettiğini belirtmektedir. Zaten Mâlikî mezhebi de bu görüşü tercih etmiştir. Adak adayan, yürümeye gücü yetmiyorsa, gücü yettiği kadar yürür, sonra bineğe biner.⁴²⁷

⁴²² Mâzerî, II.236, no:720.

⁴²³ Müslim, Nevr 9, III. 1263, no:1642.

⁴²⁴ Müslim, Nevr 11, III. 1264, no:1644.

⁴²⁵ Mâzerî, II.239,240, no:722.

⁴²⁶ Ebu Davud, Eyman ve’n-Nüzur 23, II. 254, no:3303.

⁴²⁷ Mâzerî, II.239,240, no:722.

Mâzerî'nin bu tavrını 'rukye'⁴²⁸ konusunda Müslim'de yer alan hadisleri değerlendirirken görmek de mümkündür. Bu değerlendirmeleri, Mâzerî'nin hadisleri yaklaşımında kullandığı mantığı yansıtmaları bakımından zikredebiliriz. Rukyenin her çeşidine cevaz verdiğini belirten Mâzerî, Müslim'de geçen iki rivayeti esas almaktadır. Buna göre rivâyetlerden birinde Rasûlullah (a.s.), içinde şirk olmadıktan sonra rukye yapmakta her hangi bir beis olmayacağını belirtmiştir.⁴²⁹ Diğer rivayette ise Rasûlullah (a.s.)'ın rukyeyi yasakladığı, ancak akrep sokan bir kimseye rukye yapması için cevaz verdiğini, şeklinde bir ifade geçmektedir.⁴³⁰

Mâzerî bu ifadelerde yer alan rukyenin hem yasak hem de caiz olduğu şeklindeki çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere, öncelikle nesh teorisinin kullanılabileceğini belirtir. Daha sonra konuya bir başka bakış açısı ile yaklaşarak yasağın illetini tespit etmeye girişir. Buna göre sözkonusu yasağın illeti, insanların rukyeden hasıl olacak faydanın, Allah'tan değil de rukye esnasında söylenen sözlerin kendisinden olacağına inanmalarıdır. Bu inançları dolayısıyla Hz. Peygamber rukyeyi yasaklamıştır. Ancak zamanla insanların kalplerinde İslam yerleşip, insanlar faydanın sadece Allah'tan geleceğine gönülden inanmaya başlayınca bu illet yok olmuş, illet ortadan kalkınca hüküm de değişmiş ve Rasûlullah rukyeye izin vermiştir.⁴³¹

Mâzerî'nin söz konusu tavrı Müslim'de geçen "ehlî merkep etlerinin yenmesinin yasaklanması" ile ilgili hadisi⁴³² değerlendirirken görmek de mümkündür.

Mâzerî, hadisin farklı varyantlarından ve farklı hadis kaynaklarından hareket ederek yasağın sebep ve illeti hakkında farklı görüşleri aktardıktan sonra, yasağı mekruh olarak değerlendirenlerin gerekçelerinin yasağın illeti olduğunu belirtir. Buna göre illeti "ganimetteki beşte birlik hissenin paylaşılması", "eşeklerin taşıma vasıtası olmaları" yahut "eşeklerin tükenmesi tehlikesi" olabilir. O halde bu illetler yok olduğunda yasak da ortadan kalkacağından, bu yasak kesin olarak haram şeklinde değerlendirilemez. Öbür taraftan Hz. Peygamber'in eşek etlerinin pişirildiği

⁴²⁸ Rukye: Çeşitli âyet veya duaları okumak suretiyle yapılan tedâvi.

⁴²⁹ Müslim, Selam 64, IV. 1727, no:2200.

⁴³⁰ Müslim, Selam 62, IV. 1726, no:2199.

⁴³¹ Mâzerî, III.95-96, no:1026.

⁴³² Müslim, Sayd 24, III. 1538, no: 561.

tencereleri devirtip yıkanmasını istemesinin, bu etlerin necis olduğunu gösterdiğini ileri sürenler ise, yasağın kesin olarak haram olduğunu savunmaktadırlar.

Söz konusu yasak hakkında Mâzerî kendi görüşünü açıkça ifade etmese de yasağın illeti hakkında ortaya koyduğu bu inceleme, onun, Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendirirken fikhî bir yaklaşım sergilediği şeklinde değerlendirilebilir

433

2) Gaye ve Maksatları Gözetmesi

Lafız ve ibarelerin, manalara delaleti bazen birden fazla ihtimale açık olabilir. Bu durumda, bu ihtimallerden birinin diğerine veya diğerlerine üstün tutulması, şâri'in teşrî gayelerinin iyi bilinmesi sayesinde mümkün olabilir.⁴³⁴ Lafzî manaları tespit etmek üzere yoğun bir mesâî harcayan Mâzerî, Hz. Peygamber'in tasarruflarındaki gâye ve maksatlara dikkat çekerek serdedilen hüküm veya kanunların ruh ve mantığını yakalamaya çalışmıştır.

Mâzerî'nin bu tutum çerçevesinde değerlendirilebilecek “*Sizden bir kimse sinirli iken iki kişi arasında hüküm vermesin*”⁴³⁵ şeklindeki hadis ile ilgili yaklaşımı güzel bir örnektir. Mâzerî hadisteki “sinirli olan kimse” ifadesinin, lafzî anlamı yerine, “aşırı tokluk, endişe içerisinde olmak, zihnin donuklaşması, şiddetli açlık, aşırı korku, aşırı hüzn” vs. durumlar gibi “hâkim'i hüküm vermekten ve ictihad yapmaktan alıkoyan tüm durumlar” şeklinde anlaşılması gerektiğini beyan eder. Bu şekilde sadece sinirlilik halinin zikredilmesinin sebebi olarak hâkimlerin halkın problemlerini dinlerken çoğunlukla bu durumla baş başa kalmalarını gösterir.⁴³⁶

Bu konu ile ilgili bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in namazlarının uzunluğu ile ilgili Müslim'de bulunan çelişkili rivayetlerdir. Mâzerî bu çelişkilere değindikten sonra Hz. Peygamber (a.s.)'in: “*Sizden nefret ettirenler vardır. Herhangi biriniz halka imam olursa kıraati biraz kısa tutsun. Çünkü cemaatin içerisinde küçük, hasta ve ihtiyaç sahibi olan vardır.*”⁴³⁷ şeklindeki hadisinde, asıl amacının ne olduğunu tespit etmeye çalışır. Buna göre Hz. Peygamber (a.s.), namazı

⁴³³ Mâzerî, III.47,48, no:915.

⁴³⁴ Pekcan, Ali; *İslâm Hukukunda Gâye Problemi-Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyat*-, Rağbet yay., İstanbul, 2003, s.35.

⁴³⁵ Müslim, Akziye 16, III. 1342, no:1717.

⁴³⁶ Mâzerî, II.265, no:782.

⁴³⁷ Müslim, Salât 182, I.340, no:466.

hafif tutmayı emretmesinin asıl gayesi insanları nefret edip namazdan uzaklaşmalarına engel olmaktır.⁴³⁸

Aynı şekilde hadiste⁴³⁹ öldürülmelerine ruhsat verilen köpek, yılan, karga, fare gibi hayvanların öldürülme gerekçelerini tartışırken temel olarak “insana zarar vermeleri” gibi bir ilkeye işaret etmesi⁴⁴⁰, cünüpken yeyip içme konusunda⁴⁴¹ asıl kastedilenin “kirlendiği için eli yıkamak” olduğunu belirtmesi de⁴⁴² Mâzerî’nin hadisleri değerlendirirken gaye ve maksatları itibara aldığını gösteren örneklerdir.

3) Genel Kaideler Belirleme Çabası

Mâzerî’nin hadisin fikhî yönüne temas ederken, genel ilkeler belirlemeye yönelik bir çabasının var olduğu söylenebilir. Zira o, bir hadisten çıkardığı genel ilkeyi diğer konulara da uygulamaya çalışır. Söz konusu çabası ile ilgili olarak onun şu hadis hakkında ortaya koyduğu çıkarım zikredilebilir:

Rasûlullah, *“Bir kişinin anne ve babasına sövmesi, en büyük günahlardandır”* buyurmuş, oradakiler: *‘Ey Allah’ın Rasûlü, bir kişi anne ve babasına hiç söver mi?’ demişler, o da : ‘Evet söver. Birisinin babasına söver, bu yüzden o da onun babasına söver. Annesine söver, bu yüzden o da onun annesine söver.’* buyurmuştur.”⁴⁴³

Mâzerî, bu hadisle zahiren bir ilgileri olmadığı halde, iki farklı fikhî problemi, hadisin illetini bu konulara teşmil ettirerek çözüm yolu arar. Bunlardan ilki, giymesi için kişinin başkasına ipek elbise satmaktan men edilmesi, ikincisi ise içki yapmak üzere ya da içmek üzere üzümün bir başkasına satılmasının helal olmamasıdır. Mâzerî hadisin bu iki husus için huccet olarak alındığını ifade eder. Zira onun belirttiğine göre “Bir işe sebebiyet veren, o işi bizzat yapmış gibidir”. Dolayısıyla kişi bir başkasının anne babasına söverek kendi anne babasına sövülmesine sebebiyet verdiği gibi, kendisi içmese bile içkiyi başkasına satarak onu günaha sürüklemiş ve aynı şekilde kendisi giymese bile ipek elbiseyi satarak başkasının giyip günaha girmesine sebebiyet vermiş olur.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Mâzerî, I.269, hadis no: 217.

⁴³⁹ Müslim, Hacc 71, II. 856, no:1198.

⁴⁴⁰ Mâzerî, II.51, no: 469.

⁴⁴¹ Müslim, Hayız 22, I. 248, no:305.

