

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

**OSMANLI DÖNEMİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ
-16. YÜZYIL-**

GÜLSÜM KORKMAZER

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı

OCAK - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

OSMANLI DÖNEMİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ
-16. YÜZYIL-

DOKTORA TEZİ

Gülsüm KORKMAZER

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

“Bu tez 12/01/2024 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Erdinç AHATLI	Başarılı
Prof. Dr. Hayati YILMAZ	Başarılı
Doç. Dr. Emrah KAYA	Başarılı
Doç. Dr. M. Macit KARAGÖZOĞLU	Başarılı
Doç. Dr. M. Celil ALTUNTAŞ	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

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

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet

Hayır

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

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

Gülsüm KORKMAZER

12/01/2024

ÖN SÖZ

İslam tarihinde Allah'ın ayetindeki muradının ne olduğunu anlama faaliyetleriyle birlikte elçisinin sözlerindeki muradın ne olduğunu anlamaya dair faaliyetler de geçmişten günümüze süregelmiştir. Bu faaliyetler başından sonuna kadar her ne ise o olarak sabit kalmamış, dönemlerin ihtiyacına göre şekillenip değişerek tevârüs etmiştir. Ancak nedense bu değişim çoğu zaman göz ardı edilerek bugünün hadis ilimleri algısı geçmiş dönemlere dayatılmakta ve Osmanlı ulemâsı hadis ilimlerine ehemmiyet göstermemekle itham edilmektedir. Üstelik bu ithamlar dönemin çalışmaları iyice tespit edilip incelenmeden yapıldığından ön yargı kabilindedir.

Osmanlı döneminin hadis algısı ve onunla doğru orantılı olarak hadis ile ilgili faaliyetlerine dair çalışmalar Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları arasında azınlıkta olup son zamanlarda revaç bulmuştur. Özellikle bu tez konusuna başladığımız yıllarda daha nadir olan bu çalışmalar uzun süren tez yazım dönemimiz boyunca çeşitlenmiştir. Ancak bu çalışmalar da henüz yeterli boyuta ulaşmamıştır. Biz de bu çalışmayla Osmanlı hadis araştırmalarına bir katkı sağlamaya niyet ettik.

Uzun süren bu tez yolcuğumda yazdıklarımı satır satır okuyup zaman ayıran, değerli katkılarının yanında sabırla beni teşvik eden hocam Prof. Dr. Erdinç AHATLI'ya bu paha biçilemez desteği için teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde bulunup katkı sağlayan Prof. Dr. Hayati YILMAZ ve Doç. Dr. Emrah KAYA'ya, önerileriyle çalışmamı daha iyi bir kıvama getirmeme vesile olan Doç. Dr. M. Macit KARAGÖZOĞLU ve Doç. Dr. M. Celil ALTUNTAŞ'a müteşekkirim. Yazma eserleri teminde yardımcı olan başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere diğer yazma eser kütüphanelerine ve Yazma Eserler Kurumu Uzmanı Arafat Aydın'a şükranlarımı sunarım. Yazma eserlerle ilgili sıkıntıya düştüğümde danıştığım Dr. Ali Vasfi KURT'a, tez yazım sürecinde bana tabiri caizse koçluk yapan Dr. Esra AKAY DAĞ'a, tezimin bir bölümünü okuyan Dr. Fatma YILDIZ'a teşekkürü bir borç bilirim. Tezimi yazdığım uzun süreç boyunca daha pek çok kişiden farklı konularda destek gördüm. Hepsini burada anamasam da aklımda ve dualarımdalar. Ayrıca bu süreçte desteklerini esirgemeyen başta canım annem olmak üzere rahmetli babam, sevgili eşim ve kıymetli oğluma teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah Teâlâ'dandır.

Gülsüm KORKMAZER

12/01/2024

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	v
TABLO LİSTESİ	vi
GRAFİK LİSTESİ	vii
ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: DÖNEMİN HADİS ŞÂRİHLERİ VE ESERLERİ	31
1.1. Ahmed Çelebi (ö. 927/1520-21).....	31
1.1.1. Risâle fî şerhi hadîsi “İnneme’l-a’mâl bi’n-niyyât”	31
1.2. Muhyiddin Seydî Muhammed b. Muhammed Kocevî / Seydî Çelebi (ö. 931/1524-25).....	36
1.2.1. Müstahrec mine’l-Buhârî/ Ehâdis teteallaku bi ahkâmi’s-saltana.....	38
1.3. Cemâleddin İshak Karamânî (ö. 933/1527).....	42
1.3.1. Şerhu hadîsi’l-erbaîn	44
1.4. Muhammed Şah Dabbe Çelebi (ö. 939/1533)	50
1.4.1. Şerhun ala Sülâsiyyâti’l-Buhârî.....	50
1.5. İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534)	53
1.5.1. Kırk Hadis	57
1.5.2. İkinci Kırk Hadis	61
1.5.3. Üçüncü Kırk Hadis	65
1.5.4. Dördüncü Kırk Hadis	68
1.5.5. Risâle fi’l-fakr	69
1.5.6. Seuhbiruküm bi evveli emrî	71
1.5.7. Keyfe kâne bed’ü’l-vahy	73
1.5.8. Kânellah ve lem yekun meahû şey	76
1.6. Atûfî, Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifônî (ö. 948/1541)	78
1.6.1. Keşfü’l-Meşârik.....	80
1.6.2. el-Cevheratü’l-Cinâniyye fi’l-Mesâili’l-Îmâniyye	88
1.6.3. Hâşiye	91

1.6.4. Enzâru Şerhi'l-Meşârik	93
1.7. Şeyhzâde, Muhyiddîn Muhammed b. Muslihuddîn el-Kocevî (ö. 950/1543).....	96
1.7.1. Şerhu Meşâriki'l-envâr	97
1.8. Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553).....	106
1.8.1. Şerhu hadisi “Küntü kenzen mahfiyyen”	107
1.8.2. el-Hadîsü'l-evvel mine'l-Meşârik	108
1.9. Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)	109
1.9.1. Letâifü'n-Nebî	111
1.9.2. Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ	114
1.9.3. Ta'lika alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihî el-Kirmânî	118
1.10. Lütî Paşa (ö. 971/1564)	119
1.10.1. Risâletü'l-Künûz fi Letâifi'r-Rumûz	119
1.10.2. Risâle-i Firaki Dâlle	123
1.11. Muslihuddîn Lârî (ö. 979/1572)	125
1.11.1. Şerhu Ehâdîsi Erbaîn	126
1.12. Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)	131
1.12.1. Şerhu Ehâdîsi Erbaîn	132
1.13. Yusuf b. Yâkub el-Halvetî (ö. 989/1581).....	138
1.13.1. Tenbîhu'l-gabî fi ru'yeti'n-Nebî.....	138
1.14. Abdülmecîd b. Eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil (ö. 996/1588).....	143
1.14.1. Arafâtü'l-ârifîn li'l-vukûf fi mevkıfı ibâdeti Rabbi'l-âlemîn fi ehâdîs-i Seyyidi'l-mürselîn	144
1.14.2. Tekmiletü'l-beyân fi ehâdîsi'n-nebiyyi'l-insi ve'l-cân	147
1.14.3. Erbaûn.....	150
1.14.4. Erbaûn.....	153
1.14.5. Safâu's-Salihîn	154
1.14.6. Sürûru'n-Nâzirîn.....	156
1.14.7. Riyâzu's-Sâlihîn	158
1.15. Derviş Ali b. Muhammed (ö.16.yy)	160
1.15.1. Envâru'l-Meşârik.....	161
1.16. Değerlendirme	166

2.BÖLÜM: DÖNEMİN HADİS ŞERHLERİNİN GENEL ÖZELLİĞİ	170
2.1. Şârih Kimlikleri	170
2.2. Medrese/Tekke Etkisi	173
2.3. Şerh Yöntemi	174
2.4. Arapça Dil Tercihi	175
2.5. Dil Bilgisi Yoğunluğu	175
2.6. Fıkıh Yoğunluğu.....	179
2.7. Hanefî Duruş ve Ebû Hanife Vurgusu.....	184
2.8. Hadis İlmine Verilen Öneme Dair İfadeler	186
2.9. İsnad Kullanımının Azlığı	187
2.10. Hadis Usulüne Az Yer Verilmesi	191
2.11. Metin Merkezli Anlama.....	193
2.12. Zengin Rivayet Bilgisi.....	196
2.13. Sık Kullanılan Hadis İlimleri: İhtilâfü'l-hadîs ve Sebebü vürûd.....	198
2.14. Dönemin İlim Tanımıyla Uyumu	200
2.15. Merkez-Çevre Faktörü.....	202
2.16. Zengin İçerikli veya Sentezci Şerh.....	203
2.17. Kur'an İlimlerinin Kullanımı	205
2.18. Tasavvufla İlgili Yorumlar	207
2.19. Felsefe.....	215
2.20. Eleştiri -Tahkîk.....	215
2.21. Hadis Şerhlerinin Te'lif Sebepleri	217
2.21.1. Kırk Hadis Ezberleme ile İlgili Rivâyet:	217
2.21.2. Dinî Sâikler:.....	218
2.21.3. Önceki Ulemâya İttiba:.....	218
2.21.4. Soru veya Talep Üzerine:	218
2.21.5. Önemli Birine İthaf Etmek:	218
2.21.6. Diğer Sebepler:	219
2.22. Eserlerin Etki Gücü	220
2.23. Kitap İsimlerinin Söyledikleri	222
2.24. İthaf.....	223
2.25. Revizyon-Yeniden Üretim.....	225

2.26. Farklı İlimler Açısından Dönemin Hadis Şerhleri.....	226
2.27. Kaynak Bilgisi	227
2.27.1. Buhârî ve Meşârik Otoritesi	227
2.27.2. Kirmânî ve İbn Melek Tercihi	231
2.27.3. İbn Hacer'e Atıf Yapılmaması	232
2.27.4. Hadis Usulü Kaynaklarının Azlığı	233
2.27.5. Hadis Kitapları Dışında Hadis Kaynağı Olarak Kullanılanlar	234
2.28. Döneme Dair İşlenen Konular/Sosyal Olayların Etkisi.....	234
SONUÇ	239
KAYNAKÇA.....	245
ÖZ GEÇMİŞ	259

KISALTMALAR

- a** : Yazma Eserde Varağın Ön/Vech Sayfası
b : Yazma Eserde Varağın Arka/Zahr Sayfası
b. : bin, ibn (oğlu)
bk. : Bakınız
bs. : Basım
cev. : Çeviren
ed. : Editör
H : Hicrî
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
Krş. : Karşılaştırınız
Ktp. : Kütüphanesi
M : Milâdî
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm Tarihi
s.a.v. : Sallalâhü aleyhi ve sellem
thk. : Tahkik Eden
v.d. : Ve diğerleri
vr. : Varak
Yay. : Yayınları

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Belli Bir Esere Dayanan Şerhler	168
Tablo 2: Revizyon Türleri	226

GRAFİK LİSTESİ

Grafik 1: Hadis Sayısına Göre Hadis Şerhleri	167
---	-----

ÖZET

Başlık: Osmanlı Dönemi Hadis Şerhçiliği -16. Yüzyıl -

Yazar: Gülsüm KORKMAZER

Danışman: Prof. Dr. Erdiñç AHATLI

Kabul Tarihi: 12/01/2024

Sayfa Sayısı: ix (ön kısım) + 259 (ana kısım)

Bu çalışmada; hadis tarihinde hakkında pek bilgi olmayan bir dönem olan Osmanlı Dönemi'nde hadis ilmiyle alakalı neler yapıldığı, hadis şerhleri özelinde ve 16. yüzyıl çerçevesinde ele alınmıştır. Öncelikle hadis şerhinin bir ilim olarak ilimler tasnifine dair eserlerde nasıl ele alındığına bakılmıştır. Bu amaçla sadece 16. yüzyıl değil kuruluşundan yıkılışına kadar Osmanlı'da yazılmış tüm ilimler tasnifine dair eserler incelenmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde 17. yüzyıla kadar hadis şerhlerinin ve dolayısıyla hadisin metninin hadis ilimlerinde merkezi bir rolde olduğu ancak 17. yüzyıl ve sonrasında ilginin metinden isnada kaydığı görülmüştür. Bu durumda bizim ele aldığımız 16. yüzyıl, hadis ilimleri arasında metni anlama faaliyetlerinin daha revaçta olduğu bir döneme denk gelmektedir. Buna uygun olarak da bu asırda 15 müellife ait irili ufaklı 35 eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin çoğu yazma halinde bulunduğu ve kataloglardaki kayıtlarda pek çok sıkıntı bulunduğundan bu sayı kesin sayı olmayıp yapılacak çalışmalarla daha da artacaktır. Ancak bu sayı, dönem için genel bir profil çizmeye yardımcı olacak kadar çeşitlilik ve veriyi haizdir. 15 müellifin çoğu müderrislik yapmış, bir kısmı bürokratik görevlerde bulunmuş, bir kısmı ise şeyhlik yapmıştır. Tek hadis, kırk hadis, kitap şerhi gibi farklı türlerde yazılan eserlerde çoğu zaman isnad bulunmayıp hadis eserlerinin yanında fıkıh ve tefsir kitaplarındaki rivayetler de kullanılmıştır. Çoğu zaman hadis metnindeki tüm kelimeler açıklanıp daha sonra konuyla ilgili detaylar verilirken bazılarında kelime açıklamalarına girilmeden sadece belli bir konu hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Şerhlerde dil ile ilgili açıklamalar yoğunlukla bulunmakta olup ikinci sırada fıkıh ile ilgili açıklamalar gelir. Eserlerde dört mezhebin görüşleri bulunmakla birlikte Hanefî mezhebine vurgu daha fazladır. Sebebü vürûd, ihtilâfu'l-hadis ve rivayet farklılıkları en sık temas edilen hadis ilimleridir. Şerhlerde tasavvufî hadis şerhlerinin sayısı az olmakla birlikte eserlerde tasavvuf ile ilgili bilgilere sıkça rastlanılır. İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye yapılan atıflar da bulunmasına rağmen felsefî-tasavvufî yorum az bulunup medrese eğitime uygun şekilde dil, fıkıh ve kelam merkezli yorumlar yoğunluktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Hadis, Şerh, Yazma Eser

ABSTRACT

Title of Thesis: Ottoman Period Hadith Commenting-16. Century-

Author of Thesis: Gülsüm KORKMAZER

Supervisor: Prof. Dr. Erdiñç AHATLI

Accepted Date: 12/01/2024

Number of Pages: ix (pre text) + 259 (main body)

In this study, what was done about the science of hadith in the Ottoman period, which is a period about which there is not much information in the history of hadith, is discussed in the context of the hadith commentaries and in the framework of the 16th century. First of all, it has been examined how the hadith commentary as a science is handled in the works on the classification of sciences. For this purpose, not only the 16th century, but all the works on the classification of sciences written in the Ottoman Empire from its foundation to its collapse were examined. As a result of the researches, it has been seen that the hadith commentaries and thus the text of the hadith had a central role in hadith sciences until the 17th century, but it shifted from the text to the isnad in the 17th century and later. In this case, the 16th century, which we are considering, coincides with a period when text comprehension activities were more popular among hadith sciences. Accordingly, in this century, 35 works of various sizes belonging to 15 authors have been identified. Since most of these works are in manuscript form and there are many problems in the records in the catalogues, this number is not an exact number and will increase with further studies. However, it has enough variety and data to help draw a general profile for this period. Most of the 15 authors worked as professors, some of them held bureaucratic duties, and some of them were sheikhs. In the works written in different genres such as one hadith, forty hadith, and book commentary, there is often no isnad, and the narrations in the fiqh and tafsir books are used besides the hadith works. Most of the time, all the words in the hadith texts are explained and then the details about the subject are given, while some explanations are made only about a certain subject without entering the word explanations. In the commentaries, there are mostly explanations about the language, followed by the explanations about fiqh. Although there are views of four sects in the works, the Hanafî sect is more dominant. Asbâb al-wurûd, ikhtilaf al-hadith and hadith differences are the most frequently discussed hadith sciences. Although the number of Sufi hadith commentaries in the commentaries is low, information about Sufism is frequently encountered in the works. Although there are references to Ibn al-Arabi and Konevi, philosophical-mystical interpretations is rare and language, fiqh and theology-centered interpretations in accordance with madrasah education are in abundance.

Keywords: Ottoman, Hadith, Commentary, Manuscript

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslam medeniyetinde önemli bir esas olan hadisler, her dönem Müslümanların ilgi konusu olmuş ve farklı yönlerden incelenmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan çalışmalarda, önceki dönemlerde yapılmış pek çok hadis faaliyeti araştırma konusu olmuşken, maalesef diğer ilimlerin tarihinde olduğu gibi hadis tarihinde de Osmanlı dönemi göz ardı edilmiştir.¹ Mesela TDV İslam Ansiklopedisi'nin "hadis" maddesinde Osmanlı döneminden hiç bahsedilmemektedir.² Mezkûr dönemin fark edilmemesinin farklı sebepleri vardır. Bunlardan en dikkat çeken, oryantalist etkiyle o dönemin en önemli telif türleri olan şerh ve hâşiyenin değersizleştirilerek veya önemsenmeyerek dönemin çalışmaya değer bulunmamasıdır. Ne var ki şerh ve hâşiyelerin önemine dair yapılan yakın tarihli çalışmalarla yukarıdaki yargının çok da müsellemlenmediği tartışmaya açılmıştır.³ Cumhuriyet döneminde Osmanlı hadis çalışmalarının uzun bir süre ihmal edilmesinin bir başka sebebi ise, hadis alanında yapılmış çalışmaların çoğunun yazma eser formatında bulunması ve bu nedenle de yazma esere ulaşmadaki zorlukların ve kataloglara dair sıkıntıların araştırmacının önüne çıkmasıdır. Son zamanlarda Yazma Eserler Kurumu'nun faaliyetleri ve FSMÜ Yazma Eserler Merkezi gibi kurumların eğitimleri bu alandaki zorlukları aşmada yardımcı olmaktadır.

Bununla beraber az da olsa bazı çalışmalarda Osmanlı'nın hadis ilmine ilgisi farklı yönlerden incelenmiştir. Camilerde veya daha özel meclislerde yapılan Buhârî okumaları gibi hadis dersleri, hadis ilmiyle alakalı icazet ve sebetler, medreselerdeki (özellikle de

¹ Tefsir ilim tarihinde Osmanlı döneminin göz ardı edilmesi hakkında bk. Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: "Osmanlı Tefsir Mirası"", *İslamiyât* 2/4 (1999), 51-73; Fıkıh ilim tarihinde Osmanlı döneminin göz ardı edilmesi hakkında bk. Süleyman Kaya, "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 1-15.

² Mezkûr madde 1997 yılında yazılmıştı. O dönemde sadece Sadık Cihan'ın makaleleri bulunup, Selahattin Yıldırım'ın doktora tezi (Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994) yazılalı henüz birkaç yıl olmuştu. Dolayısıyla o dönem için yeterli çalışma olmadığından bu mazur görülebilir. Ancak daha yakın zamanda yazılan hadis tarihi eserlerinde de Osmanlı'dan bahsedilmemektedir. Bunun tek istisnası şimdilik Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans için hazırlanan *Hadis Tarihi ve Usulü* kitabıdır. 2010 yılında basılan eserde 4 sayfa da olsa bu konuya temas edilmesi değerlidir.

³ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz, Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013).

dârülhadislerdeki) hadis dersleri, fıkıh-tasavvuf-kelam gibi farklı ilim alanlarındaki hadis kullanım ve yorumları, sanatta (hat ve mimârî) ve kültürel hayatta kullanılan hadisler bu yönlerden bazılarıdır.⁴ Çalışmamızda ise Osmanlı'nın hadis anlayışı, hadis şerhleri üzerinden ele alınmaktadır. Zira şerhler, klasik ile kurulan bağın önemli bir göstergesidir. Bu bağ, Osmanlı'nın hadis tarihindeki konumunu göstermesinin yanı sıra Osmanlı ulemâ ve toplumunu farklı açılardan anlamada da önemli ipuçları taşımaktadır.

Osmanlı'nın geniş bir coğrafyaya hâkim olması Osmanlı'nın sınırlarını belirlemede, kimin Osmanlı ulemâsından sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaflara sebep olmuştur. Bu çalışmada, Osmanlı hakkında yapılan daha önceki çalışmalara mutabık bir şekilde İstanbul ve Anadolu diğer bir tabirle Diyâr-ı Rum ulemâsı merkeze alınmıştır.⁵ Nitekim bu çalışmayla da görülecektir ki her ne kadar Hicaz, Kahire ve Şam bölgeleri 16. yüzyılda siyaseten Osmanlı hâkimiyetinde olsalar da düşünce dünyası olarak Osmanlı'dan farklı özelliklere sahiptir. Bu farklılıklarına rağmen siyaseten Osmanlı'ya bağlı olmaları düşünce dünyalarını etkilemiş olabilir. Ancak bu durum başka çalışmalarla netleştirilmelidir.

Osmanlı hadis düşüncesini anlamak sadece hadis tarihi değil, özelde Osmanlı düşüncesi genelde İslam düşüncesi ile de yakından alakalıdır. Bu bağlamda sadece hadise dair eserler değil ilimler tasnifine dair literatür de Osmanlı'nın hadis algısını ve ulemânın genel ilimler arasında hadis ilmini ve hadis şerhini nereye koyduğunu anlamada önemlidir. Bu nedenle giriş bölümünde, Osmanlı döneminde ilimler tasnifine dair yazılan eserlerde hadis ilminin ve hadis şerhi ilminin nerede bulunduğu, bu ilimlerle neyin kastedildiği ve aralarında nasıl bir ilişki olduğu ele alınmıştır. Böylece hadis şerhinin diğer hadis ilimlerine nispetle Osmanlı ulemâsı nezdinde sahip olduğu önem

⁴ Yeterli olmamakla birlikte bu yönlerden çoğu hakkında çalışma bulunmaktadır. Mehmet Emin Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis", *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 111-156; Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhanlık*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ahmet Yılmaz, *Kâdî İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhanlık Geleneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Kadir Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârülhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları* 47 (2016).

⁵ M. Celil Altuntaş, bu amaçla tezinde "Diyâr-ı Rum", Selahattin Yıldırım ise "Anadolu" kavramlarını kullanmıştır. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

gösterilmiştir. Burada anlatılanlar başka bir çalışmada⁶ genişletilerek ve farklı bir sınıflandırmayla yayınlandığı için tekrara düşmemek adına ilk hali korunmuş ve konu, benzer ve farklı noktalar üzerinden değil de tek tek eserler üzerinden anlatılmıştır. Buradan çıkan bilgilerin pratikteki sonucunu görmek için hadis ile alakalı diğer eserler arasında hadis şerhlerinin ne kadar yer kapladığı üzerinde durulmuştur. Burada ele alınan bilgiler 16. yüzyıl ile sınırlandırılmayıp Osmanlı'nın geneline teşmil edilmiştir. Böylece daha geniş bir portre görmek hedeflenmektedir.

Osmanlı'nın tamamını kapsayacak bir çalışma çok hacimli olacağından araştırmamız; Osmanlı'nın klasikleştiği, kendi ilmî geleneğini oluşturduğu 16. yüzyıl ile sınırlandırıldı. Her ne kadar böyle bir sınırlandırma araştırma açısından yine geniş olsa da bir dönemin profilini ortaya koymada gerekliydi. Bu amaçla 16. yüzyılda yazılmış hadis şerhine dair ulaşabildiğimiz tüm eserler birinci bölümde ele alınmıştır. Sıralamada öncelikle müellifler esas alınıp vefat tarihine göre düzenleme yapılmıştır. Müellifler hakkında eğitimleri, görevleri ve ilmî yetkinliklerine değinilip hayatları konusunda ayrıntıya girilmeden genel bilgiler aktarılmıştır. Sadece bilgi eksikliği veya karışıklığı görülen yerlerde ayrıca açıklama yapılmış bunun dışında ilgili müellifin hayatına dair ayrıntılı bilgi için ilgili çalışmalara yönlendirilmiştir. Ardından da müellifin hangi türden olursa olsun eser(ler)ine müstakil olarak yer verilmiştir. Bu dönemde hadis şerhleri mensur, hadis tercümeleri ise daha çok manzum yazıldığından ve bu konuda başka çalışmalar⁷ bulunduğundan manzum eserler konu dışı bırakılmıştır. Bölümün sonunda ise birinci bölümde tanıtımı yapılan eserlerin genel durumu hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Birinci bölümde eser merkezli bir anlatım söz konusu iken ikinci bölümde tüm eserler değerlendirilerek şerhlerin muhtevası üzerinden dönemin genel özellikleri belirlenmiştir. Burada sadece hadis ilmiyle alakalı yönler değil genel olarak Osmanlı düşüncesini anlamaya ışık tutacak yönler de işaret edilmiştir. Hadis şerh tarihiyle ilgili olarak muhtevada görülen değişikliklerin neyden kaynaklandığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

⁶ Gülşüm Korkmaz, "Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 513–530.

⁷ 16. yüzyılda yazılmış hadis şerh ve tercümelerine dair bk. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 718–733, 1066–1067; İdris Söylemez, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021).

Dönemin genel özelliklerinin ortaya konulmasının dışında şerhlerde kullanılan temel kaynaklar da tespit edilmeye gayret edilmiştir. Hadis şerhleri sadece hadis ilmiyle değil diğer ilimlerle de alakalı metinlerdir. Bu nedenle çalışmamızda, dönemin hadis şerhlerinin diğer ilimlere nasıl kaynaklık edebileceği konusunda yönlendirici olmak adına eserlerde farklı ilimlerle alakalı bilgilere müstakil başlıklar altında ayrıca yer verilmiştir. Yine burada dönemin olaylarının şerhlere nasıl yansıdığına dair bazı örnekler de sunulmuştur.

Araştırmanın Amacı

Diğer ilimlerde olduğu gibi hadis şerhleri de geçmişten günümüze sabit bir yapıda kalmayıp, dönemin ve ortamın ihtiyaçlarına göre şekillenmişlerdir. Bu durum göz ardı edilip bugünden geçmişe bakıldığında anakronizme düşülebilir. Bunun önüne geçmenin yolu da o dönemin düşünce dünyasını anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda giriş bölümünde hadis ilmi dışında diğer ilimleri de kapsayıp tasnif eden eserlere yer verilerek, ulemânın zihnindeki hadis ilim algısını göstermek amaçlanmıştır.

Osmanlı düşüncesindeki hadis ilmi algısının çoğunluğunun hadisleri anlamının oluşturduğu anlaşıldıktan sonra bunu pratikteki yansımaları görülmek istenmiştir. Bu bağlamda çalışmada 16. yüzyıl Osmanlı hadis şerhlerinin bir bibliyografyasını sunarak sayı ve çeşitliliğini göstermek ve içeriklerini değerlendirerek genel özelliklerini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Osmanlı hadis şerhleri sadece hadis ilmiyle alakalı veriler değil aynı zamanda fıkıh, kelim, tasavvuf, dil, diğer ilimler ve sosyal durumlar hakkında da bilgiler sunmaktadır. Dönemin şerhlerinde bu ilimlerle ilgili bilgilere işaret etmek, o dönemin hadis şerh zenginliğini göstermenin yanı sıra farklı ilimlere ait de veri sunacaktır.

Bununla beraber çalışmada esas alınan eserler yazma formatında olduğu için burada işaret edilen bazı özellikler Osmanlı kitap ve yazma kültürü hakkında da ipuçları taşıyacaktır.

Bu çalışmada Osmanlı muhaddisi tanımını yapmak ve bunları tespit etme gibi bir amacımız yoktur. Sadece eserler üzerinden hadis algısını ortaya koymak hedeflenmektedir. Ayrıca, Osmanlı'nın bir hadis şerh usulü var mıdır? Varsa nedir? sorularına bu tezde bazı cevaplar bulunmakla birlikte bu tezin kapsamında değildir. Zira bu konu hadis şerhiyle birlikte tefsiri de kapsayacak şekilde şer'î metni anlamaya dair ayrı bir çalışmanın konusudur.

Araştırmanın Önemi

Dönemin eserlerinin çoğu yazma eser formatında bulunmaktadır. Kütüphane kataloglarında yapılan hatalar ve henüz gün yüzüne çıkmamış eserler nedeniyle bu dönemin tüm eserleri şimdilik net bir şekilde tespit edilememiştir. Sayısal tespitin yanı sıra Osmanlı ulemâsının hadis ilmiyle alakalı çalışmalarının içerikleri de yeterince bilinmemektedir. Ne var ki hem kemiyet hem de keyfiyetin bilinmemesine rağmen çoğu zaman önyargı ve genellemeler sonucu pek çok olumsuz hükme varılmaktadır. Bunun önüne geçmede bibliyografya oluşturmak önemli bir rol oynayacaktır.

Günümüzde, Osmanlı hadis şerhlerine dair tek eser veya tek müellif etrafında bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunların çoğu tek bir esere yoğunlaştığından ya da tüm metni kapsamayan seçmeci okumalar yapıldığından eksiktir. Ayrıca çalışmalarda diğer dönemlere dair okumalar her döneme genelleştirilerek de hataya düşülmektedir. Halbuki yargılayıcı veya kurgulayıcı olmadan olanı ortaya koyup anlamak öncelenmelidir. Bu amaçla çalışmamızda 15 müellife ait farklı türlerde toplam 35 eser metinlerde herhangi bir seçim yapılmaksızın satır satır okunarak incelenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Dönemin genel resmini görebilmek adına farklı kataloglar taranarak tespit edilen tüm eserler incelenmiştir. İlk olarak İSAM'ın Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı ve Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'u başta olmak üzere pek çok alanda tarama yapılmıştır. Daha sonra Süleymaniye Kütüphanesi'ne gidilip isimleri belirlenen bu eserlerden doğruluğu tespit edilenlerin görseli alınıp dikkatlice okunmuştur. Kataloglarda eserlerin yanlış kaydı ve yazma eserlerle ilgili diğer genel sorunlar nedeniyle bu döneme dair tüm eserlerin incelenmesi mümkün olmamıştır. Mesela Kâtib Çelebi'nin İbn Kemal'e nispet ettiği *Mesâbih* şerhi kataloglarda tespit edilememiştir.⁸ Yine de dönemin genel fotoğrafını resmedecek sayıda 15 müellife ait 35 eser tespit edilmiştir. Böylece fazla nüshası olmayan ve ilmî etkisi pek bulunmadığı düşünülebilecek eserler de tespit edilerek incelenmiştir.