⁴⁴² Mâzerî, I.248, no: 166.

⁴⁴³ Müslim, İman 146, I. 92, no:90.

⁴⁴⁴ Mazeri, I.204, no:54.

e. İtikâdî Meselelere Değınmesi

Mâzerî'nin hadisleri şerh ederken itikâdî konularda da bir takım değerdendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu değerdendirmeler, Mâzerî'nin sahip olduğu şahsi görüş ve düşüncelerinin, özelliklerinin, hadis şerhine yansımısını ifade ettiğinden, ayrıca önem kazanmaktadır. Zira daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi düşün n  her insanda olduğu gibi Mâzerî'nin fikir ve düşüncelerinin şekillenmesinde, içinde yaşadığı sosyal ve siyasî ortamın etkileri bulunmaktadır. Bu durumda Mâzerî'nin hadis şerhini anlamaya çalışırken bu etkenleri de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

Konumuzla ilgili olarak zikredilebilecek birçok örnek bulunmaktadır. İlk olarak zikredeceğimiz hadise göre, *“Rasûlullah, kendisinden dili ile ikrar ettikleri halde, kalben Allah’a ve Ras l ’ne inanmadığını düşündükleri Mâlik b. Duh um için beddua etmesini isteyen ash ba, Allah’tan başka ilah olmadığına ve kendisinin Allah’ın Ras l  olduğ na şeh det etmeyen kimsenin ateşten kurtulamayacağını bildirmiştir.”*⁴⁴⁵ Mâzerî, Gulat-ı Mürcie’nin bu hadisi, kişinin kalben inanmasa bile, dili ile ikrarının kendisine fayda vereceğ ne delil olarak kullandıklarını bildirdikten sonra kendi görüşünü zikreder. Buna göre;

“Hz.Peygamber’in nazarında kalben iman olmaksızın sadece dil ile ikrarın kabul edilmesi doğru değildir. Rasûlullah’ın sözünden çıkarılacak mana, bu kişinin dili ile ikrar etmediğı ve bu hususlara şehadet etmediğidir.”⁴⁴⁶

Bu durumda Mürcie’nin bu görüşüne katılmadığını ortaya koyan Mâzerî’nin daha çok Ehl-i Sünnet (E ’arî) çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde *“Kim Allah’tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girer”*⁴⁴⁷ hadisini şerh ederken Mâzerî, farklı itikâdî mezheplerin, Müslüman, ancak g nahk r olan kimseler hakkındaki görüşlerini sıralar. Buna göre, Mürcie, günahın imana zarar vermeyeceğı görüşünü savunurken, Haricîler g nahk rları kâfir olarak nitelermektedirler. Mutezile ise büyük günah işleyen kimselerin ebediyyen ateşte kalacaklarını ve bu şekilde günah işleyen kimsenin kâfir ve mü’min değı de, fâsık olarak isimlendirileceğini savunmaktadır. E ’ariler’in bu konudaki görüşü ise, bu durumda olan kişinin tevbe etmese bile mü’min olduğu, günahlarından dolayı azap çektikten sonra tekrar cennete gireceğı yönündedir.

⁴⁴⁵ Müslim, İman 54, I. 61, no:33.

⁴⁴⁶ Mâzerî, I.195, no:33.

⁴⁴⁷ Müslim, İman 43, I. 55, no:26.

Hadisin, Hâricîler ve Mu'tezilîler aleyhine delil olduğunu belirten Mâzerî, Mürcie'nin ise bu konuda hadisin zahiri ile amel ederek isabetli karar verdiklerini belirtir. Bundan sonra kendi tercih ettiği görüşü şu şekilde zikreder:

“ Biz deriz ki: Bu durumdaki kişi öncelikle bağışlanır ve şefaât ile ateşten çıkarıldıktan sonra cennete koyulur. Rasûlullah'ın “Cennete girer” sözünden kasıt ise azabını gördükten sonra cennete girer demektir”⁴⁴⁸

Böylece Mâzerî kendi görüşü altında Eş'arî ekolünün konu hakkındaki tezini zikrederek itikâdî görüşlerinin hangi çizgide seyrettiğinin ipuçlarını verir. Hem de bu görüşte ısrarcı olduğunu belirterek hadisin, “şerâitin zâhîrinin çelişkiye düşmemesi için” kendi ifade ettiği gibi yorumlanması gerektiğini belirtir.

Mâzerî'nin itikâdî meseleleri ele alırken savunmacı bir tutum sergilediği söylenebilir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi “*Kişi zina ederken mü'min değildir*”⁴⁴⁹ hadisini te'vil etmesi de, aslında, Mu'tezile'nin ve Hâricîler'in günah işleyen mü'minin durumu ile ilgili görüşlerini tetkik edip temel aldıkları delilleri çürütmeye yöneliktir. Zira söz konusu hadisten yola çıkarak, “Zina işleyen kâfir olur” diyen Hâricîler ile zina işleyenin fâsık olarak isimlendirilmesi gerektiğini beyan eden Mu'tezile'nin görüşlerinin, yanlış olduğunu ispata çalışır. Mâzerî'ye göre mü'min, Allah'ın azabından emin olan kimsedir. O halde mana, “kişinin zina ederken bu fiilini helal saydığı” anlamına hamledilmelidir. Ya da mana, “bu fiili işleyenin kâmil manada mü'min sayılmayacağına” hamledilmelidir. Mâzerî bu te'villeri sıraladıktan sonra kendi yaptığı bu te'viller sayesinde hadisin Mu'tezile ve Hâricîler'ce delil olarak alınamayacağını ve onların görüşlerini def ettiğini belirtir.⁴⁵⁰

Böylece Ebû Hanîfe tarafından Kur'ân-ı Kerim'in muhtevasına ters düştüğü gerekçesi ile eleştirilerek reddedilen hadisi,⁴⁵¹ Müslim şârihi Mâzerî, reddetmek yerine te'vil etmeyi tercih etmiştir.

Mâzerî'nin, yaşadığı asrın önemli akımlarından birini oluşturan Hâriciyye'nin ve Mu'tezile'nin itikâdî görüşlerini her fırsatta eleştirdiği görülmektedir.⁴⁵² Hâricî ve Mu'tezilîlerin küfürlerine delil getirilen hadislerden

⁴⁴⁸ Mâzerî, I.194, no:29.

⁴⁴⁹ Müslim, İman 104, I. 76, no:57.

⁴⁵⁰ Mâzerî, I.197, no:38.

⁴⁵¹ Ünal, a.g.e., s.87.

⁴⁵² Örnekler için bkz: Mâzerî, a.g.e., III. 197, 199, 185, 175, 165.

bahsetmesi⁴⁵³ onun bu iki fırkaya bakış açısını özetler niteliktedir. Özellikle Hâricî ve Mu'tezilî fırkaları karşısındaki tutumu, yaşadığı dönemin siyâsî-sosyal olaylarının Mâzerî'nin hadisleri algılayışına ve yorumlamasına etki ettiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Zira itikâdî fırkaların her birinin, kendi zamanının ihtiyacına göre söylenmiş olan ve içerdikleri konulara göre sistemli bir şekilde tasnif edilip açıklandıklarını iddia edemeyeceğimiz bir hadis malzemesini kullanarak halkın inancını etkilemesinin kolaylaşacağı, ihtimal dahilindedir.⁴⁵⁴

Hiz. Peygamber (a.s.)'in vefatından sonra halifenin kim olacağını beyan eden hadisi⁴⁵⁵ değerlendirirken de Mâzerî, Ehl-i Sünnet, Şia ve Râvendiye mezheplerinin görüşlerini ele alır. Şia, akrabalığın yanında ilim ve şecaatte üstün olduğundan Hiz. Ali'nin, Râvendiye mezhebi ise Rasûlullah'ın mirasından payı olduğu için Hiz. Abbas'ın, Hiz. Peygamber (a.s.)'den sonra halifeliği hak ettiğini ileri sürmektedir. Mâzerî kendi görüşlerinin de ifadesi olan Ehl-i Sünnet'in hilâfet konusundaki düşüncelerini dikkat çekici bir şekilde ele alır:

“Ehl-i Sünnet'e göre sadece akrabalık halifeliği hak etmek için yeterli değildir. Hilafet için dinde ve ilimde belirli bir seviyeye ulaşmak, âlimlerin imamet hakkında ileri sürdükleri bir takım özelliklere sahip olmak gibi gerekliliklerin yerine gelmesi gerekmektedir. Zira Allah (c.c.) “Yeryüzünde bir halife yaratacağım”⁴⁵⁶ buyurmuştur. Ayrıca insanlara “imam” yapacağını bildirdiğinde Hiz. İbrahim, kendi zürriyetinden de imamlar gelmesi niyazında bulunmuş; fakat Cenab-ı Hak: “Zalimler ahdime nail olamaz” buyurmuştur.⁴⁵⁷ Biz burada Rasûlullah (a.s.)'in akrabalarından biri için “zalim” demek istemiyoruz. Ancak zulüm gibi yahut daha faziletli bir kimsenin bulunması gibi velâyete engel olan bir durumun varolması halinde sırf akrabalık bağından dolayı halifeliğin hak edilemeyeceğini ifade ediyoruz. Akrabayı tercih sadece ihtilaflı olan bir durumda tercih yapmak için mümkün olabilir.”⁴⁵⁸

Böylece hilafette ehliyeti önceleyen Mâzerî'nin aynı satırlarda, Hiz. Peygamber (a.s.)'in Hiz. Ali'yi vâsi tayin ettiğini savunan aşırı Şîîler'in bu iddialarının batıl olduğunu ve hiçbir aslının olmadığını ifade ettiğini görüyoruz.

Yaşadığı dönemde siyâsî çalkantıların merkezinde, özellikle Şîî İsmâîlîler'in ve Hâricîler'in yer aldığı bilinen Mâzerî, Eş'arî ve Mâlikî bir çizgiye sahiptir.