Araştırmamız tasvirî ve tahlilî bir yönetime sahiptir. Herhangi bir ayırım yapılmaksızın 16. yüzyılda yazıldığı tespit edilen tek hadis şerhleri, kırk hadis şerhleri, belli bir hadis

⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya – Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 1699.

kitabına yazılan şerhler gibi dönemin farklı türdeki eserlerinin tamamı çalışmaya dahil edilmiştir. Burada neyin hadis şerhi sayıldığı da önemli bir sorundur. Nitekim pek çok yazın türünde, hadislere yer verilmekte ve bu hadisler şerh edilmektedir. Bu noktada araştırmamızda, müellifin bir hadisi şerh etmeyi amaçlaması, çalışmaya dahil edilmede esas alınmıştır. Mesela İbn Kemal'in "fakr" hadisine dair eseri içeriği nedeniyle kelamla alakalıdır. Ancak müellif, eserin baş kısmında kendisine ilgili hadislerin sorulduğunu ve yazdıklarının bu hadislerin açıklaması olduğunu açıkça söylemiştir.

Müellifler vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralanmış ve haklarındaki bilgiler Taşkoprîzâde'nin Şekâiku'n-numaniyye'si ve ona yazılan zeyillerin yanı sıra Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri gibi Osmanlı Döneminin önemli biyografi kitaplarından derlenmiştir. Ayrıca ilgili müellif hakkında yapılan çağdaş çalışmalardan faydalanılmıştır. Burada şârih hakkında genel bir profil çizilerek şârih kimliğinin şerhe tesirinin tespiti amaçlanmıştır.

Bu çalışma bir dönem çalışması olduğundan eserler herhangi bir sınıflandırmaya gidilmeden, aralarında herhangi bir seçim yapılmadan her biri müelliflerinin altında sıralanmıştır. Eserlerin çoğu yazma eser formatındadır. Bu nedenle nüshalar hakkında da bazı bilgilere yer verilmiştir. Bu bölüm için her metne yöneltmek üzere bazı sorular oluşturulmuş ve alınan cevaplar işlenerek eserler hakkında tanıtıcı genel bir tasvir oluşturmak hedeflenmiştir. Birinci bölüm her ne kadar çok hacimli olmasa da binlerce varağın titiz ve bazen de birkaç defa okunması nedeniyle meşakkatli bir araştırmanın ürünüdür. Bu okumalar eserlerin tek tek tanıtılması ve öne çıkan yönlerini göstermesi açısından önemlidir. Bu okumalara ek olarak o eserlerle ilgili yapılan modern döneme dair çalışmalar da okunmuş ve bu eserlerdeki hatalara işaret edilerek eserler hakkındaki bilgiler revize edilmiştir.

İkinci bölümde ise birinci bölümde tek tek ele alınan eserlerden hareketle dönemin genel özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Yani başlıklar, eserlerin içeriğinden hareketle oluşturulmuştur. Bu başlıklar altında yapılan değerlendirmelerde dönemin eserleri dışında kullanılan kaynaklara bir sonraki başlıkta değinilecektir.

Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın ilgili olduğu literatürü şu üç grupta ele alabiliriz: Genel olarak şerh hakkında yapılan çalışmalar, Osmanlı'nın hadis anlayışı hakkında yapılan çalışmalar ve Osmanlı hadis şerhçiliği hakkında yapılan çalışmalar.

Genel olarak şerh hakkında yapılan çalışmalardan ilk sırada bahsedilmesi gereken eser, İsmail Kara'nın *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*'udur.⁹ Kara, bu eserinde özellikle zihinlerde yer alan şerh ve hâşiye yazımının orijinal bir yönünün olmadığı ve ilmî bir ilerleme sayılamayacağına dair görüşlerin nasıl bir önyargı taşıdığına işaret ederek ilmî merakların şerh ve hâşiyelere yönelmesine vesile olmuştur. Kara'nın genel olarak şerh ve hâşiyeye dair eserinden önce hadis şerhleri özelinde bir eser kaleme alan Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*'nde şerh faaliyeti ile bir eser (tasnif) arasındaki ilişki üzerinde durmakta ve ardından fikhî, isnad ve rical değerlendirmesi ağırlıklı, tasavvufi ve zengin içerikli olmak üzere farklı türdeki şerhlerin özelliklerinden bahsetmektedir.¹⁰ Türcan, bu farklı türleri belli eserler merkezinde ele almış ve çalışmasında Osmanlı dönemine temas etmemiştir. Bu gruptaki bir başka çalışma ise Mustafa Macit Karagözoğlu editörlüğünde çıkan *Hadis Şerh Literatürü I-II*'dir.¹¹ Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış" adlı girişte genel olarak şerhler üzerinde dururken az da olsa Osmanlı'ya atıf yapmıştır. Bunun dışında Osmanlı dönemindeki hadis şerhlerinden Kemâhî'nin (ö. 1171/1757) Muvatta şerhine ve Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Buhârî şerhine müstakil olarak yer verilmiştir. Ancak mezkûr iki eser de 16. Yüzyıla ait değildir ve bu çalışma ile de görülecektir ki her ne kadar bir eseri baştan sona ele alan ve dolayısıyla hacimli eserler olsalar da Osmanlı'nın genel profilini ortaya koymada yetersizdirler. Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar* adlı eserinde pek çok kişinin göz ardı ettiği bir literatürü ele almıştır.¹² Burada sadece hadis şerhi değil, hadis usulü ve diğer hadis çalışmaları üzerine yapılmış hâşiye ve ta'likalar ele alınmıştır. İlk bölümde bunlar hakkında

⁹ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

¹⁰ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011).

¹¹ M. Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: İFAV, 2020).

¹² Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021).

bibliyografik genel bilgiler verilmiştir. Daha ayrıntılı açıklamaların yapıldığı ikinci bölümde ise Osmanlı eserlerinden bir örnek bulunmamaktadır. Bizim çalışmamız açısından bu grupta değerlendirilecek en etkili eser, Selim Demirci'nin *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*'udur.¹³ Önceden zikrettiğimiz çalışmalar çoğunlukla Suriye ve Mısır merkezli hadis yorumculuğu üzerinde dururken, bu çalışmada Osmanlı'ya pek çok konuda benzeyen Tebriz-Şiraz bölgesi hadis yorumculuğundan bahsedilmiştir. Demirci'nin “çevre” olarak nitelendirdiği bu bölge hakkında bilgi sahibi olmak, Osmanlı'nın “merkez”den farklı oluşunu anlamlandırmada faydalı olmuştur.

İkinci grupta Osmanlı'nın genel olarak hadis ilmiyle alakalı duruşunu ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan en eskisi Sadık Cihan'ın “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler” ile “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yapılan Risaleler” adlı 1970'lerde yayınlanan makaleleridir.¹⁴ İlk makale adından da anlaşılacağı üzere hadis usulü ile alakalı olup konumuzla ilgili değildir. İkinci makale ise müelliflerin ve eserlerin isimlerini zikretmekle yetinmiş, haklarında ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Burada zikredilen eserler sadece hadis şerhi olmayıp manzum veya mensur hadis derlemelerini de ihtiva etmektedir. Bu makale Osmanlı hakkında yapılan ilk çalışma olması ve bir literatür bilgisinin oluşmasında öncülüğüyle alana önemli katkılar sunmuştur. Selahattin Yıldırım'ın 1994'te hazırladığı *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (h.VII-IX asır)* adlı doktora tezi ise Osmanlı'daki hadis çalışmalarını en derli toplu sunan eser olmuş ve bu nedenle de pek çok Osmanlı ve hadis çalışmalarına temel oluşturmuştur.¹⁵ Eser üç yüzyılı kapsayan ve hadisle alakalı eseri olanların yanı sıra hadisle ilgili eseri olmasa da dârülhadislerde müderrislik yapanları da kapsadığı için bizim çalışmamız açısından kısıtlı veri sunmaktadır. Orada zikredilmeyen ya da ismi

¹³ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020).

¹⁴ Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 127-136; Sadık Cihan “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yapılan Risaleler”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 157-173.

¹⁵ Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

geçse de nüshasına ulaşılamayıp hakkında hiç bilgi verilmeyen pek çok esere bu çalışmamızda yer verilmiştir. Yıldırım'ın Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları ve Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri adlı çalışmaları da genel olarak Osmanlı ve hadis çalışmaları için değerli olmakla birlikte dönemin eserleri hakkında bibliyografik genel bilgiler sunmaktadır.¹⁶ Mehmet Emin Özafşar'ın "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis" başlıklı makalesi isminden de anlaşıldığı gibi farklı açılardan hadis ile kurulan alakayı derli toplu şekilde ele almıştır.¹⁷ Bu çalışmalardan uzunca bir zaman sonra 2018'de M. Celil Altuntaş'ın Osmanlı'da İlmî Hadis adlı doktora tezi bu alanda yapılan en kapsamlı çalışmadır.¹⁸ Altuntaş Osmanlı dönemini tarih, eğitim, ulemâ etkileşimi, icazetler ve eserler üzerinden incelemiştir. Hadis şerhlerine de tam, kısmî ve tek hadis şerhleri başlıkları altında yer veren Altuntaş, burada belli bir dönemi değil Osmanlı'yı genel olarak ele almış ve tüm eserleri tespit ve tahlil etme yoluna gitmeden bazı eserleri en fazla bir paragraflık açıklamalarla tanıtmıştır. Yine Altuntaş, Zekeriya Güler ve Bekir Kuzudışli'nin editörlüğünde 2020'de basılan Osmanlı'da İlm-i Hadis'te hadis ilmiyle alakalı farklı konular ele alınmıştır.¹⁹ Bunlar arasında bir bölüm, şerh-hâşiye geleneğine ayrılmıştır. Altı farklı makaleden oluşan bölümde sadece bir başlık bizim konumuzla alakalı olup bu dönemde yazılmış tek bir eseri incelemiştir.²⁰

Osmanlı hadis şerhçiliği hakkında yapılan çalışmalara gelince bu alanda yapılan çalışmalar son dönemde artış göstermiştir. Doktora ve yüksek lisans tezlerinin yanı sıra makale ve tebliğ gibi farklı formatlarda yazılmış bu çalışmalar, çoğunlukla tek bir isim veya eser hakkında yapılmıştır. Hızır Yağcı'nın hazırladığı Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği adlı eseri, doktora tezinin değerlendirme kısmı olup burada Atûfi'nin hadisçiliği sadece Meşârik şerhi etrafında incelenmiş, diğer eserleri değerlendirmeye alınmamıştır.²¹ Abdmonim B M Sowan'ın hazırladığı Şeyhzâde'nin Şerhu Meşâriki'l-

¹⁶ Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları ve Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri* (İstanbul: Darulhadis, 2001).

¹⁷ Mehmet Emin Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis", *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 111-156.

¹⁸ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018);

¹⁹ Zekeriya Güler vd. (ed.), *Osmanlı'da İlm-i Hadis* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020).

²⁰ Büşra Çetin, "Siyasetname Muhtevasında Bir Sahih-i Buhârî Şerhi", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 595-617.

²¹ Hızır Yağcı, *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Ark Kitapları, 2017); Hızır Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfi'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

Envâr Adlı Eserinin Tahkiki adlı doktora çalışması ise 12 bâblık eserin sadece iki bâbı hakkındadır ve bu kısımların dahi tahlili zayıf kalmıştır.²² Taha Rıdvan Akay, Osmanlı'da Tek Hadis Şerhçiliği: Kâfiyeci Örneği adlı yüksek lisans tezinde 15. Yüzyıl alimlerinden Kâfiyeci'nin eserine yoğunlaşmıştır.²³ Akay, "Osmanlı'da Tek Hadis Şerhçiliği" adlı birinci bölümde genel bazı değerlendirmeler yapıp yüzyıllara göre hangi tek hadis şerhlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Buradaki listede sadece eser isimleri zikredilip içerik değerlendirmesi yapılmamıştır. Muammer Bayraktutar, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal'in Hadîs Yorumları adlı kitabında girişte birkaç sayfalık genel değerlendirme yaptıktan sonra sadece iki kırk hadisi tercüme etmiş diğer eserlerini zikretmemiştir.²⁴

Yukarıda zikredilenler dışında pek çok irili ufaklı çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların hepsi çok değerlidir ancak ya Osmanlı'nın hadis ilmine bakışını genel olarak alması ya da şerhleri ele aldığı da tek eser üzerine yoğunlaşması nedeniyle Osmanlı hadis şerhçiliği hakkında tam bir resim vermemektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalara bakıldığında Osmanlı hadis şerhleri hakkındaki en genel çalışma Zişan Türcan'ın "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri" adlı makalesidir.²⁵ Türcan burada genel değerlendirme yapmış, hadis şârihlerinden ise sadece Molla Gürânî, Kemâhî ve Birgivi'nin eserlerine değinmiştir. Bu yönüyle eser, Osmanlı hadis şerhlerinin genel hadis tarihindeki konumunu aydınlatması açısından değerli olmakla birlikte eserler hakkındaki değerlendirmeleri zayıftır.

Osmanlı hadis şerhçiliği hakkında yapılan çalışmaların çoğunda çalışılan eserlerin tamamının değil belli kısımlarının seçilerek okunduğu ve buralardan hareketle genellemeler yapıldığı görülmektedir. Bunun dışında belli eserler hakkında yapılan müstakil çalışmalardan çıkan sonuçların da tüm Osmanlı tarihine genellemesi de yapılmaktadır. Bizim çalışmamız bu noktada sadece bir yüzyıla yoğunlaşmakla birlikte bu dönemde bulunan tüm müelliflere mümkün merteye ulaşılarak ve elde edilebilen bütün eserlerinin satır satır okunmasıyla oluşturulmuştur.

²² Abdİmonim B M Sowan, *Şeyhzâde'nin Şerhu Meşâriki'l-Envâr Adlı Eserinin Tahkiki* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²³ Taha Rıdvan Akay, *Osmanlı'da Tek Hadis Şerhçiliği: Kâfiyeci Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁴ Muammer Bayraktutar, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal'in Hadîs Yorumları* (Ankara: İlâhiyât, 2016).

²⁵ Zişan Türcan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013).

Osmanlı Dönemi İlimler Tasnifinde Hadis Şerhi²⁶

İslam alimleri tarih boyunca farklı itibarlarla farklı ilim taksimleri yapagelmiştir. Osmanlı ulemâsı da kendinden önceki bu durumu tevârüs etmiş ve ilimleri farklı şekillerde tasnif etmiştir. Mesela Dâvûd Kayserî ilimleri şer‘î, aklî ve arabî olarak taksim ederken; Taşkoprîzâde Ahmed, ilimleri varlık mertebelerine göre sınıflandırmıştır. İlimler farklı tasniflerle ele alınırken bazı ilimlerin konumları değişmesine rağmen hadis ilmi için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷ Hadis ilmi her zaman şer‘î/naklî ilimlerin içinde yer almıştır. Ancak hadis ilminin diğer şer‘î ilimler arasında hangi sırada zikredildiği hususu değişiklik göstermektedir. Mesela Dâvûd Kayserî, hadis ilmini tefsir ilminden sonra ikinci sırada zikrederken; Mehmed Şah Fenârî, usûlü’-d-din ve tefsirden sonra üçüncü sırada zikretmektedir.

Burada hadis ilminin diğer ilimler arasındaki konumundan ziyade hadis şerhi ilminin diğer hadis ilimleri arasındaki konumu üzerinde durularak Osmanlı ulemâsının hadis ilimleri arasında hadis şerhi ilmine (şerhu’l-hadîs) verdikleri önem tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu nedenle müelliflerin ilim tasnifleri üzerinde pek durulmamıştır. Aynı şekilde her ne kadar şerh sırasında kullanılsalar da anlamaya yönelik olan ilimler dışındaki (esbâbü vürûdi’l-hadîs, nâsih-mensûh gibi) ilimler mevzu bahis edilmeyecektir. Bu bölümde Osmanlı müellifleri tarafından yazılan ve ilimlerin ele alındığı eserler üzerinden genel durumu ortaya koymak hedeflenmektedir. Bu bağlamda ilimleri tasnif eden veya tasnif olmaksızın sıralayan, ilimlerin tanımını yapan veya sadece meselelerinden bahseden tüm eserler ele alınmıştır. Ancak medreselerin ders müfredatını ele alan manzum eserler, içlerinde herhangi bir tanım ve alt dalların yer almadığı sadece bazı ders kitaplarının isimleri zikredildiği için burada ele alınmamıştır.²⁸

²⁶ Bu bölüm, Osmanlı öncesi ilimler tasnifine dair eserler de eklenerek genişletilmiş haliyle Osmanlı’da İlm-i Hadis sempozyumunda tebliğ olarak sunulup ilgili kitapta yayınlanmıştır. Gülsüm Korkmazer, “Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği”, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, 513-530.

²⁷ Mesela ahlak ilminin muhtelif tasniflerde değişen yeri için bk. Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi”, *Mukaddime* 7/1 (2016), 1-29.

²⁸ Mesela Erzurumlu İbrâhim Hakki’nın (ö. 1194/1780) *Tertîbu’l-ulûm*’u ve İshâk b. Hasan et-Tokâdî’nin (ö. 1100/1689) *Nazmu’l-ulûm*’u gibi. Bu tür eserlerdeki hadis ilmine dair bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 165–174.

Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350), el-İthâfu's-Süleymânî fi'l- ahdi'l-Orhânî²⁹

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olarak bilinen Dâvûd Kayserî'nin bu eseri; ilimlerin tanımlarının yapılmayıp sadece meselelerin ele alındığı bir tür olan “enmûzec” türündendir.³⁰

Dâvûd Kayserî eserinde ilimleri şer'î, aklî ve arabî şeklinde üç kısma ayırarak ele almaktadır. Şer'î ilimleri zikrettiği ilk kısımda Kayserî, hadis ilmini tefsir ilminin ardından ikinci sırada zikretmiştir.³¹ İlmin tanımı veya alt dallarından bahsetmeden tek bir hadis (Cibrîl hadisi³²) çerçevesinde muhtemel soruları sorup cevaplayan Kayserî, hadisi verirken herhangi bir isnad veya kaynak belirtmeden sadece metni vermekle birlikte metni de eksik vermektedir.³³ Metnin akabinde, hadisi anlamaya yönelik şerh faaliyeti olarak değerlendirebileceğimiz bilgiler yer alır.

Dâvûd Kayserî, öncelikle ele aldığı hadis ile ilgili üç bahis olduğunu belirtir. İlk olarak metindeki ibareleri esas almak suretiyle “iman etme” masdarının kadere imandan önce tekrar etmesini “kadere imanın” önemine işaret etme olarak değerlendirir.³⁴ Bu bahsin altında da müşkil olduğu belirtilip çözülmesi gerektiği belirtilen üç tane konu açıklanmaktadır. Bunlar; iman tarifinde aynı kelimenin tekrar kullanılmasının kısır döngü (devir) olmadığı, meleklerden üstün olan peygamberlerin iman tarifinde meleklerden sonra zikredilmesinin durumu ve Hz. Peygamber'in yaptığı İslam ve iman tanımlarının

²⁹ Eserin bilinen tek yazma nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabî, 2173'te kayıtlıdır. Eser İhsan Fazlıoğlu tarafından neşredilmiştir. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017), 50-68.

³⁰ Misal, örnek anlamına gelen enmûzec türü eserlerin birkaç nedenden ele alındığını belirten İhsan Fazlıoğlu, Dâvûd Kayserî'nin bu eserini “dışardan gelen bir alimin kendi ilmî kudretini göstermek için kaleme aldığı bir metin” olarak değerlendirir. “İznik'te Ne oldu? Osmanlı İlim Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, 27.

³¹ Dâvûd Kayserî, *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l- ahdi'l-Orhânî*, nşr: İhsan Fazlıoğlu, 29.

³² (قال جبرئيل-عليه السلام- يا محمد-صلى الله عليه وسلم- أخبرني عن الإيمان. فقال: عزم الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره. فقال: صدقت. فأخبرني عن الإسلام. قال عليه السلام: الإسلام أن تشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، تحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. Bu rivayetin kaynağını bulamadık. Ancak farklı sıra ve ifadelerle Cibril hadisinin meşhur rivayeti için bkz. Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 1.

³³ Kayserî, Cibrîl hadisindeki iman ve İslam ile ilgili kısmı verip ihsan ile ilgili ifadeleri hiç zikretmez. İhsan Fazlıoğlu, Kayserî'nin muhatap olduğu toplumu dikkate alarak bu kısmı hazfettiği görüşündedir. “Kanaatimizce henüz yüksek İslam kültürüne vakıf olmayan bir kültürel ortamda, *ihsan* kavramının dile getirilmesi fazla anlamlı olmayacaktır. Daha teknik bir ifadeyle istidlâlî akla dayalı kültürel bakış-açısının henüz mesafe kat etmediği bir kültürel vasatta istişhâdî olana işaret etmek muhatapsızlıkla yüzleşmek anlamına gelebilir.” Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu?”, 31.

³⁴ Kayserî, *el-İthâf*, 53.

ardından gelen Cebrail'in tasdikinin ne anlama geldiğidir. İkinci bahiste İslam tanımındaki ibadetlerin neye göre sıralandığı ele alınmaktadır.³⁵ Burada ayrıca Müslüman olmak için tasdik ile birlikte ibadetin gerekli olup olmadığı konusuna da yer verilmektedir.³⁶ Üçüncü bahiste Hz. Peygamberin (sav) ifadeleri üzerinden iman ile İslam arasındaki fark ele alınıp her müminin Müslüman olduğu ama tersinin doğru olmadığı belirtilir.³⁷ Böylece Dâvûd Kayserî mezkûr hadisi bir yandan lafzını esas alıp yorumlarken bir yandan da kelimeleri tek tek açıklamadan hadisteki mefhumlar üzerinde durmuştur.

Dâvûd Kayserî'nin eserinde hadis usulüne değinmemesi onun bu konudaki zayıflığı olarak değerlendirilmemelidir. Zîra Taşköprizâde'nin onun Mısır'a gidip -ki o dönemlerde Mısır hadis ilimlerine önem veren bir ilim merkezi idi- oranın alimlerinden tefsir ve hadis ilmini okuduğunu söylemesi, Kayserî'nin hadis ilimlerine dair bilgisine delil olarak gösterilebilir.³⁸ İhsan Fazlıoğlu'nun Dâvûd Kayserî'nin bu eserini "dışardan gelen bir alimin kendi ilmî kudretini göstermek için kaleme aldığı bir metin"³⁹ olarak değerlendirmesini dikkate aldığımızda Dâvûd Kayserî'nin burada hadis ilminden bahsederken hadisi anlamaya yönelik bir şerh faaliyetinde bulunması, bulunduğu dönem ve coğrafya alimlerinin hadis ilimleri arasında şerh ilmine daha çok önem verdiklerine işaret sayılabilir. Ayrıca hadisi, mantık ve kelim ilmi çerçevesinde anlamaya çalışması da önemli bir husustur.⁴⁰

Abdurrahman Bistâmî (ö. 857/1453), el-Fevâiyhu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye

II. Murad'a ithaf edilen eser yüz kırk beş ilim içermektedir.⁴¹ Türkiye kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshası bulunması, eserin Osmanlı düşüncesindeki etkisini göstermesi nedeniyle önemlidir.

³⁵ Kayserî, *el-İthâf*, 54.

³⁶ Kayserî, *el-İthâf*, 55.

³⁷ Kayserî, *el-İthâf*, 55.

³⁸ Taşköprizâde, *Şekâik-u Numaniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1395/1975), 8.

³⁹ Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", 27. Dâvûd Kayserî, Kayserî'de aldığı eğitimden sonra Kahire/Mısır, Niksar/Tokat ve Tebriz/İran'da aldığı eğitimlerin ardından Osmanlı topraklarına geldiği için "dışardan gelen bir alim" olarak tanımlanmaktadır. Kayserî'nin eğitim hayatı için bkz: Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", 15-25.

⁴⁰ Hadis ile ilgili bölümün tahlili için bakınız: İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu?", 29-31.

⁴¹ Zikredilen ilimlerin listesi için bkz: Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâiyhu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1501), 15a-16a; Veysel Kaya, "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 205.

Eserin mukaddimesinde kitapta yer verilen ilimlerin herhangi bir sınıflandırma yapılmadan sırayla zikredildiği bir fihris bulunmaktadır. İlk sıralarda şer‘î ilimlerin yer aldığı listede “ilmü’l-hadis” ve “ilmu esmâi’r-ricâl” on bir ve on ikinci sırada bulunmaktadır.⁴² Ancak eser bu ilimlere göre değil de mukaddimedeki tek tek zikredilen yüz adet bölümüne göre ele alındığından ilimler bu bölümlerin içerisinde dağınık olarak bulunmaktadır.⁴³ İlimlerin isimlerinden bağımsız olarak farklı meselelerden oluşan bu bölümlerden sadece ilk otuzu elimizdeki nüshalarda bulunup eserin eksik olduğu Kâtib Çelebi tarafından da belirtilmektedir.⁴⁴ Eserin yüzüncü bölümü “fî marifeti dürru’d-dürer fî ehâdîsi ğurrati’l-beşer” adıyla belâgat ve edebî yönü öne çıkan hadisler hakkındadır. Ancak bu bölüm elimizde olmadığı için Taşkoprîzâde’nin “hadis, tefsir ve fıkıhta alim”⁴⁵ olarak tanıttığı Bistâmî’nin bu bölümde neleri ele aldığı bilgisine sahip değiliz. Eserde ayrıca ilimler; ağaç şeklinde şematize edilirken felsefî, şer‘î ve riyâzî ilimler şeklinde ayrılıp alt dalları da gösterilmektedir.⁴⁶ Şemada şer‘î ilimler arasında “ilmü’r-rivâyât” ve “ilmü’t-te’vil” gibi ilimler zikredilmekle birlikte hadis ilmi açıkça yer almaz. Bistâmî, eserinin farklı yerlerinde hadisleri kullanmakta olup bir bölümü de müstakil olarak tek bir hadisin şerhine ayırmıştır.⁴⁷

Mehmed Şah Fenârî (ö. 839/1436), Enmûzecü’l-ulum⁴⁸

Osmanlı düşüncesinde önemli etkileri olan Fenârî ailesine mensup, ilk Osmanlı Şeyhu’l-islâmı Molla Fenârî’nin oğlu Mehmet Şah Fenârî; eserin mukaddimesinde Fahreddin Râzî’nin (ö. 606/1210) Hadâiku’l-Envâr fî Hakâyıkı’l-Esrâr’ından faydalanarak bu kitabı telif ettiğini belirtmektedir.⁴⁹ Râzî’nin zikrettiği altmış ilme kırk ilim daha ekleyerek yüze tamamlayan Fenârî, aklî-naklî ayrımı yapmadan ilimleri art arda sıralamaktadır. Eserde

⁴² Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâyihu’l-miskiyye fi’l-fevâtihi’l-Mekkiyye*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi,1501), 15a-16a.

⁴³ Bu bölümlerin listesi için bk. Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâyihu’l-miskiyye* (Feyzullah Efendi,1501), 6a-9a.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunun* (İstanbul: MEB, 1971), 2/1294.

⁴⁵ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1395/1975), 31.

⁴⁶ Abdurrahman Bistâmî, *el-Fevâyihu’l-miskiyye* (Feyzullah Efendi,1501), 11a; Veysel Kaya, “Abdurrahman Bistâmî’nin Bilimler Tasnifi”, 216.

⁴⁷ Her yüzyılın başında İslam ümmetine, dini yenileyecek bir müceddidin gönderileceğine dair hadisi uzun uzun yorumlar. Bkz. Bistâmî, *el-Fevâyih*, 44a-66a.

⁴⁸ Mehmed Şah Fenârî, Abdurrahman Bistâmî’den önce vefat etmesine rağmen Bistâmî’nin Fenârî’ye hocalık yaptığı bilindiği için önce hoca sonrasında talebe zikredilmiştir.

⁴⁹ *Hadâiku’l-envâr* Farsça olduğu için Fenârî’nin Râzî’den hangi noktalarda etkilendiğine dair karşılaştırma yapma imkanını bulamadık.

hadis ilmi, usûlu'd-dîn ve tefsirden sonra üçüncü sırada zikredilmektedir.⁵⁰ İlimlerin tanımı yapılmadan bazı mesele ve müşkillerinin ele alındığı eserde, hadis ilmi altında biri asl diğeri işkâl olarak belirtilen iki konu üzerinde durulmaktadır. Fenârî, asl dediği kısımda Allah'ın ayağını cehenneme koyarak doldurması hakkındaki rivayetin⁵¹ nakle ve akle uymadığına dair sıfatları nefyedenlerin görüşünü kaynak-isim belirtmeden uzunca ele alır ve sonrasında ayetlerle desteklediği kendi görüşünün bu konularda susmak olduğunu belirtir.⁵² Akabinde Begavî'nin (ö. 516/1122) de Şerhu's-sünne'yi böyle bir hadisle bitirdiğini belirtip onun bu konudaki benzer görüşünü nakleder. Böylece Fenârî, asl başlığı altında aklen anlaşılacak olan bir konuda susmayı tercih ederek bunun sıhhati etkilemeyeceğini belirtmiş ve te'vîl yoluna da gitmemiştir. Burada sıhhat ile alakalı bir problemi Fenârî'nin "anlama" üzerinden çözmeye çalışması önemlidir.

Fenârî, işkâl dediği kısımda ise ihtilaflı olan iki hadisi ("En hayırlı asır, içinde bulunduğum asırdır"⁵³ ile "Ümmetim yağmur gibidir. Başı mı sonu mu hayırlı olur bilinmez"⁵⁴) uzlaştırır. Bunu yaparken de iki hadisi belli yönleriyle şerh edip hadis ve ayetlerden deliller getirir. Daha sonraki bölümlerde üzerinde durulacağı üzere ihtilaflı hadislerin arasını tevfiğ etmek Osmanlı dönemi hadis şerhlerinin temel özelliklerinden biridir.

Dâvûd Kayserî'nin eseri gibi enmûzec türünde olan bu eserde, aynı şekilde hadis ilmi hakkında önemli görülen mesele olarak hadisi anlamaya yönelik bilgiler sunulması bu konuya verilen önemi göstermektedir.

⁵⁰ Mehmed Şah Fenârî, *Enmûzecü'l-ulûm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 482), 5a. Eser hakkında daha fazla bilgi için bk. Kemal Faruk Molla, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecü'l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılar'da ilim anlayışı ve ilim tasnifi", *Divân İlmî Araştırmalar* 18 (2005), 245–273.

⁵¹ "Cehennem, (لَا تَرَالُ جَهَنَّمَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَصْنَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ وَعِزَّتِكَ، وَيُرْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ) "daha fazla var mı? demeye devam eder. Ta ki Allah Teâlâ, cehenneme ayağını koyar. Bunun üzerine cehennem, izzetine yemîn ederim ki, yeter der. Cehennem birbirine katlanıp dürülür." Buhârî, "Eymân ve'n-nüzûr", 12; Müslim, "Cennet", 13.