⁴⁵³ Bkz. Mâzerî, II.25, no: 410, 411, 412.

⁴⁵⁴ Karacabey, *Hattabi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s.185.

⁴⁵⁵ Müslim, Fedâil 9, IV. 1856, no:2385.

⁴⁵⁶ 2. Bakara, 30.

⁴⁵⁷ 2. Bakara, 124.

⁴⁵⁸ Mâzerî, III. 137, no:1100.

Mâzerî'nin mensubu bulunduğu bu çizginin, özellikle Mâğrib ve Kayrevân bölgelerinde Fâtımî iktidarı ve dolayısıyla İsmâîlî düşünceye karşı Ehl-i Sünnet inancını pekiştirme mücadelesi göz önüne alındığında, onun, içinde bulunduğu sosyal durumun etkisi neticesinde, bu tür hadisleri ele alarak halkın anlayabileceği şekilde yorumlar yapmış olma ihtimali kuvvetlidir.

f. Problemli Hadislere Yaklaşımı

Mâzerî'nin Müslim'in Sahih'ine hangi bakış açısıyla yaklaştığını tespit edebilmek için başvurabileceğimiz yollardan biri de onun problemli hadislere karşı tavrını ortaya koymak olmalıdır. Bu nedenle bu başlık altında, söz konusu rivâyetleri ele alan Türkçe çalışmaları⁴⁵⁹ gözden geçirdikten sonra Mâzerî'nin bu rivâyetler hakkında her hangi bir değerlendirmesinin olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Ancak tezimizde yeri geldikçe farklı başlıklar altında Mâzerî'nin bu rivâyetlere karşı tutumunu zikrettiğimizden tekrar aynı rivâyetleri Mâzerî ve diğer hadis âlimlerinin değerlendirmeleri çerçevesinde uzun uzadıya ele almak yerine, kısaca tablo içerisinde göstermeyi tercih ettik.

Aşağıdaki tablo, Mâzerî'nin Müslimde geçen problemli hadisler hakkında hangi oranda görüş bildirdiğine dair bir fikir verecek mahiyettedir. Tabloda Müslim'de geçen ve farklı âlimler tarafından eleştirilen belli başlı hadisler yer almaktadır.

⁴⁵⁹ Müslim'de geçen problemli rivâyetler için bkz: Hatiboglu, M. Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, sayı 1, 1991; Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i" ; Yıldırım, Enbiyâ, *Hadis Problemleri*.

	Eleştirilen hadis	Müslimde geçtiği yer	Mâzerî'nin yaklaşımı
1.	Müstensih tasarrufu ile ilgili hadis	İman 316, I.177, no:191	Değınmiyor
2.	Ebû Süfyan'ın Hz. Peygamberden İstedığı üç şeyle ilgili hadis	Fadailü's-Sahâbe 168, IV.1945, no:2501	“
3.	Râvisi nedeniyle reddedilen hadis	Sıfatu'l-Münafıkın 11, IV.2143, no: 2779	“
4.	“ “	Sıfatu'l-Münafıkın 15, IV. 2145, no:2782.	“
5.	“ “	Zühd 52, IV. 2291, no:2990	“
6.	Dünyanın zemmedildiğı hadis	Zühd 1, IV.2272, no:2956	“
7.	Türbe hadisi	Sıfatu'l-Münafıkın 27, IV.2149, no:2789	“
8.	Sihir hadisi	Selam 43, IV.1719, no:2189	Bkz: s.45.
9.	Zinâkar, hırsız ve içki içenin imanı ile ilgili hadis	İman 104, I.76, no:57	Bkz: s.98.
10.	Abdullah b. Übey b. Selûl ile ilgili rivâyet	Sıfatu'l-Münafıkın.3, IV.2141, no:2774.	Değınmiyor
11.	Kur'an metni ile çelişen haber	Mesâcid 282, I.565, no:824	Bkz: s.88.
12.	İbrâhim (a.s.) ile ilgili haber	Fedâil 154, IV.1840, no:2371	Bkz: s.46.
13.	Mîrac hadisi	İman 262, I.145, no:162	Değınmiyor
14.	Ebû Hureyre hadisi	İman 183, I.108, no:115	“
15.	Ebû Süfyan hadisi	Fadailü's-Sahâbe 168, IV.1945, no:2501	Bkz: s.107.
16.	Kıyamet vaktini tayin eden hadis	Fiten 137, IV.2269, no:2953	Değınmiyor
17.	Emzirme ile ilgili hadis	Raza' 24, II.1075, no:145	Bkz: s.106.
18.	Kureş'ten kaç halife çıkacağına dair hadis	İmâre 7, III.1452/ 1453, no:1821.	Değınmiyor
19.	Yere batan ordu	Fiten 4, IV.2208-2209, no:2882.	“
20.	Hz. Musa ile Azrâil'in polemigi	Fezâil 157, IV.1842, no:2372	Bkz: s.102.
21.	Şeytanın her doğana dürtmesi	Fezâil 146, IV.1838, no:2366	“
22.	Hz. Süleyman ve Eşleri	Eymân 22, III.1275/1276, no:1654.	“

Tablodan da anlaşılacağı üzere Mâzerî'nin, Müslimde geçen problemleri hadislerle yeteri kadar ilgilendiğini ve bu konuda düşüncelerini ifade ettiğini söylemek güç gözükmektedir. Zaten fiten ve kıyamet alâmetlerine dair Müslimde yer alan bölümlere gelindiğinde Mâzerî'nin neredeyse hiç yorum yapmadığı

görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâzerî'nin yorum yaptığı problemleri rivâyetlere karşı tavrı da tam olarak eleştirel bir tavır değildir. O problemleri ve çelişkili gördüğü hadisleri te'vil yoluna giderek çözmeyi tercih etmektedir.

Bu konuda Hz. Musa ile Azrâil'in polemikini konu edinen hadis⁴⁶⁰ hakkında Mâzerî'nin değerlendirmelerini zikredebiliriz. Hadiste yer alan 'Hz. Musa'nın Azrâil'e tokat atarak gözünü çıkardığına' dair ifâdelerin bir peygambere yakışmayacağı yönü ile eleştirildiğini ifâde eden Mâzerî'ye göre bu husus üç şekilde izah edilmiştir.

Buna göre ilk açıklama 'Azrâil insan sûretinde geldiğinden Hz. Mûsa'nın vurduğu göz gerçek değil hayâlî gözdü" şeklindedir. Ancak Mâzerî bu açıklamayı ikna edici bulmaz. İkinci açıklama ise söz konusu ifâdelerin mecâzî olarak anlaşılması gerektiği şeklindedir. Buna göre esas anlatılmak istenen Hz. Musa'nın delil olarak Azrâil'e üstan geldiğidir. Mâzerî'nin kabul edilebilir ve güzel bulduğu üçüncü izah ise 'Allah'ın mutlak irade ve kudret sahibi olduğu, dolayısıyla Hz. Musa'ya, Azrâil'e tokat atma izninin Allah tarafından verildiği' şeklindedir.

Mâzerî bu üç izahı ifade ettikten sonra kendi görüşünü dördüncü izah tarzı olarak niteler. Hem de bu görüşlerin içerisinde tercihe şayan olanın kendi açıklaması olduğunu dile getirir. Onun bu konudaki değerlendirmesi, 'Hz. Musa, gözünü çıkardığı kişinin, Allah (c.c.) tarafından gönderilen Azrail olduğunu bilmiyordu ve bu kişinin canına kastetmek üzere geldiğini zannederek adamın gözüne vurdu' şeklindedir. Ayrıca Mâzerî, dinde nefsi müdâfaanın yeri olduğunu belirterek Hz. Musa'nın bu hareketinin yadırganmaması gerektiğini söyler. Böylece o, kimi alimler tarafından reddedilen ve eleştirilen rivâyet⁴⁶¹ karşısında te'vil yolunu tercih ederek konuya açıklık getirmeye çalışır.⁴⁶²

4. Sözün Bağlamını Değerlendirmesi

Dilin ictimaî ve toplumsal bir olgu olduğu göz önüne alındığında, toplumun, kültürün ve coğrafyanın da ondaki payı hesaba katılmak zorundadır.⁴⁶³ Her biri

⁴⁶⁰ Müslim, Fedâil 157, IV,1842, no:2372.

⁴⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", s.339.

⁴⁶² Mâzerî, III.132, no:1084.

⁴⁶³ Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek, s.293.

toplumsal ve kültürel bir ortamın ürünü olan rivayet malzemeleri de, içerisinde olduğu sosyo-kültürel şartların izlerini taşımaktadırlar.

Hadisleri doğru anlamada üzerinde durulması gereken hususlardan biri de “dolaylı bağlam”⁴⁶⁴ da denilen, bir rivayetin şekillenmesinde rol alan sosyal-kültürel, psikolojik, siyâsî, iktisâdî, coğrafi ve târihî unsurların göz önünde bulundurulmasıdır. Bu şekilde sosyal etkenler hesaba katılmadan tarihî bir malzemeyi değerlendirmenin bir takım hataları da beraberinde getirebileceğini belirten İbn Haldûn’un konumuzla ilgili şu değerlendirmeleri dikkate değerdir:

“Tarihçilerin, müfessirlerin ve (tarihî haberleri nakleden) râvilerin, tarihî hikâyeleri ve olayları, temel kriterlere sunmadan, benzerleriyle ölçüp değerlendirmeden, hikmet terazisine vurmadan, varlıkların temel özelliklerini dikkate almadan ve gözlem ve incelemeyi hakem kılmadan, sadece nakledilen haberlere itibar edip kabul etmeleri yüzünden yanlışla düştükleri ve doğrulardan sapıp vehimlerin ve yanlışların içinde kayboldukları çok olmuştur.”⁴⁶⁵

Her biri hadisleri doğru anlama adına yazılmış şerh edebiyatını oluşturan eserlerin, bu kriterleri, hadisleri değerlendirirken birer malzeme olarak alıp almadıkları, incelemeye değer bir konu olsa gerektir. Biz Mâzerî’nin bu çerçevede hadislere yaklaşım tarzını tespit etmeye çalışacağız.

a. Tabîi-Fizîki Çevre

İnsanların örf, âdet, alışkanlık, düşünce tarzı, zevk ve karakterlerine, hatta sosyal müesseselerinin içeriğine kadar etki eden tabîi ve fizikî çevre, rivayetlerin muhteva kritiğinde, olmazsa olmaz unsurlardandır.