⁵² Fenârî, *Enmûzec*, 12a. Mustafa Celil Altuntaş, Fenârî'nin zikredip eleştirdiği belli bir gruba ait görüşleri onun kendi düşünceleri olarak okumakta, bu nedenle de Fenârî'nin akıl ile çelişmeyi hadisin sıhhatinde etkin gördüğünü söylemektedir. Bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 153.

⁵³ "خير القرون من أنا فيهم ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم ثم يفشوا الكذب" "Asırların en hayırlısı benim içinde bulunduğum, sonra ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir. Sonra yalan yayılır." Hadisi bu metin ile bulamadık. Ancak aynı manaya gelen farklı bir metin için Tirmizî, "Şehâdât", 4.

⁵⁴ (مثل امتي كمثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره) Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 13/31; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâi'd*, 10/57.

Molla Lutfî (ö. 900/1495), *Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-arabiyye*⁵⁵

II. Bayezid'e ithaf olunan eser, isminden de anlaşıldığı gibi sadece şer'î ve arabî (dil ile ilgili) ilimleri ele almaktadır. Eserde şer'î ilimler beş kısma (cins) ayrılmıştır. Hadis ile alakalı ilimleri üçüncü kısımda "lafız olmaları açısından muallimden sâdır olan kanun bildiren lafızlar" başlığıyla zikreden Molla Lutfî, burada hadis ile alakalı on bir ilim saymaktadır. İlk sıralarda "ilmu metni'l-hadis", "ilmu tıbbî'n-nebî" ve "ilmu ruvâtî'l-hadis" ilimlerini zikrederken altıncı sırada "ilmu şerhi'l-hadîs"i, yedinci sırada "ilmu te'vîl-i akvâli'n-nebî aleyhi's-selam"ı, sekizinci sırada da "ilmu rumûzi akvâlihî ve işârâtihi"yi sayar. Ancak Molla Lutfî, bunların ne anlama geldiği veya aralarında nasıl bir ilişki olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmadan sadece Kur'an ilimleri arasındaki benzerlerine mukayese edilmesini söyler.⁵⁶ Molla Lutfî'nin bu ilimlerden ne kastettiğini anlamak için Kur'an'a dair ilimlerden benzer olanlarına bakıldığında şerh ile hadisleri Arapça dil özelliklerine göre anlamayı, te'vil ile hadisin metnini kelamın zâhiri dışındaki bir manada anlamayı, rumuz ve işâret ile de ilahi mana ve rumuzla işaret edilmiş olan sırları anlamayı kastettiği görülmektedir.

Molla Lutfî'nin bu eseri, ele aldığı ilmin tüm alt dallarını zikreden bir yapıya sahiptir. Burada metin ve râvi ile alakalı ilimlerin ilk sıralarda zikredilip anlamaya yönelik ilimlerin sonradan zikredildiği görülmektedir. Bu durum -daha sonra zikredileceği üzere- hadis ilimleri arasında ilk sıraya şerhu'l-hadisi alan Taşköprîzâde'nin farklılığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber her ne kadar ilk sıralarda olmasa da Molla Lutfî'nin şerhu'l-hadis ilmini müstakil olarak zikretmesi, Taşköprîzâde'nin bu konuda ilk olmadığını göstermektedir.⁵⁷ Molla Lutfî'nin Taşköprîzâde'ye kıyasla bu öncülüğü onun

⁵⁵ Mustafa Celil Altuntaş, tezinin ilgili bölümünde Molla Lutfî'nin bu risalesine dair bizim elimizdeki nüshalardan çok farklı bilgiler vermektedir. Kendisine bu durum sorulduğunda o bilgileri nerden bulduğunu hatırlayamadığını ve bilginin kaynağını bulamadığını belirtti.

⁵⁶ Molla Lutfî, *Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-arabiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 548), 8b. Sami Arslan, *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle Fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye Ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 73. Sami Arslan, tezinin Arapça kısmında şerhu'l-hadis ilmini zikretmekle birlikte Türkçe tercüme ve değerlendirme kısımlarında bu ilmi zikretmemekte ve bu nedenle eksik kalan ilim sayısını isabetsiz bir şekilde nâsih ilmi ile mensûh ilmini ayrı sayarak tamamlama yoluna gitmektedir. Bk. s.43'te 174 nolu dipnot.

⁵⁷ Taşköprîzâde'nin şerhu'l-hadisi müstakil bir ilim olarak ilk zikreden kişi olduğu sehvi için bkz: Zişân Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 270; İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 9.

bu ilmi ilk dillendiren kişi olduğu anlamına gelmemelidir. Zira onun bu konuda pek açıklama yapmaması onun da bu tasnifi başkasından alabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde

Öncekilerden farklı bir ilim tasnifi yapan Taşköprîzâde ilimleri varlık mertebelerine göre yazı, söz, zihin ve dış dünya olarak dört mertebeye ayırmıştır. Aklî-naklî ayrımı olmayan bu tasnifte şer'î ilimler dış dünya ile ilgili ilimlerin altında yer almaktadır. Taşköprîzâde şer'î ilimleri müteallıklarına göre “nakil, fehm-i menkul, menkûlü edille ile takrir ve teşyid, ahkamı müstenbitayı istihraç” olarak dörde ayırır. Bunlardan nakili de “ilmu kırâat ve ilmu rivayet” olarak, fehm-i menkulü de “tefsir ve dirâyet(ü'l-hadis)” olarak ayırmaktadır.⁵⁸ Ilmu rivayeti “hadislerin Hz. Peygamber'e ittisalının keyfiyeti, râvilerin zabt ve adalet yönlerini ve senedin ittisal ve inkıta durumlarını ele alan ilim” olarak tanımlayıp bu ilim ile alakalı olarak İbnü's-Salah, Nevevî ve İbn Hacer'in hadis usulüne dair eserlerinden bahseder.⁵⁹ Eserde daha kapsamlı ele alınan ilmu dirâyet “Arap dili kaideleri, şeriat ve Hz. Peygamberin (sav) ahvalini göz önünde tutarak hadisten mefhum ve maksud olan manayı araştıran ilim” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰ Burada ilgili eserler olarak Kütüb-i sitte başta olmak üzere ve şerhleri de kapsayacak şekilde hadise dair eserler ve müellifleri zikredilmektedir. Böylelikle Taşköprîzâde şu ana kadar zikrettiğimiz isimlerden farklı olarak şer'î ilimleri zikrederken hadis ilmini rivayet ve dirâyet olarak ayırmış olur.

Taşköprîzâde daha sonra şer'î ilimlerin fûrû kısmından bahsederken hadis ilmini rivayet ve dirâyet olarak ayırmamakla birlikte bunlara denk gelecek şekilde iki ayrı bölümde hadisin alt ilimlerini ele alır. Rivayetü'l-hadis ilminin fûrûlarına denk gelen kısımda ele aldığı on hadis ilmi arasında ilk sırada ilmu şerhi'l-hadis'i zikreder.⁶¹ Daha önce belirtildiği gibi Taşköprîzâde bu ilmi müstakil olarak zikreden ilk kişi olmayıp ondan önce Molla Lutfî şerhu'l-hadis ilmini müstakil olarak zikretmektedir. Ancak Molla Lutfî şerhu'l-hadisi daha alt sıralarda zikrederken Taşköprîzâde onu hadis ilimlerinin ilk

⁵⁸ Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 1/443. Kırâat, ilmu rivayet, tefsir, ilmu dirâyetü'l-hadis sıralaması İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdu'l-kâsîd*'inde da bulunmaktadır.

⁵⁹ Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 1/507-508.

⁶⁰ Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 1/575-594.

⁶¹ Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 2/13.

sırasına almıştır. Taşköprizâde, “Rasulullah’ın hadis-i şeriflerinden maksadın ne olduğunu Arapça dil kuralları ve usûl-i şeriyye hasebince, güç yettiği kadar ele almak” olarak tanımladığı bu ilme dair pek çok eser yazıldığını belirtmekle birlikte en meşhur olanlarını zikreder. İlk sırada Buhârî’nin Câmi’ine Kirmânî,⁶² Birmavî,⁶³ İbnü’l-Mulakkın,⁶⁴ Aynî,⁶⁵ İbn Hacer,⁶⁶ Suyûtî⁶⁷ ve Gürânî’nin⁶⁸ şerhlerini zikreder. Daha sonra ise Sahih-i Müslim üzerine yapılan Nevevî⁶⁹ ve Suyûtî⁷⁰ şerhlerini, Mesabîh⁷¹ üzerine el-Halhâlî,⁷² et-Tûribiştî,⁷³ el-Muzhir⁷⁴ ve İbnü’l-Arab’ın⁷⁵ şerhlerini, Meşârik⁷⁶ üzerine el-Mebârik⁷⁷, Kâmus yazarı Mecdüddin eş-Şîrâzî,⁷⁸ eş-Şeyh Ekmelüddin (Bâbertî)⁷⁹ ve İbn Melek’in⁸⁰ şerhlerini zikreder. Bu isimler dönemin ulemâsı tarafından bilinen hadis şerhlerini göstermesi açısından önemlidir.

Hadisle alakalı dördüncü ilim olarak Taşköprizâde, “ilmu te’vîli akvâli’n-nebî”yi sayar.⁸¹ Herhangi bir tanım yapmadan ilmin mevzusu, faydası ve amacının malum olduğunu belirten Taşköprizâde, burada biri Molla Fenârî (ö. 834/1431), diğeri Sadreddin Konevî’ye (ö. 673/1274) ait iki şerhten bahsedip bu eserlerin şeriata uygun olup olmadığını ele almaktadır.

⁶² Şemseddin Kirmânî (ö.786/1384), *el-Kevakibü’l-derâri fi şerhi Sahihi’l-Buhârî*.

⁶³ Muhammed b. Abdüddâim el-Birmavî (ö. 831/1428), *el-Lâmi’u’s-sabîh’ale’l-Câmi’i’s-sahîh*.

⁶⁴ İbnü’l-Mülakkın (ö. 804/1401), *Şevâhidü’t-tavzîh fi şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*.

⁶⁵ Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahih-i Buhârî*.

⁶⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahihi’l-Buhârî*.

⁶⁷ Celâlüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), *et-Tevşîh ale’l-Câmi’i’s-sahîh*.

⁶⁸ Molla Gürânî (ö. 893/1488), *el-Kevserü’l-cârî ilâ riyâzi ehâdisi’l-Buhârî*.

⁶⁹ Yahya en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*.

⁷⁰ Celâlüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dîbâc alâ Sahihi Müslim b. Haccâc*.

⁷¹ Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *Mesâbîhu’s-sünne*.

⁷² Şemsüddin Muhammed b. Muzaffer el-Halhalî (ö. 745?), *el-Mefâtîh fi halli’l-Mesâbîh*.

⁷³ Şihabüddin Fazlullah et-Tûribiştî (ö.669/1270), *el-Müeyesser fi şerhi’l-Mesâbîh*.

⁷⁴ Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmud ez-Zeydânî (ö.727/1327), *el-Mefâtîh fi şerhi’l-Mesâbîh*.

⁷⁵ Zeynülarab Ali b. Abdullah en-Nahcuvânî (VII/XIII.yy), *Şerhu Mesâbîhi’s-sünne*.

⁷⁶ Radiyyüddin es-Sâgânî (ö. 650/1252), *Meşâriku’l-envâri’n-nebeviyye*.

⁷⁷ İbn Melek (ö.801/1398), *Mebâriku’l-ezhâr fi şerhi Meşâriki’l-envâr*.

⁷⁸ Bu meşhur *el-Kâmus* yazarı Firûzâbâdî. Ancak *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ve Süleymaniye arşivinde yapılan taramada bu isme ait böyle bir şerh bulunamadı.

⁷⁹ Ekmelüddin el-Bâbertî (ö.786/1384), *Tuhfetü’l-ibrâr fi şerhi Meşâriki’l-envâr*.

⁸⁰ İlk sırada zikrettiği *el-Mebârik*, İbn Melek’e ait bir eserdir. Ancak İbn Melek’in en sonda ayrıca zikredilmesi kafa karıştırıcıdır. Zirâ, *Mebârik* isminde başka bir *Meşârik* şerhine rast gelmedik. Ayrıca İbn Melek ile oğlu Muhammed Efendi (ö.854/1418) arasında kime ait olduğu konusunda ihtilaf bulunan bir eser var. Ancak bu eser *Meşârik* şerhi olmayıp *Mesâbîh* şerhidir. Söz konusu ihtilaf için bkz. Altuntaş, *Osmanlı’da Hadis İlmi*, 337.

⁸¹ Taşköprizâde, *Mevzûâtü’l-ulûm*, 2/14.

Taşköprüzâde, ayrıca “ilmu rumuzu akvâli’n-nebî ve işârâtihi” adıyla başka bir ilmi de zikreder.⁸² Bu ilmin mevzusunun zâhir, faydasının açık, gaye ve maksadının da gizli olmadığını belirtip bu ilimle alakalı bir eserin olduğunu ama ismini hatırlamadığını belirtir.

Anlamaya dâir üç hadis ilmini müstakil zikreden Taşköprüzâde bu konuda Molla Lutfî’yi takip etmekle birlikte bu ilimlerle ilgili eserleri zikretmesi nedeniyle daha kapsamlıdır.

Taşköprüzâde’nin rivayetü’l-hadis tanımı hadis usulüne denk gelmekte ve bu ilme örnek olarak da İbn Salah (ö. 643/1245) ve Nevevî’nin (ö. 676/1277) hadis usulüne dair eserlerini zikretmektedir. Dirâyetü’l-hadis ilmini ise hadisleri anlamaya yönelik olarak tanımlayan Taşköprüzâde bu ilmin eserleri olarak da bazı şerh kitaplarını zikretmektedir. Taşköprüzâde’nin bu tanımı hem kendinden önceki alimlerden İbnü’l-Ekfânî’nin (ö. 749/1348)⁸³ -ki dirâyetü’l-hadis tanımını ilk yapan kişi olarak da görülür⁸⁴ - hem de kendinden sonraki alimlerin dirâyet tanımlarına uymamakla birlikte bu durumun nedeni ayrı bir çalışma konusudur.

Taşköprüzâde ilmin fûrularını ele aldığı bölümde dirâyetü’l-hadis ilmüne denk gelen yerde bu ismi zikretmeden “hadis ilminin fûrûları” diyerek “ilmü’l-mevâiz”, “ilmü’l-ed’iye ve’l-evrâd”, “ilmü’l-âsâr”, “ilmü’z-zühd ve’l-verâ”, “ilmu salâti’l-hâcâti’l-vârideti fi’l-ehâdis” ve “ilmü’l-meğâzi”yi de zikretmektedir. Bu kısmın bir önceki kısımdan kopuk şekilde ve sayfalarca sonra zikredilmesi, araştırmacıların bu kısmı gözden kaçırmalarına ve daha sonraki ulemânın aslında Taşköprüzâde’den alıntılacağı bu ilimleri ilk zikredenler olduğu yanlışlığına düşmelerine sebep olmuştur.⁸⁵

Muslihuddin Lârî (ö. 979/1572), Enmûzecü’l-ulûm⁸⁶

Şâir yönü de bulunan Muslihuddin Lârî, eserin mukaddime kısmında edebî bir dil kullanarak başına gelen sıkıntılar nedeniyle yaptığı yolculuklar ve sonrasında Sultan

⁸² Taşköprüzâde, *Mevzûâtü’l-ulûm*, 2/14.

⁸³ İbnü’l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim b. Sâ’id el-Ensârî, *İrşâdu’l-kâsîd ilâ esne’l-makâsîd, thk: Abdulmun’im Muhammed Ömer*, (Kahire: Dâru’l-fikr el-Arabiyye, ts), 160.

⁸⁴ İsmail Lütfî Çakan, “Dirâyetü’l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/366.

⁸⁵ Mesela Mustafa Celil Altuntaş, *Miftâhu’s-saâde*’yi ele alırken bu ilimlere yer vermezken *Mahzenü’l-ulûm*’u ele alırken mezkûr ilimleri bu eserde görülen bir farklılık olarak saymıştır. Bk. Altuntaş, *Osmanlı’da İlmi Hadis*, 163-164.

⁸⁶ Muslihuddin Lârî, *Enmûzecü’l-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1509), 101.

Süleyman'a sığınmasından bahsederek sultanı övgüyle yad eder.⁸⁷ Daha sonra ise sırasıyla hadis, fıkıh, Hanefî fıkıhı, tefsir, usul ve aklî ilim dersleri aldığı hocalarını zikretmektedir.⁸⁸ Ardından tefsir ilmi ile başlayarak risâle adı verdiği başlıklar altında hem naklî hem de aklî ilimlerle ilgili meseleleri ele almaktadır. Önce şer'î ilimleri ardından da şer'î olmayan ilimleri ele alan Lârî, hadis ilmi ile hadis usulü ilmi arasında fıkha (ve fıkıhla ilgili ilimlere) yer verirken sıralamada neyi gözettiği hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir.

Muslihuddin Lârî, hadis ilmine yer verdiği bölümde Hz. Adem ile Hz. Musa arasında gerçekleşen ihticâc hadisini şerh etmektedir.⁸⁹ Hadisin isnadını râvilerin kısaca özelliğini zikrederek veren Lârî, hadisin metnini bütün halinde vermeyip şerh edeceği kısımlara metin içerisinde değinmektedir. Hadisi Tîbî (ö. 743/1343), İbn Hacer, İbn Abdilberr, İbnü'l-Cevzî, Kadı İyaz ve Nevevî'den alıntılar ile şerh eden müellif, hadisin konusu gereği kelâmî tartışmalara yer vermektedir. Eleştirdiği görüşlere "derim ki" kalıbını kullanarak cevap veren Lârî, metni şerh ederken rivayet farklılıklarına da yer vermektedir. Önceden zikrettiğimiz enmûzec türü eserlerde hadis usulüne ayrı bir başlık açılmamışken, bu eserde hadis ilminden ayrı olarak hadis usulüne de yer veren Lârî, burada Tîbî'nin el-Hülâsâ adlı usul eserinden alıntı yapıp onun bazı görüşlerini eleştirerek sünnet konusunu ve ayrıca Buhârî'nin münferit rivayetinin Müslim'in münferit rivayetinden üstünlüğü konusunu ele almaktadır.⁹⁰ Birinci bölümde ele alınacağı üzere bir kırk hadis şerhi de bulunan Muslihuddin Lârî, o eserinde de hadis usulüne verdiği önemle dikkat çekmektedir.

Muslihuddin Lârî'nin İran bölgesinde doğduğu, Hindistan ve Musul'da bulunduktan sonra İstanbul'a geldiğini dikkate aldığımız vakit onun bu enmûzec türü eseri kendi ilmî birikimini isbat etmek için yazdığı söylenebilir. Bu durumda onun hadis ilminden bahsederken sadece hadis şerhine yer vermesi dönemin ulemâsının bu konuya gösterdiği önemin bir başka delili sayılabilir. Ayrıca kendi gibi İran coğrafyasının alimlerinden olan Tîbî'ye her iki bölümün de en başında atıfta bulunması dikkat çekicidir.

⁸⁷ Lârî, *Enmûzec* (Murad Molla, 1509), 2a-3b.

⁸⁸ Lârî, *Enmûzec* (Murad Molla, 1509), 3b-5b.

⁸⁹ Lârî, *Enmûzec* (Murad Molla, 1509), 14a-18a.

⁹⁰ Lârî, *Enmûzec* (Murad Molla, 1509), 28b-32a.

Sipâhizâde Muhammed b. Ali el-Bursevî (ö. 997/1589), Enmûzecu'l-fünûn⁹¹

Müdürlük ve kadılık görevlerinde bulunan Sipâhizâde, eserinde ilimlerin tanımına dair bilgiler vermeden sadece önemli gördüğü meselelere değinmektedir. Sipâhizâde, eserin mukaddimesinde sadece dönemin vezirine⁹² övgüye yer verirken ilimleri neye göre sıraladığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Mukaddimedede belirttiği üzere eserinde yedi ilme ve bir hâtimeye yer vermektedir. Bu ilimler sırasıyla tefsir, hadis, kelam, usulu'l-fıkıh, fıkıh, beyan ve tıb ilmidir. Hadis ilmini ele aldığı kısımda Sağânî'nin Meşâriku'l-envâr adlı eserinden seçtiği yedi hadise yer veren Sipâhizâde, burada metnin anlamına dair konuları ele almaktadır.⁹³ Bunu yaparken de hadisleri tüm yönleriyle şerh etmeden sadece o hadis ile ilgili bir veya iki konu üzerinde durur. Eserin dikkat çeken yönü ise müellifin ele aldığı konuları, Meşârik şârihlerinden Ekmeleddin Babertî ve İbn Melek'in katılmadığı yorumlarından alıntılarla ardından kendi görüşünü belirtmesidir. Bu özelliği nedeniyle müstakil olarak bir şerh değil de Meşârik hadislerinin anlaşılması konusunda bir ta'likât özelliğindedir. Kendi görüşlerini zikrettiği kısımlarda da Muslihuddin Lârî'nin aksine hadis şârihlerinden değil de tarih, fıkıh, kelam ve tefsir alanlarına dair eserlerden alıntılar yapmaktadır.

Nev'î Efendi (ö. 1007/1599), Netâyicu'l-funûn ve mehâsinu'l-mutûn⁹⁴

Sultan III. Murad'a takdim edilen ve nazım-nesir karışık yazılan eserin mukaddimesinde Nev'î Efendi, Gazzâlî'ye (ö. 555/1111) nisbet edilen Yevâkîtu'l-ulûm⁹⁵, Abdurrahman

⁹¹ Sipâhizâde, *Unmûzecu'l-fünûn* (Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 303), 1a-59b. Eser, kataloglarda "Unmûzecu" şeklinde geçmesine rağmen "Enmûzecu" şeklinde yazımını tercih ettik.

⁹² Bu vezirin ismi mukaddimedede açık olarak zikredilmemekle birlikte Sinan Paşa olduğunu dair bkz: Mahmut Kaya, "Sipâhizâde Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/259.

⁹³ Sipâhizâde, *Enmûzecu* (İsmihan Sultan, 303), 8b-14a.

⁹⁴ Eser hakkında iki yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ömer Tolgay, *Netayic el-Funun ve XVI. Yüzyıl Türk Düşüncesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Nadir İlhan, *Nev'î Efendi Netâyicu'l-funûn ve mehâsinu'l-mutûn (Giriş-Metin-Dizinler)*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

⁹⁵ Nev'î Efendi, metinde "Gazzâlî'ye nisbet olunan *Yevâkîtu'l-ulûm*" der. Bu durum nisbetin zayıflığını hissettirmektedir. Bu nedenle yapılan araştırmada *DİA*'daki "Ansiklopedi" maddesinde eserin müellif belirtilmeden zikredildiği görülmüştür. Başka bir çalışmada ise müellifinin bilinmediği belirtilmiştir. Bkz. Sadi Yılmaz-Süleyman Taşkın, "İslam Bilim Tarihinde Temel Bir Eser: Fahreddin er-Râzî'nin Câmî'u'l-'ulûm'u" *Keşf-i Kadîmden Vaz'ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 263. Ancak el yazmaları kataloglarında eser, başka kişilerle birlikte Gazzâlî'ye de nisbet edilmektedir. Gazzâlî'ye nisbet edilen nüshalar için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4351-4352.

Bistâmî'nin Fevâiyhu'l-miskiyye ve müellifini belirtmediği Mevzûâtü'l-ulum⁹⁶ eserlerini kaynak olarak zikreder.⁹⁷ İlimlerin tanımı, amacı ve literatürü yanında bazı meselelerin de ele alındığı eserde belirli bir tasnif yapılmadan on iki ilim zikredilmektedir.⁹⁸ Bu ilimler arasında tefsir, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi şer'î ilimler bulunmasına rağmen hadis ilmine yer verilmemektedir. Sadece "ilmu usul-i fikh" altında hadis türlerine dair tanımlar bulunmaktadır.⁹⁹ Ayrıca kitabın sonunda yer alan "Beşîr ve Şâdan" adındaki bir hikâyede garîbu'l-hadis ilmine değinilmektedir.¹⁰⁰

Nev'î Efendi'nin usul-i fikh başlığı altında bir hadis¹⁰¹ zikrederek nasıl anlaşılması gerektiğine dair örnek vermesi; "Her ne kadar bütün ilimleri derleyen bir eser olmasa da, hadis ve sünnetten usûl-i fikh ilmi başlığı altında bahsetmesi, hadis ilminin usûl-i fikhin içerisinde ele alınıp yorumlanması olarak Osmanlı döneminin genel anlayışı olarak okunabilir." şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰²

Mehmed Emin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627), el-Fevâidü'l-Hâkâniyye

Sultan Ahmed dârülhadisinde hocalık yapmış olan Şîrvânî,¹⁰³ mukaddimedede eserini ithaf ettiği Sultan I. Ahmed'in ismindeki harflerin ebced hesabıyla karşılığı olan elli üç sayısına uygun olarak, kitabında elli üç ilim zikrettiğini ve bu ilimleri de sultanın ordusunun tertibine uygun isimlerle (kalb, meymene, meysere ve saka) ele aldığını belirtir.¹⁰⁴ Mukaddimededen sonra ilk olarak "kalb" başlığı altında şer'î ilimleri ele alan Şîrvânî burada tefsir ve kıraat ilimlerinden sonra ilmu hadisi ve ilmu usuli'l-hadisi ele alır.¹⁰⁵ Hadislerin de Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu zikreden Şîrvânî, Kur'an'dan sonra en önemli

⁹⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserinin oğlu Kemaleddin Efendi tarafından yapılan tercümesi bu ismi taşımaktadır. Ancak Molla Lutfi'nin yukarıda zikredilen eseri de bazı kaynaklarda bu adla zikredilmektedir.

⁹⁷ Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü Netâyicü'l-fünûn*, 73.

⁹⁸ Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü Netâyicü'l-fünûn*, trc.Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 73.

⁹⁹ Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü Netâyicü'l-fünûn*, 169-170.

¹⁰⁰ Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü Netâyicü'l-fünûn*, 260-261.

¹⁰¹ الحنطة بالحنطة مثلا بميل يدا بيد والفضل ربوا Buğdayı buğday ile mislen bimisin satınız, fazlasına satarsanız fazlası riba olmuş olur

¹⁰² Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 159.

¹⁰³ Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, 4/ ; Ahmet Kamil Cihan, "Şîrvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l-Hakaniyye", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013), 232.

¹⁰⁴ Mehmed Emin eş-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkaniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 321), 3b; Ahmet Kamil Cihan, "Şîrvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l-Hakaniyye", 235-236.

¹⁰⁵ Mehmed Emin eş-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkaniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 321), 11a-14a.

ilim olarak hadis ilmini görür.¹⁰⁶ İlm-i hadisi “Nebî’nin (as) sözleri ve fiillerinin kendisiyle bilindiği ilim” olarak tanımlayan Şîrvânî, burada üç tane hadisi anlam yönünden ele almaktadır. İlk olarak “Ümmetimin kalbine gelen vesveseler işlemediği veya söylemediği müddetçe affedilmiştir”¹⁰⁷ hadisinin “İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder” (el-Bakara 2/284) ayeti ile arasını tevfiğ eder. Hatta bu tevfiğde teferrüd ettiğini söyler.¹⁰⁸ İkinci sırada “Allah Teâlâ şöyle buyurur: Beni yalanlamaya hakkı yokken âdemoğlu beni yalanladı. Bana sövmeye hakkı yokken âdemoğlu bana sövdü. Beni yalanlaması onun; beni önce yarattığı gibi asla tekrar diriltemeyecektir, demesidir. Halbuki benim için ilk yaratma tekrar yaratmaktan daha basit değildir. Bana sövmesi ise; Allah çocuk edindi, demesidir. Halbuki ben; ehad ve samedim, doğurmadım, doğmadım ve benim hiçbir dengim yoktur.”¹⁰⁹ hadisini ele alan Şîrvânî, burada kelâmî açıdan vücûd ve tekrar yaratma konularını ele almaktadır.¹¹⁰ Üçüncü sırada “Birine vurduğunuzda yüzünden sakının. Çünkü Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır.”¹¹¹ hadisini zikreder. Hadisin müteşâbihâtta olduğunu belirten Şîrvânî, buradaki “suret”i “sıfat” anlamına te’vil edip bu hadisi, Peygambere nisbet edilen “Kim kendini bilirse Rabbini de bilmiş olur” sözünü birlikte ele alarak tasavvufî açıdan yorumlamaktadır.¹¹² İlmü usulî’l-hadis altında ise hadislerin sıhhat ve zaafına göre türlerini zikreden Şîrvânî, daha sonra usul ile alakalı olarak zayıf hadisin delil olup olamayacağı meselesini ele almaktadır.¹¹³

Şîrvânî’nin burada hadis ilmini, Taşköprîzâde’den sonra gelmesine rağmen dirâyet-rivayet farkına girmeden hadis ilimleri ve hadis usulü olarak ele alması ve hadis ilimlerini ele aldığı bölümde hadisleri anlamaya yönelik meseleleri zikretmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda daha sonra zikredileceği üzere Kâtib Çelebi’nin önce Şîrvânî’nin hadis tanımını ardından Taşköprîzâde’nin rivayet ve dirâyet tanımlarını zikredip sonra da doğru olanın

¹⁰⁶ Şîrvânî, *el-Fevâid*, 11b. Burada Şîrvânî hadislerin vahiy mahsulü olduğunu mutlak olarak zikretmiş herhangi bir kayıt koymamıştır. Daha sonra da hadislerin hangi açılardan Kur’an ifadelerinden ayrıldığını maddeler halinde zikretmiştir.

¹⁰⁷ Buhârî, “İtk”, 6.

¹⁰⁸ Şîrvânî, *el-Fevâid*, 12a.

¹⁰⁹ Buhârî, “Tefsir”, 470.

¹¹⁰ Şîrvânî, *el-Fevâid*, 12a-12b.

¹¹¹ Müslim, “Birr”, 115.

¹¹² Şîrvânî, *el-Fevâid*, 12b-13a.

¹¹³ Şîrvânî, *el-Fevâid*, 13b-14a.

Şîrvânî'nin tanımını olduğunu söylemesi hadis ilimlerini ele alma konusunda iki ayrı akımın olduğunu düşündürmektedir.