Mâzerî’nin hadisleri değerlendirirken dikkat ettiği bir husus da, Hz. Peygamber’in kendi dönemine ait bir takım unsurların altını çizerek, bu hususların belli şartlar içerisinde farklı bir şekilde uygulanabileceğine işaret etmesidir.

Söz konusu tavrı, Ebû Bürde el-Ensari (r.a)’nin Hz Peygamber’den rivayet ettiği had cezaları ile ilgili hadiste görebiliriz: Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Allah’ın sınırlarını çizdiği had cezaları dışında bir kimseye on kırbaçtan yukarı değnek cezası uygulanmaz”⁴⁶⁶

Mâzerî öncelikle İmam Malik’in bu hadisin hilafına fetvâ verdiğini bildirir. Muhalefet sebebi ise, Hz Ömer’in bu konudaki uygulamalarıdır. Hz Ömer’in,

⁴⁶⁴ a.y.

⁴⁶⁵ İbn Haldûn, a.g.e., s.31-32.

⁴⁶⁶ Müslim, Hudud 40, III. 1332, no:1708.

yüzüğüne ayet nakşeden kimseyi ve boyacıyı hadden daha çok dövmesinden hareketle, İmam Malik'in ceza gerektiren hususlarda on değneğin ve haddin üstünde cezalandırmaya cevaz verdiğini belirten Mâzerî, İbn Hanbel'in ise hadisi zahiren değerlendirek bu konularda on değneğin üzerinde ceza vermediğini zikreder. Kendi mezhebinin hadisi değerlendirirken yaptığı te'vili ise şöyle açıklar:

"Mezhebimiz bu hadisin Peygamber (a.s) dönemine has olduğu görüşündedir. Çünkü Hz. Peygamber suçlu için bu miktarın yeterli olduğu görüşündeydi."⁴⁶⁷

Böylelikle hadiste geçen ceza miktarının Hz. Peygamber dönemine hasredilmesinin altını çizerek, zamanın ve şartların değişmesine paralel olarak ve ihtiyaçlara binaen bu miktarın değişebileceğini hatırlatan Mâzerî, İbn Hanbel gibi literal bir bakış açısı yerine, illet ve maksatları gözetici, maslahata uygun bir bakış açısı ile hadislerin ortaya çıktığı dönemin tabî ve fizîkî ortamını dikkate aldığını göstermektedir.

Mâzerî'nin söz konusu tavrı ile ilgili bir örnek de Ebû Zerr (r.a.)'den rivayet edilen hadis ile ilgilidir. Hz. Peygamber (a.s.)'in öğle namazının kılınması için havanın serinlemesini tavsiye ettiği söz konusu hadis⁴⁶⁸ ile alâkalı olarak, kimi âlimlerin öğle namazının ne kadar geciktirilmesi gerektiğini tartıştığını bildiren Mâzerî, bu ihtilafın aylara, yerlere göre durumun farklı olmasından ileri geldiğini belirterek coğrafi faktörlerin de bu gibi hadisleri anlamak için önemli bir kriter olduğu üzerinde durur.⁴⁶⁹

Mâzerî'nin, tıbb-ı nebevî konusundaki değerlendirmelerinden bazısında, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin kendi tabî ve fizikî çevresi dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğine açıkça işaret ettiğini görüyoruz:

"*Humma, cehennemden bir kabarmadır. Hararetinizi (soğuk) su ile soğutunuz.*"⁴⁷⁰ şeklinde Müslim'de geçen hadis ile ilgili Mâzerî'nin serdettiği izahlar konumuza ışık tutacak niteliktedir:

"Bu hummaların hepsine değil bazısına hastır, her yerdeki değil, bazı yerdekidir, her şahsa değil, bazı şahsadır. Bütün bu ihtimaller mevcuttur, çünkü Rasûlullah (a.s.)'ın hitabı bazen âmm olur ki bu, çoğunluğu teşkil eder, bazen de hususî olur. Nitekim: "Büyük ve küçük abdest bozarken kibleye yönelmeyin, ancak şarka veya garba yönelin" buyurmuştur. "Şarka

⁴⁶⁷ Mâzerî, II.260, no:774.

⁴⁶⁸ Buhârî, Mevâkî 9, 10, Ezân 18; Bed'ü'l-Halk 10; Müslim, Mesâcid 184, no:616; Ebû Dâvud, Salât 4, no:401; Tirmizî, Salât 119, (1, 58).

⁴⁶⁹ Mâzerî, I.287, no:258; Cânan, a.g.e., VIII. 285.

⁴⁷⁰ Müslim, Selam 83, IV. 1733, no:2212; Buhârî, Tıbb 28, Bed'ü'l-Halk 10; Tirmizî, Tıbb 25, (2074).

veya garba yönelin" sözü, bütün arz ehline mahsus âmm bir hitap değildir. Bilakis bu, Medine ve civarında bulunanlara hastır. Nitekim bu husus Kitabu't-Tahâre'de geçti. Keza yukarıdaki tavsiyenin Hicaz ahalisi ile onları takip edenlere mahsus olması da muhtemeldir. Çünkü onlara ârız olan hummâların çoğu, hararetin şiddetinden (hava sıcaklığından) ileri gelen arazî hadiselerdir. İşte hummânın bu çeşidine, soğuk su içilse de, yıkanılrsa da fayda verir.⁴⁷¹

Gördüğümüz gibi Mâzerî hem asıl açıklamak istediği hadiste, hem de bu hadisi şerh ederken müracaat ettiği bir başka hadiste, tabîî ve fizikî çevrenin hadiselerin değerlendirilmesinde ne kadar önemi haiz olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim "şarka veya garba yönelin" ifadesi Hz. Peygamber döneminde yaşayan Medine insanına yönelik, yaşanan coğrafya gereği kullanılmış bir hitaptır. O halde bu hitabı farklı coğrafyalarda yaşayan insanların hepsine teşmil etmek yerine, Medine ve civarında yaşayan insanlara has kılmak doğru olan tutumdur.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "hararetinizi soğuk su ile atın" ifadesi de, bu çevrede yaşayan insanları ilgilendiren bir hitaptır. Zira Arap yarımadası coğrafya itibariyle sıcak bir iklime sahiptir. Hz. Peygamber'in tavsiyesi, bu coğrafyanın tabîî ve fizikî şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Mâzerî'nin bu tavrını, El-Berâ b. Âzib'den rivayet edilen, ehlî eşek etlerinin yenmesi ile ilgili hadisi açıklarken görmek de mümkündür:

*"Hayber Savaşı'nda bir takım eşekler ele geçirdik, Rasûlullah (a.s.)'ın habercisi: "Tencereleri dökünüz" diye bağırdı."*⁴⁷²

Ebû Mes'ûd'un bu hadisi illetli ve mürsel olarak değerlendirdiğini belirten Mâzerî'nin kendi değerlendirmeleri ise şöyledir:

"Bu hususta düşünmek gerekir, çünkü "münâdî"nin kim olduğu açık değil. Ayrıca bu sözün Rasûlullah (a.s.)'a ait olduğuna dair her hangi bir beyan geçmiyor. Ancak ordu içerisinde yapılan bu duyurunun komutandan gizli kalmayacağı da bir gerçektir. Bu nedenle râvi karîne-i hale bakarak (duyuruyu yapan kişiyi 'Rasulullah (a.s.)'ın münâdîsi' diye) Rasûlullah (a.s.)'a isnad etmiştir. Sonra "Rasûlullah (a.s.) Ebu Talha'ya emretti, o da kısaca Rasulullaha isnad ederek "Allah ve Rasûlü..." seslendi" demiştir. Sonuçta emri Rasûlullah (a.s.)'a isnad etmiş, seslenen kişiyi de "münâdî" diye isimlendirerek ne söylediğini ifade etmiştir. Zahir olan ise Rasûlullah'ın bu lafızları kullanarak emretmiş olmasıdır."⁴⁷³

⁴⁷¹ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî eş-Şafiî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, X. 176; Mâzerî, a.g.e., III. 99-100, no:1029; Cânan, a.g.e., c.11, s.32,33.

⁴⁷² Müslim, Sayd 29, III. 1539, no: 1938.

⁴⁷³ Mâzerî, III.49, no:916.

Görüldüğü gibi hadiste münâdînin kim olduğu bilinmemekte, ayrıca emri veren kim olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu olayla ilgili emri Rasûlullah (a.s.)'ın verdiği şüpheli durumdadır. Mâzerî olayın gerçekleştiği tabîi ve fizikî ortamı adeta gözünde canlandırarak ordunun başındaki kimsenin böyle bir duyurudan haberinin olmamasının düşünölemeyeceğini belirtir. Böylece olayın vuku bulduğu ortamı hesaba katarak, bir anlamda hadisin mürsel olduğunu ileri sürenlere cevap vermiş olur.

b. Rivâyetlere Kronolojik Bakışı

Mâzerî'nin rivâyetleri değerlendirirken üzerinde durduğu başka bir hususta hadislerde geçen olayların tarihi sıralamaya uygun olup olmadıklarını tespit etmektir.

Hiz. Aîşe'den gelen “*Bir veya iki defa emzirme, süt bakımından haramlığı gerektirmez*”⁴⁷⁴ hadisi ile ilgili olarak emzirmenin kaç kez olması gerektiğini tartışan Mâzerî'nin konuya yaklaşımı örnek olarak verilebilir. Mâzerî, İmam Şafî'nin, Müslim'de Hiz Aîşe'den gelen bir rivayeti esas alarak beş defadan az olan emzirmenin, haramlığa neden olmayacağı görüşünde olduğunu bildirir. Hiz Aîşe şöyle demiştir:

“Bilinen on defa süt emmenin süt bakımından haramlığı gerektireceğini bildiren ayet Kur'ân'daki nazil olmuş ayetler içerisinde idi. Daha sonra bilinen beş defa emme ayeti ile nesholundu. Derken Rasûlullah (a.s.) vefat etti. Bu ayetler Kur'ân'da okunan ayetler içerisinde idi.”⁴⁷⁵

Mâzerî bir takım kimselerin, “haramlığın on kez emme ile gerçekleştiği” savunmalarına katılmaz, zira o, hadisin bu konuda huccet olamayacağı görüşündedir. Sabit olan Kur'ân'a göre, bu ifade Kur'ân'da mevcut değildir. Bu ilaveyi okumak caiz değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim haber-i vâhid ile sabit olamaz.⁴⁷⁶

Rivayette zikredilen, ne on emme ve ne de beş emmeyle ilgili ayetler bugün Kur'ân'da mevcut olmadığı için, böyle bir iddianın Kur'ân'ın tahrif edildiği gibi yanlış bir kanıya yol açacağı gerekçesiyle, bu haber, Ebu Cafer Tahavî (229-321) gibi âlimlerce reddedilmiştir.⁴⁷⁷ Mâzerî'nin hadise yaklaşımı da aynı doğrultuda cereyan etmektedir. Tarihî bir vakıa olarak neshedildiği iddia edilen ayetler

⁴⁷⁴ Müslim, Rada' 17, II. 1073, no:1450.

⁴⁷⁵ Müslim, Radâ' 24, II. 1075, no:1452.

⁴⁷⁶ Mazeri, II.108, no:602.

⁴⁷⁷ Özafşar, “*Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i*”, s.332.

Kur'ân'da mevcut olmadığına göre, söz konusu ayetlerin Kur'ân'danmış gibi değerlendirilmesi doğru değildir.

Tarihî vakıa ile ters düştüğü için eleştirilen ve Ebu Süfyan'ın Hz. Peygamber'den yapmasını istediği üç şeyi içeren Müslim hadisi hakkında Mâzerî'nin görüşleri dikkat çekicidir.

Müslim'in rivayetine göre, “*Mekke'nin fethinde müslüman olan Ebû Süfyan'ın Rasûlullah (a.s.)'tan istediği üç şeyden birisi O'nun (s.a), kızı Ümmü Habibe ile evlenmesidir.*”⁴⁷⁸

Oysa tarihî bilgilere göre, tarihinde ihtilaf olsa da kızı daha önceden Hz. Peygamber ile evlenmişti. Kaynakların belirttiğine göre, Ümmü Habîbe kocası Ubeydulah b. Cahş el-Esedî ile, ikinci hicrette Habeşistan'a gidenlerdendir. Kocası burada irtidat edince ondan ayrılmış, İslam üzere sebat etmişti. İddet müddetinin dolmasından sonra Rasûlullah, Necâşî vasıtasıyla onu istemiş ve evlenmişti.⁴⁷⁹

Mâzerî dikkatini çeken bu aykırılığa bakarak rivayetin gerçekten garîb olduğunu, çünkü Rasûlullah'ın onunla Mekke'nin fethinden önce evlendiğini belirterek hadisi tenkit etmiştir.⁴⁸⁰

Mâzerî'nin söz konusu tavrını, Rasûlullah (a.s.)'ın iki hutbe arasında oturduğunu ve hutbeyi ayakta verdiğini nakleden Câbir b. Semura hadisini ele alırken görüyoruz. Buna göre Semura, “*Kim, sana onun oturarak hutbe verdiğini bildirirse yalan söylemiştir. Allah'a yemin olsun ki, kendisiyle birlikte iki binden fazla namaz kıldım*” demiştir.⁴⁸¹

Mâzerî, Semura'nın “onunla iki binden fazla namaz kıldım” ifadesini mübalağa için veya farklı namazlar için kullanmış olabileceğini temellendirirken Hz. Peygamber (a.s.)'in bu kadar Cuma namazı kılmış olmasının mümkün olmadığını, zira iki bin namazın kırk yıldan daha fazla bir zamanda kılınabileceğini belirtir.⁴⁸² Böylece, rivâyetin bu yönüyle tarihî gerçeklerle örtüşmediğine dikkatleri çekerek doğru olan anlama şeklini göstermeye çalışır.

⁴⁷⁸ Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 168, IV. 1945, no:2501.

⁴⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, VI. 427; Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, Enbiya; *Hadis Problemleri*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2001, s.210-211.

⁴⁸⁰ Yıldırım, a.g.e., s.211.(el-Ubbi, İkmal, VIII.427.den nakletmiştir.)

⁴⁸¹ Müslim, Cuma 35, II. 589, no:862.

⁴⁸² Mâzerî, I.317, no:332.

c. Sosyo Kültürel ve İktisâdî Çevre

Hadisleri doğru anlamak için gerekli olan kriterlerden biri de, her biri sosyal bir ortamın ürünü olan rivayet malzemelerini kendi doğdukları kültürel ortam ve sosyal şartlar çerçevesinde değerlendirmektir. Hadislerin kendi içindeki tutarlılıklarını hesaba katmak değerli bir uğraş olduğu gibi, rivayetlerin şekillenmesinde etkin bir yere sahip olan sosyal ve kültürel şartları tespit etmek de o kadar önemi haizdir. Mâzerî'nin hadislere yaklaşımında göz önünde bulundurduğu kriterlerden biri de hadisleri, oluştukları dönem ve şartları dikkate alarak açıklamasıdır.

Ebu Musa (r.a)'dan gelen bir rivayetle ilgili değerlendirmelerinde Mâzerî'nin söz konusu tavrını görmek mümkündür.

*"Rasûlullah (a.s) buyurdular ki: "Gümüştən iki cennet vardır. Kapları ve içinde bulunan diğer şeyleri de gümüştendir. Altından iki cennet vardır, kapları ve içlerinde bulunan diğer eşyaları da hep altındandır. Adn cennetinde, cennetliklerle Rablerini görmeleri arasında Allah'ın yüzündeki büyüklük perdesinden (ridâu'l-kibriyâ) başka bir şey yoktur."*⁴⁸³

Görüldüğü üzere hadiste Allah'ın görülmesi meselesine de yer verilmiştir. Mâzerî, hadiste "perde" kelimesinin kullanılışı ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

"Rasûlullah, Araplar'a, onların anlayacağı bir üslubla, anlayacağı tabirlere yer vererek hitab eder, bazı meselelerin daha kolay anlamaları için farklı bir üslub kullanırdı. Burada da öyle yapmış, görmeye mani olan sebeplerin ortadan kalkacağını belirtmek için bu ifadeye yer vermiştir." ⁴⁸⁴

Bu ifadelerle Mâzerî, aslında Hz. Peygamber'in muhataplarına hitap ederken onların kültürel durumlarını, anlama kapasitelerini göz önünde bulundurduğunu belirtmekte ve hadiste kullanılan "perde" lafzının da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kullanılan lafzın, karşıdaki muhatap tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak adına bu şekilde bir üslûp kullanmasına dair bir diğer örnek de Ebu Hureyre'den rivayet edilen şu hadisle ilgilidir:

⁴⁸³ Müslim, İman 296, I.163, no:180; Buhârî, Tefsir, Rahman 1, 2, Bedu'l-Halk 8, Tevhid 24;; Tirmizî, Cennet 3, (2530).

⁴⁸⁴ Mâzerî, I.225, no: 110.

“Bir kimse temizinden ve helalından sadaka verirse Allah onu sağ eliyle alır (Allah onu kabul eder). Verdiği sadaka bir hurma tanesi kadar olsa bile Allah, sizin tayı veya deve yavrusunu büyüüttüğünüz gibi bunu katına alıp büyük bir dağ olana kadar büyüttür..”⁴⁸⁵

Mâzerî Allah’ın “sağ el ile alması” ifadesini açıklarken bu sözdeki hakikî maksadı şöyle açıklamaya çalışır:

“Bu ve benzeri hadislerde, Rasûlullah, anlamaları için Araplar’ın alışkın oldukları üslûba uygun olarak hitap etmektedir. Burada “sağ el” tabiriyle sadakanın makbuliyetini, “terbiye” (büyütme) tabiriyle de sevabın artırılmasını kinaye etmiştir.”⁴⁸⁶

Mâzerî’nin söz konusu tavrını faizin yasaklanması ile ilgili hadisi yorumlarken de görmekteyiz. Buna göre Hz. Peygamber, *“altın ile gümüşün peşin teslim dışında satılıp değiştirilmesini, aynı şekilde buğday ile buğdayın, arpa ile arpanın, hurma ile hurmanın peşin teslim dışında satılıp değiştirilmesini faiz olarak nitelendirmektedir.”⁴⁸⁷*

Hz. Peygamber’in sözlerinin her birinin dinin öğrenilmesinde ve hükümlerin açıklanmasında faydaları olduğunu belirten Mâzerî, hadiste özellikle buğday ve arpa örneklerinin üzerinde durulmasına dikkatleri çeker. Buna göre Hz. Peygamber zamanında insanlar buğdayı genellikle bolluk zamanlarında, arpayı ise sıkıntılı dönemlerde tüketmişlerdir. Hz. Peygamber’in bu ikisini örnek vermesi, o dönem insanının iktisâdî durumu ile açıklanabilir. Fakir kimselerin sıkıntılı zamanlarda yiyecek olarak arpa dışında, darı yahut buna benzer başka yiyecekleri çokça kullanmaları durumunda Hz. Peygamber’in arpa değil de, bu yiyecek maddeleri üzerinden tenbihte bulunabileceği bilgisini veren Mâzerî’ye göre faiz, sadece bu sayılan maddelerle sınırlandırılmamalıdır.⁴⁸⁸

Mâzerî’nin Müslim’de yer alan, *“Rasûlullah (a.s.) zamanında, Kur’anın dört kişi tarafından ezberlendiğine”* dair rivâyete⁴⁸⁹ yaklaşımında da aynı tavrı görmemiz mümkündür. Bu rivâyetin te’vil edilmediğinde Kur’an’ın naklindeki güvenilirliğin şüpheye düşeceği endişesini dile getiren Mâzerî, Kur’an’ın Hz. Peygamber (a.s.) döneminde dörtten daha fazla kişi tarafından ezberlendiğini ispat etmek için tarihî bir takım verilere müracaat eder.