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*

Kâtib Çelebi, eserinin mukaddimesinde farklı ilim tasniflerine yer verip en güzelinin Taşköprîzâde'nin tasnifi olduğunu belirtir ve onun eserinde ele aldığı tüm ilimleri sırasıyla zikreder.¹¹⁴ Ancak eserini herhangi bir tasnife göre değil, tamamen harf sırasına göre düzenlediğinden hadis ilmi ve fûrûları ile onlara ait literatür ayrı ayrı yerlerde zikredilmektedir. Taşköprîzâde'nin hadise dair saydığı ilimler ilgili yerlerde arandığında “ilmu rivayeti'l-hadis” dışındaki tüm ilimlerin -çoğunun tanımları yapılmasa da- müstakil olarak zikredildiği görülmektedir.¹¹⁵ Ayrıca Taşköprîzâde'nin ilim olarak zikretmediği ancak Molla Lutfî'de ilim olarak zikredilen metnü'l-hadise de müstakil olarak yer verilmiştir.¹¹⁶

Hadis hakkındaki en geniş bilgiyi “ilmu'l-hadis” başlığı altında veren Kâtib Çelebi, önce Şîrvânî'nin hadis tanımını ardından da Taşköprîzâde'nin rivayet ve dirâyet tanımlarını alıntılamaaktadır.¹¹⁷ Taşköprîzâde'nin rivayet tanımını zikrederken bu ilmin usulu'l-hadis olarak meşhur olduğunu belirten Kâtib Çelebi'nin “usulu'l-hadis”i rivayet ilminin mi yoksa bu ilmin tanımında zikredilenlerin mi karşılığı olarak kullandığı net değildir. Burada iki durum söz konusudur. Eğer bu ifade ile rivâyetü'l-hadîsi, usulu'l-hadis olarak gördüğü kabul edilirse o zaman Kâtib Çelebi'nin, eserinin diğer kısımlarıyla çelişmesi söz konusudur. Zira kendisi “ilmu usûli'l-hadis” ve “ilmu dirâyeti'l-hadis” başlıkları altında bu ilimleri birbirinin yerine kullanmaktadır.¹¹⁸ Eğer Kâtib Çelebi, Taşköprîzâde'nin rivayetü'l-hadis tanımı altında zikrettiklerinin aslında “usulu'l-hadis” olduğunu belirtmek istemişse -ki usulu'l-hadis ilmini açıkça dirâyetü'l-hadis ilmi olarak tanımlaması bu ihtimali kuvvetlendiriyor- o zaman Taşköprîzâde'nin tanımını kabul etmemiş olur. Ancak bu durumda Kâtib Çelebi'nin “rivâyetü'l-hadis” ilmini nasıl

¹¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/14-18.

¹¹⁵ Eserde ilgili bölümde *Rivâyetü'l-âbâ ani'l-ebnâ* ve *Rivâyetü'l-ekâbir ani'l-esâgir* adlı eserler zikredilmekle birlikte “ilm-u rivâyeti'l-hadis” bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/914.

¹¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/ 1585.

¹¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübi'l-fünûn* (Beirut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabî, ty), 1/635.

¹¹⁸ İlmü usûli'l-hadis için bk: Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/109; İlmü dirâyeti'l-hadis için bk: Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/730.

tanımladığı meçhul olacaktır. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere eserde “rivâyetü’l-hadis ilmi” müstakil olarak ele alınmamıştır. Bu müphemliğe rağmen kesin olarak şu söylenebilir ki Kâtib Çelebi’nin dirâyetü’l-hadis ile usulü’l-hadis ilimlerini birbirleriyle açıklaması Taşköprîzâde’nin dirâyetü’l-hadis tanımını kabul etmediğinin bir göstergesidir. Ayrıca Şîrvânî ve Taşköprîzâde’nin tanımlarından sonra “doğru olan el-Fevâid’de zikredilendir. Zira hadis; söz, fiil ve takrirden daha umumidir” demesi onun Taşköprîzâde’nin yerine Şîrvânî’nin tanımını benimsediğini göstermektedir.¹¹⁹ Bu durum araştırmacılar tarafından zikredilen Kâtib Çelebi’nin, Taşköprîzâde’nin tanımını beğenerek onu takip ettiğine dair görüşün isabetli olmadığını ortaya çıkarmaktadır.¹²⁰ Şerhu’l-hadîs ilmini müstakil olarak ele alırken Kâtib Çelebi, bu ilmin tanımını yapmayıp ulemânın kırk hadis toplama ve şerh etmeye verdiği önemden bahsetmektedir.¹²¹ Kırk hadis ezberlemekle ilgili hadisleri de zikreden Kâtib Çelebi’nin “erbeîniyyat”¹²² başlığı altında bu konuya değinmesine rağmen burada tekrar bahsetmesinin nedeni muhtemelen başlığın devamında pek çok kırk hadis şerhini zikretmesidir. İlmu te’vîl’i, Kur’an ve hadisi kapsayacak şekilde geniş alan Kâtib Çelebi, hadisin te’viline değindiği kısımda Taşköprîzâde’den alıntı yapmaktadır. Taşköprîzâde’nin Sadreddin Konevî’yi eleştirmesine itiraz eden Kâtib Çelebi, Konevî’nin yorumlarının kendisine değil İbnü’l-Arabî’ye ait olduğunu belirtir.¹²³ İlmu rûmuzî’l-hadis başlığı ise müstakil olarak zikredilmekle birlikte altında herhangi bir bilgi verilmemektedir.¹²⁴

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 1145/1732), Enmûzecu’l-‘ulûm li erbâbi’l-fühûm

Eserde şer’î ilimler, dil ile ilgili ilimler ile mantık ve adâbu’l-bahs ilimlerinin ardında yer almaktadır. Hadise dair iki müstakil ilme yer veren Tarsûsî, ilk olarak kelim ilminin

¹¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/635-636.

¹²⁰ Mesela Mehmet Emin Özaşar bu görüşü şu ifadelerle dile getirir: “O’na (Kâtib Çelebi) göre ilmu’l-hadis ile ilmu usulî’l-hadis aynı şeydir; ilmu dirâyeti’l-hadis’i ise Taşköprülüzâde’nin tanımladığı içeriğe sahiptir.” Mehmet Emin Özaşar, “Hadis İliminde Alan Evrilmesi”, *İslâmiyyât* 6/4 (2003), 116. Zekeriya Güler ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Taşköprüzâde tarafından yapılan bu tarif (dirâyet tarifi), orijinal ve isabetli bulunmuş olacak ki, ünlü bibliyograf ve ilimler tarihçisi Kâtib Çelebi’nin tercihi mazhar olmuş...”) Zekeriya Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 115.

¹²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1036.

¹²² Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/52.

¹²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/335.

¹²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1/913.

ardından isnad ilmine yer vermektedir.¹²⁵ “Ricâlin sıfatı ve eda sigaları itibariyle hadisin sıhhatinin ve zıddının bilindiği ilimdir” şeklinde isnad ilminin tanımını yaptıktan sonra mukaddime başlığı altında tanımda yer alan “hadis”, “ricâlin sıfatı” ve “eda sigaları” ifadelerini açıklayarak ilgili gördüğü meselelere de değinmektedir. İlim hadisi ise birkaç ilim sonra ele alan Tarsûsî onu “Rasulullah’ın sözlerinin, fiillerinin ve ahvâlinin bilinmesidir” şeklinde tanımlamaktadır.¹²⁶ Mukaddime adı verdiği başlıklar altında öncelikle Hz. Peygamber’in (sav) hayatını kısaca ele alan Tarsûsî, ardından hasâisu’-nebi konusuna da değinip herhangi bir açıklama-şerh yapmadan sadece metinlerini zikretmek suretiyle kırk tane hadisi art arda zikretmektedir. Bölümün en sonunda hâtîme başlığı ile Hz. Peygamber’in kendisine peygamberlik gelmeden hangi şeriate göre amel ettiği hususunda var olan fikir ayrılıklarından bahsedip Abdülaziz Buhârî’nin Tahkîk adlı fıkha dair eserine atıf yapmaktadır.

Önceki enmûzeceerde hadis ilmi kapsamında metni anlamayı esas alan bir tavır gözlemlenirken bu eserde söz konusu durumun değiştiği görünmektedir. Daha önce Kâtib Çelebi’de gözlemlenmeye başlanan bu değişiklikte dönemin hadis anlayışının etkin olması muhtemeldir. Bu bağlamda Tarsûsî’nin hocaları arasında Şam ve Hicaz ulemâsının yanı sıra Osmanlı ulemâsından da sadece Kadızâdelilerin önemli isimlerinden Vanî Mehmed Efendi’nin (ö.1096/1685) zikredilmesi dikkat çekicidir.¹²⁷

Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), Tertîbü’l-‘ulûm

Eser, bibliyografik bir eser olmaktan ziyade eğitimci ve öğrencinin el kitabı mahiyetindedir. İlimleri faydalı-faydasız olarak ayırdıktan sonra faydalı ilimleri de şer’î olan ve olmayan şeklinde tasnif eden Saçaklızâde, eserini iki ana bölümden (maksad) oluşturmuştur. İlimlerin tanımlarının yapıp onlarla ilgili temel eserlerin zikredildiği ilk maksadda hadis ilmi, rivayet ve dirâyet açısından ikiye ayrılmıştır. Rivayet ilmini “hadis lafızlarının bilinmesi” olarak tarif ederek bu ilmin konusunun Hz. Peygamber’in kendisi olduğunu belirtir. Dirâyet ilminin de ikiye ayrıldığını belirten Saçaklızâde; ilkinin, hadislerin manasını bilmek olduğunu ve tefsire benzediğini söyler. İkincisi ise hadislerin

¹²⁵ Muhammed b. Ahmed Tarsûsî, *Enmûzecu’l-ulûm*, 76-80.

¹²⁶ Tarsûsî, *Enmûzecu*, 102-109.

¹²⁷ Abdullah Kahraman, “Tarsûsî Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/115. Nusrettin Boelli & Adem Doğan, “Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 285-309.

ve râvilerin durumunun bilinmesidir ki bunu hadis usulü olarak tanımlar. Bu ilmin konusu da bizzat hadisin kendisidir ancak hadis, sübut açısından ele alınır. Burada dirâyetü'l-hadis ilmine dair bazı eser isimleri de zikreden müellif, şerhe dair sadece Tîbî'nin (ö. 743/1343) Mişkâtü'l-Mesâbih şerhini zikretmektedir.¹²⁸ Hadis ilmini bu şekilde ayırıp hakkında genel bazı bilgiler verdikten sonra Saçaklızâde, asıl olarak icâzet konusuna girer. Burada aslolanın ehliyet olduğu, icâzetin ise sadece ehliyetin bulunduğu dair bir işaret sayıldığından bahsetmesi dönemindeki tartışmaların tezahürü olarak görülebilir.¹²⁹ Saçaklızâde ikinci maksadda bu ilimlerle ilgilenecek talebelerin takip etmesi gereken sıralamaları ele almaktadır. Burada ilk seviye (iktisar), ikinci seviye (iktisâd) ve son seviyede (istiksa) hadis ilmi talebinde bulunacakların sahip olması gereken özelliklerden bahseden Saçaklızâde, üç seviyede de hadis metinleri ve sıhhatine dair bilgiler zikretmekte olup hadisin anlaşılması hususunda herhangi bir kayıt zikretmemektedir.¹³⁰ Bu durum, onun hadis ilmindeki yetkinliği hadislerin anlaşılmasında değil de rivayet ve sıhhat bilgisinde gördüğünü gösterir.

Saçaklızâde'nin hadis ilminden bahsederken icâzet konusuna girmesi dışında bir diğer dikkat çeken yönü rivâyetü'l-hadis ile dirâyetü'l-hadis tanımlarıdır. Taşkoprîzâde'nin aksine o hadis usulü ve hadislerin anlaşılmasını dirâyetü'l-hadis altında birleştirmektedir. Onun bu konudaki farklılığının, ders aldığı Abdülganî en-Nablusî vasıtasıyla elde ettiği Şam ulemâsının hadis birikiminden kaynaklanması muhtemeldir.¹³¹

Serkiz Orpilyan – Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir (1901'de sağ) (19. Yy), Mahzenü'l-ulûm

Başlıca kaynak olarak Taşkoprîzâde'nin Miftâhu's-saade'si ile Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-zunûn'unun zikredildiği eserde otuz iki bölüm yer almaktadır. Eserin ilk bölümleri ilme dair genel konular olup ilimleri ele almaya yirmi üçüncü bölümde kıraat ilmi ile başlanmıştır. Sırasıyla tecvid ve tefsir ilimlerinin ardından yirmi altıncı bölümde hadis ilmi ele alınmaktadır. Bu başlık altında hadis ilmi hakkında genişçe bilgi verilirken

¹²⁸ Eserin adı *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* olmakla birlikte *Şerhu't-Tibî alâ Mişkâti'l-Mesâbih* adıyla şöhret bulmuştur

¹²⁹ Benzer bir yorum için bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 169.

¹³⁰ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, 240.

¹³¹ Saçaklızâde'nin Abdülganî en-Nablusî'den hadis eğitimi aldığına dair bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368.

Taşköprîzâde'den naklen hadis ilmi, rivayet ve dirâyet olarak ayrılmaktadır. Rivayet ilmi aynen Taşköprîzâde gibi tarif edilirken bu kısmın “ulumu'l-hadis” adıyla meşhur olduğu belirtilmektedir. Dirâyet ise yine Taşköprîzâde'nin yaptığı gibi sadece “hadisten kastedilenin anlaşılması” olarak tanımlanmıştır.¹³² Hadis ile ilgili genel bilgilerden sonra hadis türlerinin tanımları ile meşhur isim ve eserleri hakkında da bilgi verilen bölümün sonlarına doğru hadis ilminin fûrûları zikredilmektedir. Bunlar arasında “te'vîl-ü akvâli'n-nebi”¹³³, “şerhul-hadîs”¹³⁴ ve “rumûzu'l-hadis”¹³⁵ ilimleri aralıklı olarak zikredilmektedir. Bu ilimler arasından sadece şerhu'l-hadîsin tanımını yaparak “Arabî kâidelere ve şer'î esaslara göre insan takati nisbetinde hadis-i şeriflerin şerhinden ve beyanından bahseder” demektedir.¹³⁶ Eserin tefsir ilmine dair bölümünde tefsir ile te'vîl arasındaki farklara değinilmiş olması ve buradaki şerh tanımından hareketle şerh ile tefsirin aynı özelliklere sahip olarak değerlendirildiği söylenebilir.

Eserde söz konusu ilimlerden bahsedilirken o konudaki eserlere de değinilmiştir. Bu minvalde te'vîlü akvâli'n-nebî ilmi altında iki eserden bahsedilmektedir. Bunlardan Şemseddîn Fenârî'ye ait olan eserdeki hadis te'villerinin ulemâ tarafından şeriata uygun görüldüğü ancak Sadreddin Konevi'nin bazı te'villerinin kaynağının keşf ve şühud olduğu ve şeriatın zâhirine muvafık görülmediği zikredilmektedir.¹³⁷ İlmü şerhi'l-hadiste ise bu konuda çok eser yazıldığı zikredilmekte ve en meşhurlarının Sahih-i Buhâri ve Sahih-i Müslim şerhleri olduğu belirtilmektedir.¹³⁸ İlm-u rumuzda ise bu ilim hakkında alimlerin tasnif ve tedvin yaptıkları söylenmekle birlikte herhangi bir örnek verilmemektedir.¹³⁹

Burada bahsettiğimiz gerek rivayet-dirâyet tanımları gerekse şerh ve te'vîl ilmine dair bilgilerin Taşköprîzâde'den aynen alındığı görülmektedir. Mahzenü'l-ulûm'da hadis ilimleri arasında zikredilen bazı ilimlerin ilk defa bu eserde anıldığına dair iddialar

¹³² Serkiz Orpilyan - Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308), 1/134.

¹³³ Serkiz Orpilyan - Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308), 1/157.

¹³⁴ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/159.

¹³⁵ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/162.

¹³⁶ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/159.

¹³⁷ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/157-158.

¹³⁸ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/159.

¹³⁹ Orpilyan-Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, 1/162.

bulunmaktadır.¹⁴⁰ Ancak önceki alimlerin eserleri ile mukayese edildiğinde bu ilimlerin ilk defa bu eserde zikredilmediği, bu ilimlerin Kâtib Çelebi ve Taşköprîzâde'nin ilgili eserlerinden alındığı görülmektedir.

Değerlendirme

Bu bölümde, Osmanlı ulemâsının genel olarak hadis ilmi denildiğinde neyi kastettiği ve metni anlamaya ne kadar önem verdiği sorusu cevaplandırılmaya çalışıldı. Bu çalışmanın alanı olarak hadise dair yazılmış eserler değil de farklı ilimler arasında hadis ilmine de yer veren ilimler tasnifine dair eserleri belirledik. Böylece sadece Osmanlı muhaddislerinin değil genel olarak Osmanlı âlim profiline düşünce dünyasında diğer ilimlerin arasında hadis ilminin ve özellikle hadis metnini anlama faaliyetinin yerini ortaya koymayı hedefledik. Bu çalışmada ilim tasniflerinde bazen yer alan hadis usulü ilmi veya rical ilmi gibi hadise dair diğer ilimler konu dışında bırakılarak sadece metni anlamının ele alındığı başlıklara yer verilmiştir.

Osmanlı dönemindeki ilimler tasnifine bakıldığında hadis ilminin “ilmu hadis”, “dirâyet-rivayet”, “muallimden sadır olan kanunları lafız açısından ele alan ilimler” şeklinde farklı başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Ilmu hadis başlığı altında yapılan hadis ilmi faaliyetlerine bakıldığında Kâtib Çelebi'ye gelinceye kadar Dâvud Kayserî, Mehmed Şah Fenârî, Muslihuddin Lârî, Sipâhîzâde Mehmed Efendi ve Mehmed Emin Şîrvânî'nin sadece metni anlamaya dair faaliyetlerde buldukları, ancak 17. Yüzyılda Kâtib Çelebi ve Muhammed Tarsûsî'de durumun değişip metni anlamının gerilere itildiği gözlemlenmektedir. Benzer bir dönüşüme, hadis ilimlerini dirâyet-rivayet başlıkları ile ele alan eserlerde de rastlanılmaktadır. Nitekim Taşköprîzâde, dirâyet tanımını tamamen metni anlamaya hasrederken sonrasında Saçaklızâde, Taşköprîzâde'ye uymayarak dirâyet tanımını hadis usulü ve metni anlama şeklinde ele almıştır. Burada 19. yy.'da hadis rivayeti ve usulüne gösterilen rağbete rağmen Orpilyan ve Mehmed Tahir'in hangi ilmî saikle Taşköprîzâde'yi tamamen takip ettikleri ayrıca araştırılmalıdır.

17.yüzyıl ve sonrasında metni anlamının gerilere atılmasına bir başka örnek de şerhu'l-hadis ilmi tanımlarında görülmektedir. Müstakil olarak ilk defa Molla Lutfî ile

¹⁴⁰ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 163-164. Mesela “Erbeîniyyât fi'l-hadis” ilmi Kâtib Çelebi tarafından (*Keşfü'z-zunûn*, 1/52), “ilmü'l-âsâr”, “ilmü salavâti'l-hacet” ve “ilmü'z-zühud ve'l-verâ” Taşköprîzâde tarafından hadis ilimleri arasında zikredilmektedir (*Miftâhu's-saâde*, 2/552-553).

gördüğümüz ilmu şerhi'l-hadis, Taşköprîzâde ile hadis ilimlerinin ilk sırasına yerleşmiş iken Kâtib Çelebi bu ilmin hiçbir tanımına yer vermeyip sadece kırk hadis şerhleri bağlamında bilgiler vermiştir.

Bu çalışma ile ortaya çıktığı üzere Osmanlı'da ilm-i hadîs anlayışında bir dönüşüm yaşanmıştır. Ayrıca İslam düşünce tarihine genel olarak bakıldığında da hadis ilminde belli dönemlerde bir alan evrilmesi görülmektedir.¹⁴¹ Ancak Osmanlı'daki bu dönüşümün nedenleri ayrı bir çalışma konusudur. 16. yüzyıl özelinde bakıldığında bu dönem Osmanlı âliminin düşünce yapısında hadis ilmi denildiğinde başat rolü, metni anlama yani şerh faaliyetinin üstlendiği görülmektedir. Bu da o dönemde yapılan hadis ilmiyle ilgili faaliyetlerin daha çok şerh üzerinde yoğunlaşacağını düşündürmektedir.

¹⁴¹ İlimler tasnifinde Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde yaşanan alan evrilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gülsüm Korkmazer, "Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği", 513-530.

1. BÖLÜM: DÖNEMİN HADİS ŞÂRİHLERİ VE ESERLERİ

1.1. Ahmed Çelebi (ö. 927/1520-21)

Kaynaklarda Müftü Ahmed Paşa olarak da zikri geçen Ahmed Çelebi, âlim bir aileye mensuptur. Babası İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey (ö. 863/1459), annesi Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden Molla Yegân'ın (ö.865/1461) kızıdır. Ağabeyi Sinan Paşa (ö. 891/1486) vezirlik de yapan bir âlimdir. Yine kardeşi Yakup Paşa da bir âlimdir. Ahmed Çelebi Sahn-ı Seman, Edirne Üç Şerefeli Medrese ve Edirne Dârülhadisi'nde hocalık yapmakla kalmamış, kadılık da yaptığı Bursa'da "Müftü Medresesi" adıyla bir medrese inşa ettirmiştir.¹⁴²

Biyografi kitaplarında Ahmed Çelebi'nin sadece görevlerinden bahsedilmekte, ona herhangi bir eser nispet edilmemektedir. Sadece Bursalı Mehmed Tahir, onun babası Hızır Bey'den bahsederken Ahmed Çelebi'ye bir niyet hadisi şerhi nispet eder. Bunun dışında kütüphane kayıtlarında bir de fıkıh ile alakalı bir eseri olduğu görülmektedir.¹⁴³ Âlim-bürokrat bir profile sahip Ahmed Çelebi ile dönemin önemli simalarından Molla Lutfî (ö. 900/1495) arasında bir husumet olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

1.1.1. Risâle fî şerhi hadîsi "İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât"¹⁴⁵

Eserin ve müellifinin ismi mukaddime veya hâtîmede hiçbir şekilde zikredilmemektedir. Eser ve müellifinin ismi hakkındaki bilgiye sadece zahriyede yer alan kayıt ile ulaşmaktayız. Zahriyesinde yer alan bilgiye göre bu risâle, 11 Ramazan 899/15 Haziran

¹⁴² Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 197; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneginde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri* (İstanbul: Dârulhadis, 2001), 72–73.

¹⁴³ Müftü Paşa, Ahmed b. Hızır Bey b. Celaleddin el-Bursevî, *Tahkiku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 949,970, 2192); Ahmed Çelebi, *Tahkiku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr*, "Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkiku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi", nşr. Ömer Korkmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 995–1034. Ahmed Çelebi'nin iki eserinin de Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunması dikkat çekicidir. Müellife ait başka eserler veya eserlerinin farklı nüshalarının tespiti için ilk olarak bu kütüphanedeki diğer eserler incelenebilir.

¹⁴⁴ İsmail Erünsal, "Molla Lutfi, Hakkındaki İthamlar ve Şikayet Mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 188–196. Ayrıca bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Kutu: TSMAE Gömlek: 851, Sıra: 20. TSMA 7658/1 Yer bilgisi: 851-20 belge tarihi: H 07 02 0918

¹⁴⁵ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek bir nüshası görülmektedir. Ahmed Çelebi, *Risâle fî şerhi hadîsi İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 575), 1a-23b.

1494¹⁴⁶ yılında Ahmed Çelebi b. Hızır tarafından te'lif edilmiştir. Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir de Ahmed Çelebi'nin babası Hızır Bey'in biyografisindeki dipnotta şu bilgiyi verir: “Oğlu Ahmed Çelebi'nin de ‘İnneme’l-a‘mâlü bi'n-niyyât’ hadisi şerifinin şerhine dair bir eseri vardır ki, Ayasofya kütüphanesinde mevcuttur.”¹⁴⁷ Bu bilgiler, eserin müellife nispetini desteklemektedir. Eserin zahriyesinde ayrıca II. Bayezid'in mührü bulunmaktadır. Ahmed Çelebi'nin risâlenin mukaddimesinde bu eseri II. Bayezid'e ithaf ettiğine dair ifadeleri dikkate alındığında bu mührün varlığı, elimizdeki nüshanın padişaha sunulan müellif nüshası olma ihtimalini akla getirmektedir.¹⁴⁸ Nüshanın herhangi bir yerinde başka bir kayıt olmaması da bu ihtimali artırmaktadır. Ahmed Çelebi eserin mukaddimesinde Buhârî'nin Sahîh'i ile Mesâbîh'in baş kısmında bu hadisin yer aldığına dikkat çeker ve niyetin dindeki konumuna kısaca değinerek “bazı tahkik ve tetkiklere işaret ederek bu hadisin manasını beyan” etmek için bu risâleyi yazdığını belirtir.¹⁴⁹ Her ne kadar Ahmed Çelebi, eserin yazılış amacını bu şekilde belirtmiş olsa da gerek diğer niyet hadisi şerhlerine kıyasla söz konusu hadis ile ilgili tartışmalara daha az değinerek bunun yerine Şâfî-Hanefî ihtilafı üzerinde durması gerekse de risâlenin en sonunda bu ihtilafın cemaatle namaz üzerindeki tezahüründen bahsederek mezhep taassubu konusuna girmesi elimizdeki risâlenin güncel bir tartışmaya yönelik olarak ele alındığını düşündürmektedir. Zira Ahmed Çelebi eserinin mukaddimesinde üçüncü bölümün bu hadisin manasının tahkikine dair olduğunu söylemektedir. Geniş anlamları kapsayacak bir hadisin tahkikini sadece Şâfî-Hanefî ayrılığı ve abdestteki niyet üzerine tahsis etmek ancak o dönemde mevcut bir tartışmanın varlığıyla düşünüldüğünde anlamlı olmaktadır. Müellif dönemsel bir ihtiyaca cevap vermek için niyet hadisini bu şekilde işlemiş olmalıdır.

¹⁴⁶ Tarih çevirmede Türk Tarih Kurumu'nun internet sitesindeki Tarih Çevirme Kılavuzu kullanılmıştır. <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/>

¹⁴⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/337.

¹⁴⁸ Elimizdeki nüshada ithaf Sultan oğlu Sultan oğlu Sultan, Sultan Bayezid b. Sultan Mehmed b. Sultan Murad Han şeklindedir. Ayrıca eserin yazılma döneminde tahtta Yıldırım Bayezid değil de II. Bayezid tahttadır. Bu durum fark edilmeden ithafın Yıldırım Bayezid'e yapıldığına dair hatalı bir yorum için bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 354.

¹⁴⁹ Ahmed Çelebi, *Risâle fi şerhi hadîsi İnneme 'l-a 'mâl bi 'n-niyyât* (Ayasofya, 575), 2a.

Hamdele’de “azîmet ve niyetler hasebince mâsiyet ve taatın mekâdirleri ellerinde olan” diyerek berâat-i istihlâl¹⁵⁰ örneği gösteren Ahmed Çelebi, daha sonra yukarıda belirttiği şekliyle risâlenin sebab-i te’lifini zikretmektedir. Ardından Allah’ın gölgesi olarak nitelendirdiği Sultan II. Bayezîd’e övgüler dizen müellif, eseri ona ithaf ettikten sonra hadisin metnini isnadı olmadan zikrederek şerhine başlar. Ahmed Çelebi’nin esas aldığı metin şu şekildedir: انما الأعمال بالنيات. وإنما لكل امرئ ما نوى. فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله. ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه¹⁵¹

Ahmed Çelebi, mezkûr hadisi üç makamda ele aldığını belirtmektedir. Kendi ifadesine göre ilk olarak şârihlerin kelimelerden neler anladığını bazı tasarruflar ekleyerek ele alacağını belirten Ahmed Çelebi, bu şârihlerin kimler olduğunu söylemez. Burada metinde yer alan kelimeler hakkında kısaca bilgiler verilmekle birlikte başka niyet hadisi şerhlerine kıyasla daha kısa tutulmuştur.¹⁵² Bu bölümde metni anlama ve açıklama dışında özellikle niyet-amel ilişkisi üzerinde daha fazla durulmuş, ayrıca ikinci bölüme hazırlama kabilinden “innemâ” kelimesi de diğerlerine oranla daha fazla ele alınmıştır. İkinci makamda mananın tahkiki için gerekli olan mukaddimeye yer vereceğini ifade eden müellif, bu bölümde mecaz konusunu fıkıh usulü bağlamında müstakil olarak ele alır. Üçüncü makamda ise hadisin manasının tahkikini ele alacağını belirten müellif burayı fikhî açıdan Şâfiî ve Hanefî ihtilafı üzerinden işlemekte ve burada bu iki mezhebin konu ile ilgili görüşlerini zikrederek kendi tenkit ve tercihlerini ortaya koymaktadır.

Tek hadis şerhi olan risâlede niyet hadisi fikhî açıdan değerlendirilmiştir. “Ameller ancak niyetlere göredir” ibaresinde takdir edilen “hüküm (hükümü’l-amel)” üzerinde duran Ahmed Çelebi, bu hükmün Şâfiîler için sıhhat, Hanefîler için ise sevap olduğunu ve iki mezhebin de bu konudaki delillerini belirtir. Şâfiîlerin sıhhat takdirini daha isabetli bulan Ahmed Çelebi’nin bu tercihi, Osmanlı’nın ilk dönemlerinde Şâfiî mezhebindeki kadıların varlığı bilgisiyle düşünülünce “acaba onun da mezhebi Şâfiî miydi?” sorusunu akla

¹⁵⁰ Berâat-i istihlâl, bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında bir edebiyat terimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Berâat-i istihlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

¹⁵¹ Hadisin bu şekilde herhangi bir kaynağı bulunmadık. Buradaki كان ifadesinin Arapça dil kurallarına göre müennes olarak كانت şeklinde gelmesi gerekirdi. Şerh sırasında da bu şekilde alıntılanması buradaki yazımın hatalı olduğunu düşünmemizi engellemektedir.

¹⁵² Mesela niyet ve amel kavramları niyet hadisine dair başka risâlelerde daha geniş ele alınmaktadır. Bk. Gülsüm Korkmazer – Erdiç Ahatlı, “Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği”, *Usul İslam Araştırmaları* 29 (2018), 21–27.

getirmektedir. Ancak Ahmed Çelebi'ye ait Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr¹⁵³ adlı eser onun Hanefî mezhebine tabi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Mezhepte Hanefî olmakla birlikte risâlesinde Şâfiî'nin görüşünü tercih etmesi, hem niyet hadisini ele aldığı risâlede hem de Tahkîku'l-esrar'ında üzerinde durduğu mezhep taassubuna karşı alınmış bir tavırdan kaynaklanıyor olmalıdır.¹⁵⁴

Ahmed Çelebi, kendisi Hanefî olmakla birlikte niyet hadisini şerh ederken Şâfiî'nin görüşünü isabetli bulduğunu belirtmesine rağmen herkesin kendi mezhebini bilip ona göre amel etmesinin önemine de dikkat çeker. Bu bağlamda Ahmed Çelebi, risâlenin son kısmında abdest alırken Şâfiî mezhebini gözetmeden abdest alan bir Hanefî imamın arkasında namaz kılan bir Şâfiînin, namazını iade etmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Kişinin mezhebini bilip ona uymasının gerekliliğine işaretin yanı sıra