⁴⁸⁵ Müslim, Zekât 63, II. 702, no:1014; Buharî, Zekat 8; Muvatta, Sadakât 1, II. 995; Tirmizî, Zekât 28, (661); Nesâî, Zekât 48, V. 57; İbn Mâce, 28, (1842).

⁴⁸⁶ Mâzerî, II.18, no:390.

⁴⁸⁷ Müslim, Müsâkât 80, III. 1210, no:1587.

⁴⁸⁸ Mâzerî, II.198, no:684.

⁴⁸⁹ Müslim, Fedâilu’s-Sahâbe 119, IV. 1914, no:2465.

Rasûlullah (a.s.)'ın yaşadığı dönemde Araplar'ın belâğat ve îcaza olan düşkünlükleri, bu tür sözleri ezberlemeye aşırı rağbetleri göz önünde bulundurulduğunda, belâğat ve icazındaki muhteşemlikten dolayı zaman zaman sihir olarak nitelenen Kur'an âyetlerinin sadece dört kişiden nakledilmiş olması kabul edilemez bir durumdur. Ayrıca siyer âlimleri Rasûlullah (a.s.) zamanında hafızların oldukça fazla olduğunu zikretmektedirler ki, bu da hadisin zahir manasıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durumda hadis "Rasûlullah (a.s.) döneminde Kur'an'ı yedi kıraat üzere, fıkına hakim olarak, ahkâmlarını ve mensuhlarını bilerek bu dört kişiden başkası ezberlemedi" şeklinde te'vil edilmelidir.⁴⁹⁰

Tüm bunlar göstermektedir ki, Mâzerî, hadisleri değerlendirirken Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin sosyal ve iktisâdî koşullarının değerlendirilmesi gerektiğinin farkındadır.

⁴⁹⁰ Mâzerî, III.150-151, no:1123.

SONUÇ

Hicrî beşinci asrın sonları ve altıncı asrın başlarında, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Teymî el-Mâzerî (ö.536/1141)'nin yaşadığı İfrîkiye bölgesi, sosyal ve siyâsî açıdan karmaşık bir yapıya sahiptir.

İfrîkiye'nin sahil kentlerinden birinde doğduğu zikredilen Mâzerî'nin küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başladığı, başta fıkıh olmak üzere, tıp ve matematik gibi bir çok ilim dalıyla ilgilendiği, hatta fâkih olarak tanındığı kadar bir tabib olarak da devrinde ün kazandığı bilinmektedir. Yaşadığı dönemde güvenlik endişesi gibi nedenlerle Mehdiye dışına nadiren seyahat ettiği anlaşılan Mâzerî'nin, başta Endülüs olmak üzere çevre merkezlerden pek çok talebesinin olduğu kaydedilmektedir.

Doğumundan yaklaşık on yıl öncesine kadar (440/1048) Mâzerî'nin yaşadığı Mehdiye bölgesi, Fâtımîler'in yönetimi altında olup, Fatımî Devleti'nin Şîî politikaları neticesinde bölge insanı Şîilik ve Mâlikîlik arasında gelgitler yaşamıştır. 1044'ten itibaren kesin olarak Sünnî-Mâlikî çizgiyi benimsemeleriyle birlikte, Fâtımîler, intikam hırsıyla bölgeyi tamamen kaos ortamına sürükleyecek bir dizi olaya sebebiyet vermişlerdir.

Bölgede zaten var olan Hâricî etkinin yanı sıra, Fâtımîler'in, resmî mezhepleri olan İsmâîlîlik'in kendilerince doğru kabul ettikleri aklî ve felsefî görüşlerini Mağrib halkına telkin etmeleri, Mağrib ehlinin buna ayak direyerek sünnete daha fazla sarılmalarına ve özellikle Mâlikî mezhebi etrafında toplanarak İsmâîlîler'in aykırı görüşlerine karşı savunmacı bir yaklaşım sergilemelerine neden olmuştur. Hatta bu dönemde Hâricîler ile Mâlikîler'in zaman zaman İsmâîlî propagandaya karşı birlikte mücadele ettikleri olmuştur.

Dönemin önde gelen fıkıh âlimlerinden biri olan Mâzerî'nin bir Mâlikî olarak çoğunlukla bu mezhebin görüşlerini benimsediği ifade edilmektedir. Aslında müctehid bir imam olarak nitelenen Mâzerî'nin bu tutumu, yaşadığı dönemin siyâsî ve soyso-kültürel yapısının bir gereği olmalıdır. Zira Mâzerî'nin, yaşadığı dönemdeki insanların genel durumlarını göz önünde bulundurarak “insanları Mâlikî mezhebinin görüşü dışında farklı bir görüşe sevketmemek gerektiği”ne dair tespitleri⁴⁹¹ buna işaret etmektedir.

⁴⁹¹ Şâtübî, a.g.e., IV. 146-147.

Yaşadığı dönemin kendine has özellikleri Mâzerî'nin hadisleri algılamasına da etki etmiştir. Özellikle Mâğrib ve Kayrevân bölgelerinde Fâtımî iktidarı ve dolayısıyla İsmâîlî, Hâricî düşünceye karşı Ehl-i Sünnet inancını pekiştirme mücadelesi göz önüne alındığında, onun, içinde bulunduğu sosyal durumun etkisi neticesinde, bu tür hadisleri ele alarak halkın anlayabileceği şekilde yorumlar yapmış olma ihtimali kuvvetlidir. Nitekim hadisleri şerh ederken Bid'î, Hâricî ve Mu'tezilî görüşlere atfen yaptığı değerlendirmelerden, Mâzerî'nin, çevresinde gelişen siyâsî ve sosyal olaylardan haberdar olduğu ve bu görüşlere karşı belirgin bir tavır takındığı anlaşılmaktadır.

Mâzerî'nin hadisleri şerh ederken daha çok metin merkezli bir metod takip ettiği söylenebilir. Müslim'deki hadisleri baştan sona şerhetmek yerine, sadece, açıklama yapılmasına gerek gördüğü hadisleri ve bu hadislerin de izah edilmesi gereken bölümlerini ele alan Mâzerî senedlerle ilgili değerlendirmelerinde de aynı usûlü takip etmektedir. Hadislerin metnini zikretmeksizin sadece problemleri gördüğü senedlerle ilgili değerlendirme yapmaktadır.

Onun senedleri değerlendirirken en çok üzerinde durduğu konu ittisal ile ilgili problemlerdir. Öyle görülüyor ki Mâzerî'yi isnad açısından en çok ilgilendiren, hadislerin isnadlarında yer alan râvilerin kimliklerini tespit ve isnaddan düşürülen râviler nedeniyle hadislerin inkıtâ'ı konusudur. Ancak gerek ittisal ile ilgili, gerekse râviden kaynaklanan problemleri ele alırken takip ettiği ana çizgi, Müslim'in farklı nüshalarını karşılaştırmaktır.

Müslim'in Sahih'inin farklı nüshalarının ilk olarak hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde Endülüs ve Mağrib'e girdiği⁴⁹² göz önünde bulundurulduğunda, Mâzerî'nin isnad kritiği yaparken takip ettiği metodun neden nüshaları karşılaştırmak olduğu daha iyi anlaşılabilir. Müslim nüshalarının Mâzerî'nin yaşadığı coğrafyaya girmeye başlamasının üzerinden henüz bir asır geçmemişken, gerekli olan öncelikli uygulama, ele ulaşan metnin farklı nüshalarını karşılaştırmak olmalıdır. Mâzerî de, farklı nüshalardan yola çıkarak bazen Müslim'i eleştirmekte, bazen karşılaştırma yaptığı nüshanın görüşünü tenkid etmekte, bir başka sefer ise bunların dışında farklı bir eserde, farklı sened ile gelen hadise atıfta bulunarak doğruyu tespit etmeye çalışmaktadır. Nadiren senedle ilgili kendi tercihini ortaya

⁴⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurt, a.g.e., s.168-169.

koyan Mâzerî, çoğunlukla kendi görüşlerine yer vermeden sadece nüshalar arası farklı görüşleri serdetmekle yetinmektedir. Bununla beraber Mâzerî sadece tenkid etmek için değil, bazen de başkalarının eleştirmesine rağmen, Müslim'in ele aldığı şekli ile senedin doğru olduğunu ispatlamak üzere izahlarda bulunmaktadır.

Mâzerî hadislerin isnadlarındaki eksiklikleri gidermek için Kütüb-i Sitte başta olmak üzere birçok hadis kaynağından istifade etmiştir. Hadis otoritelerine başvurduğu yerlerde Müslim ile aralarındaki farklılığı göz önünde bulundurarak, bu farklılığın neden kaynaklandığını araştırmakta, ortaya çıkan farklılığın hadisin değerine olan etkisini ise zikretmemektedir. Ancak genel olarak hadislerin inkıta'ı ve râvilerdeki kimlik tespitini şerhine konu edinmesinden, sahih hadis ile ilgili aradığı temel şartın ittisal olduğu söylenebilir.

Mâzerî'nin râvileri cerh ve tadil bakımından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutması ise söz konusu değildir. Ancak oldukça sınırlı bir şekilde diğer hadis otoritelerinin râviler hakkında yaptıkları eleştirilere yer verdiği görülmektedir.

Mâna ile rivâyet, ziyâde, ihtisar, râvi ve müstensih hataları gibi metnin muhtevâsına yönelik problemlere şerhin geneline oranla daha az yer verdiği gözlemlenen Mâzerî, hadisin gerek metninde gerekse isnadında yanlış nakledilen kelimeleri düzeltme hususuna özen göstermiştir. Ancak bu tashiflerin râvîden mi yoksa müstensihten mi kaynaklandığı hakkında genellikle bir açıklama yapmamaktadır.

Mâzerî'nin şerhini oluşturan temel unsurlarından biri garîbu'l-hadis'e dair değerlendirmeleridir. Garîb kelimeleri açıklamak üzere İbn Kuteybe, el-Herevî ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimlerin eserlerine müracaat ettiği görülmektedir. Bu çerçevede lafzî mânaları tespit ederken âyet, hadis, Arap dili ve grameri, şiir gibi argümanları kullanan Mâzerî'nin aslında lafızdan hareketle hadisin fıkına, hadiste kastedilen asıl manaya ve maksada ulaşmak istediği söylenebilir. Ayrıca garîbu'l-hadis ile ilgili değerlendirmelerinin şerhinde büyük bir yer tutmasından hareketle, Mâzerî'nin hadisçiliğinin metin merkezli olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

Hadisleri hem farklı tarîkleri ile beraber, hem de bağlantılı bulundukları diğer hadislerle bir bütünlük içerisinde anlamaya özen gösteren Mâzerî, hadisler arasında gerçek manada bir çelişki olduğunu kabul etmiyor görünmektedir. O, hem aralarında ihtilâf gördüğü hadisleri ele alırken, hem de farklı âlimlerce Kur'ân'a, aklî

kriterlere, tarihî gerçeklere uymadığı gibi bazı gerekçelerle reddedilen hadislerle yaklaşırken, eleştirel bir tutumdan çok, başta te'vil olmak üzere cem ve te'lif, nesh, tercih, tedricilik gibi çözüm yollarına başvurmaktadır.

Hız. Muhammed (a.s.) ve diğer peygamberler hakkında yaptığı değerlendirmelere bakıldığında Mâzerî'nin zihin dünyasında Hız. Peygamber'in tasarrufları hakkında 'dünyevî olanlar ve dünyevî olmayanlar' şeklinde ikili bir ayrımın varolduğu çıkarılabilir. Sahâbe tanımı ile ilgili orijinal değerlendirmeler yapan Mâzerî'ye göre, Hız. Peygamber'i bir kez gören yahut nadiren yanına uğrayan kimseler sahâbe olamaz. Bu durumda Mâzerî'nin sahâbe tanımını, hadislerle yaklaşırken takındığı genel tavır olan fıkhu'l-hadis ile açıklayacak olursak, bir kimseye sahâbe denilebilmesi için, Hız. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının künhüne vakıf olması ve bunlardaki gaye ve maksatları özümsemiş olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Sonuç olarak, Mâzerî'nin hadislerin yapısına ilişkin hususlarda daha çok nötr kalmayı tercih ederken, hadisin anlamaya ilişkin unsurlarına, fıkhına dair yaklaşımlarında kendine özgü ve etken olduğu görülmektedir. Mâlikî fıkhnın önde gelen fâkihlerinden biri olması hasebiyle Mâzerî'nin dirâyet ağırlıklı hadisçiliğinin, fâkih kişiliği ile paralel olduğu söylenebilir. Hadisleri değerlendirirken illet ve gayeleri tespate önem vermesi de, onun, bilhassa fıkhu'l-hadisle ilgilendiğinin bir göstergesidir. Aynı şekilde bir hadisi doğru anlamak için söylendiği sosyo-kültürel ortamın, zaman ve mekânının şartlarını hesaba katmak gerektiğine dair yorumlar yapan Mâzerî'nin bu tavrı da fıkhu'l-hadis'e daha fazla önem verdiğini ispatlar görülmektedir. Ayrıca her ne kadar bazı hadislerin Müslim'de yer almasına taaccub etse de, Mâzerî'nin Müslim'in Sahih'ini şerh ederken takındığı genel tavrın, eleştirel bir yaklaşım olduğunu söylememiz oldukça güçtür.⁴⁹³

⁴⁹³ Bu genel tavrın istisnası olarak Mâzerî'nin, Müslim'de (Fedâilu's-Sahâbe 119, IV. 1914, no:2465) geçen "Rasûlullah (a.s.) zamanında Kur'anın dört kişi tarafından ezberlendiğine" dair rivâyete yaklaşımı zikredilebilir. Mâzerî, İslam düşmanları tarafından, Kur'an'ın kusursuz olarak nakledilmiş olması hususuna şüphe sokacağı endişesi ile bu hadisin Müslim tarafından nakledilmesini garip bulmuş görülmektedir. Ancak burada da eleştirmek yerine rivâyette kapalılık bulunduğunu belirterek te'vil yolunu tercih eder. Bkz: Mâzerî, a.g.e., III. 151, no:1123.

BİBLİYOGRAFYA

.AĞIRMAN, Cemal; “*Tecrid-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri*,” Marife, II.sayı, 2005.

.AHMED B. HANBEL, *el-Musned*, Kahire, I-VI.

.AHMED Muhammed Şakir, *el-Bahisu’l-Hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi’l-Hadîs*, Mısır-1858, Matbaatu Muhammed ve Evlâdihî, III. baskı.

.AHMED NAİM, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tevrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara-1976, D.İ.B.Yay., IV. baskı.

.ALTAN, İbrahim, *İslam Tarihinde Sicilya Adası’nın Yeri*, Basılmamış Y.Lisans Tezi, İstanbul-1993.

.BAĞCI, H.Musa, “*Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis’in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi*”, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması, Kurav yay., Bursa-2004.

.EL-BAĞDÂDÎ, İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn Esmâü’l-Müellifîn Âsârü’l-Musannifîn*, İstanbul-1955.

.BAĞLIOĞLU, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara-2004, Ankara Okulu Yay.

.BEYHAKÎ, Ahmed b. El-Huseyn b. Ali b. Musa Ebu Bekr, *Sünenü’l-Kubrâ*, tah. Muhammed Abdulkadir Atâ, , Mekke-1994, Mektebetü Dâru’l-Bâz.

.BROCKELMANN, Carl, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, Mısır-1995, el-Hey’etu’l-Mısıriyyetu’l-Âmmetu li’l-Kitâb, I-X.

.CÂNAN, İbrâhim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, İstanbul, Akçağ yay., I-XII.

.CERRAR, Mâhir Züheyr, *el-Ğunye Fihristu Şuyûhi’l-Kâdı İ’yaz*, Beyrut-1982, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, I.baskı.

.CORCİ ZEYDAN, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, ter. Zeki Meğâmiz, İstanbul, I-V.

.ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul-1997, M.Ü.İ.F. Yay., IV.baskı.

.----- *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul-2000, M.Ü.İ.F. Yay., III.baskı.

.EBU ZEHRÂ, Muhammed, *İslamda İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, ter. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, Ankara Yay.

.ERUL, Bünyamin, “*Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)*”, *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, , Ankara-2004, D. İ. B Yay.

.----- *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara-2000, T.D.V Yay., II.baskı.

.EYMEN, Fuat Seyyid, “*Fatımîler*” mad., D.İ.A.

.FAZLUR RAHMAN, *İslam ve Çağdaşlık -Fikrî Bir Geleneğin Değişimi-*, Ankara-2002, Ankara Okulu Yay.

.FİĞLALİ, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İstanbul- 1999, Birleşik Yay.

.----- “*İbâziyye*” mad., D.İ.A., XIX.

.----- *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, A.Ü.İ.F.Yay

.----- “*Hâricîler*” mad., D.İ.A., XVI.

.GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara-2000, T.D.V. Yay., II.baskı.

.----- “*Hadislerde Delâlet Sorunu*”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara-2002.

.HAMEVÎ, Şeyh İmam Şihâbu’d-Dîn Yâkut Ebî Abdillâh, *Mu’cemu’l-Buldan*, Beyrut.

.HATİBOĞLU, M. Said, “*Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri*”, *İslâmî Araştırmalar*, sayı 1, 1991.

.HODGSON, Marshall G.S., *İslam’ın Serüveni –Bir Dünya Medeniyetinde Tarih ve Bilinç*, ter. Alp Eker, Mutlu Bozkur ve diğerleri, İstanbul-1993, İz Yay.

.IŞIK, Kemal, *Mu’tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara-1967, A.Ü.B.E.

.İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu’l-Musannef*, tah. Kemal Yusuf el-Hut, Riyat-1409, I-VII.

.İBN FERHUN, el Mâlikî, *ed-Dibâcu’l-Müzhebe Fî Ma’rifeti ‘Ayânî Ulemâi’l-Mezhebe*, tah. Muhammed el-Ahmedî Ebu’n-Nûr, Kâhire, Mektebetü Dâri’t-Türâs.

.İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî, *El-İsabe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut-1412, Dâru’l-Ceyl.

.----- *Fethu’l-Bârî*, Beyrut-1379, Dâru’l-Ma’rife.

.İBN HALDÛN, Abdurrahman bi Muhammed, *Mukaddime*, ter. Halil Kendir, İstanbul-2004, I-II.

.İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Şemsüdin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr; *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâü Ebnâiz-Zamân*, Beyrut, Dâru Sadır.

.İBN KESÎR, İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, Mektebetu'l-maârif.

.İBNU'L-İMÂD, el-İmam Şihâbuddin Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akriyy el-Hanbelî ed-Dimeşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut-1991, I. baskı.

.İBNU'S-SALÂH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, (*Mukaddime*), Beyrut-1995, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

.KANDEMİR, M. Yaşar, “*el-Câmiu's-Sahih*” mad., D.İ.A.

.KARACABEY, Salih, *Hattâbi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul-2002, Sır Yay.

----- *Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidietini Belirleme Yolları-* İstanbul-2001, Sır Yay.

.KARADÂVÎ, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, ter. Bünyamin ERUL, Kayseri-1998, Rey Yay., III.baskı.

.KÂTİP ÇELEBÎ, *Keşfüz-Zünûn*, Bağdat-1941.

.KAVAS, Ahmet, “*Mehdiye*” mad., D.İ.A.

.KAYA, Eyüp Said, “*Mâzerî*” mad., D.İ.A.

.KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Şam-1960.

.KETTÂNÎ, es-Seyyidü's-Şerîf Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, ter. Yusuf Özbek, , İstanbul-1994, İz Yay.

.KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, Matbaatü'l-Envâr.

.KIRBAŞOĞLU, M.Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara- 2000, Ankara Okulu Yay.

.KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara-1975, A.Ü.B.E., II.baskı.

-----, *Hadis Istılahları*, Ankara-1985, A.Ü.İ.F.Yay.

.KURT, Ali Vasfi, *Endülüis'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul-1998, İnsan Yay.

.MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed, *Şeceratün-Nûruz-Zekiyye fî Tabakâti'l-Malikiyye*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

.MAKKARÎ, Şihâbu'd-dîn Ahmed b. Muhammed et-Tilemsânî, *Ezhâru'r-Riyâz*, Ribat-1978, I- III.

.MÂMURÎ, Tâhir b. Muhammed, “*Ebû Abdillâh Muhammed el-Mâzerî*”, Dâ'iretü'l-Ma'ârifî't-Tunusiyye, sayı 2, 1991, Tunus, Beytü'l-Hikme.

.MÂZERÎ, El-İmam Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Ömer, *El-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, tah. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Beyrut-1992, Dâru'l Ğarbi'l-İslâmî, II. baskı, I-III.

.MEVLÂNÂ, Şibli Nûmânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, ter. Yusuf Karaca, İstanbul-2002, İz Yay.

.MÜSLİM, *el-Câmiu's-Sahîh*, ter. Mehmed Sofuoğlu (Mukaddime), İstanbul, İrfan Yay., I-VIII.

.MÜSLİM, *el-Câmiu's-Sahîh*, ter. Abdullah Feyzi Kocaer, İstanbul-2005, Hüner Yay., I-II.

.MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, tah. Muhammed Fuad Abdûlbakî, Beyrut-1981, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

.NEVEVÎ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac fî Şerhi Sahih-i Müslim İbni'l-Haccac*, Beyrut-1995, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

.NEYFER, Muhammed Şâzelî; *el-Mâzerî: el-Fâkih ve'l-mütekellim ve kitâbuhû'l-Mu'lim*, sayı 22, Tunus-1982.

.ÖZAFŞAR, M.Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara-2005, Kitâbiyât Yay.

----- *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara-2000, Ankara Okulu Yay.

----- “*Hadis İlminde Alan Evrilmesi*”, İslâmiyât, sayı 4, ekim-aralık, c.VI, 2003

----- “*Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i*”, A.Ü.İ.F.D., 1999, XXXIX.

.ÖZKUYUMCU, Nadir, “*İfrîkiye*” mad., D.İ.A

.ÖZPINAR, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara-2005, Ankara Okulu Yay.

.ÖZTUNA, Yılmaz, *İslam Devletleri ve Hanedanları*, Ankara-1996, Kültür Bakanlığı Yay., II. baskı.

.PEKCAN, Ali, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi-Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât*, İstanbul-2003, Rağbet Yay.

.PHİLİP, K.Hitti; *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, ter. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay.

.SAFEDÎ, Salahaddin Halil b. İbek; *Kitâbu'l -vâfi bi'l-vefâyât*, IV, 2.bsk, 1974

.SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil el-Emir, *Tavdîhu'l-Efkâr li Maânî Tankîhu'l-Enzâr*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Medîne, el-Mektebetu's-selefiyye, I-II.

.SANDIKÇI, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara-1991, D.İ.B Yay.

.SANCAKLI, Saffet, *“Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem”*, İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri , Ankara- 2003, T.D.V. Yay.

.SEHÂVÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*, Lübnan-1983, I. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I- III.

.SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, ter. Muhammed Fehmi Hicâzî-Fehmi Ebu'l-Fadl, Kahire-1971.

.----- *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara-2000, Kitâbiyât Yay.

.SOFUOĞLU, Mehmet, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İstanbul, İrfan Yay., I-VIII.

.SUYÛTÎ, Celâledin Abdurrahman, *Zeyli Tabakâtü'l-huffaz*, Dâru İhyâit-Türâsil Arabî.

.----- *Tedrîbu'r-Râvî*, tah. Abdulvehhab Abdullahtif, Riyad, Mektebetü'r-Riyâdu'l-Hadîse.

.ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, ter. Abdulkâdir Şener, İbrâhim Çalışkan, Ankara-1996, T.D.V. Yay. I.baskı.

.ŞATIBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakat*, ter. Mehmet Erdoğan, İstanbul-1999, İz Yay., I. baskı, I-IV.

.TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım, *Müsnedu's-Şâmiyyîn*, tahk: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Beyrut-1984, Müessesetü'r-Risâle.

.UĞUR, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara-1996, T.D.V. Yay.

.----- *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara-1992, T.D.V. Yay.

.**ÜNAL**, İ.Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara-2001, D.İ.B.Yay.

.**YÂKUT EL-HAMEVÎ**, Şeyh İmam Şihâbu'd-Dîn Ebî Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut.

.**YEZİN**, Ahmed, *en-Nakdu'l-edebîyy fi'l-Kayrevan fi'l-ahdi's-Senhâcî*, Fas-1977, Mektebetü'l-Meârif.

.**YILDIRIM**, Enbiyâ, *Hadis Problemleri*, İstanbul-2001, Rağbet Yay.

.**YILDIZ**, Hakkı Dursun, "Abbâsiler" mad., D.İ.A., I. cilt.

.**ZEHEBÎ**, El-İmam Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut-1990, Müessesetü'r-Risâle, VII. baskı.

.----- *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, tah. Doktor Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut-2003, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy.

.**ZEYDAN**, Abdulkarim, *el-Vecîz, fî Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut-2003.

.**ZİRİKLİ**, Hayreddin, *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşhûri'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-müsta'ribîne ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut.

.**ZUHAYLÎ**, Muhammed, *Merciu'l-ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ, târihuhâ, eimmetuhâ, ulemâuhâ, mesâdiruhâ, kütübuhâ*, Dimeşk, Dâru't-Turâs.

ÖZET

ÇİMEN, Ali; “Mâzerî (ö.536/1141), Hayatı, Eserleri ve “El-Mu’lim” İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Bünyamin ERUL, XI+120s.

Bu çalışmada Mâzerî’nin Müslim metinlerine yaklaşımı konu edilmiştir. Hicrî VI. Asırda yaşamış olan şarihin rivayet metinlerine bakış açısı tespit edilmeye çalışılmış ve bu bakış açılarından yaşadıkları döneme ait, rivayetlere yönelik zihnî arka planlarının ipuçları aranmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde Mâzerî’nin hayatı ve yaşadığı dönemin siyâsî, sosyal hadiselerinin, Mâzerî’nin hadisleri değerlendirmesine etkileri irdelenmiştir. Ayrıca Mâzerî’nin farklı ilim dalları ile ilişkileri, hocaları ve talebeleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise Mâzerî’nin Müslim’in Sahih’ini yorumlama çabasında yararlandığı kriterler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak Mâzerî’nin, şerhinde, hadislerin anlamları üzerinde durduğu, özellikle kapalı kelimeleri ve fikhî problemleri ele aldığı söylenebilir. Bu yönüyle Müslim’in ilk şârihi kabul edilen Mâzerî’nin metodu, kendisinden sonraki şârihleri etkilemiştir.

SUMMARY

ÇİMEN, Ali; ‘Life of Mâzerî, His Books And His Commentary ‘Al-Mu’lim’ in Private’, Master’s Thesis, Advisor: Doç. Dr. Bünyamin ERUL, XI+120p.

In the study, the approach of Mâzerî to the texts of Muslim are examined. We tried to determine the points of view followed by commentator, who lived in the sixth century after hijrah, in order to explain the traditional texts. Besides, it is tried to inference that what their mental backgrounds were based on.

In the first chapter, it is examined that commentator’s life and the effect of social and political events at the period of his life to his increase the value of traditional texts. Also, it is examined his role at the different Islamic sciences and his teachers and students.

In the second chapter, we tried to determine the criteria that Mâzerî respected him while he was expounding the traditional texts.

Finally, it can be said that Mâzerî especially examined the meanings of hadiths, unknown words and the problems of fiqh at his commentary. The method of Mâzerî who has written the first commentary of Muslim, with his all these sides, effected commentators who are after himself.

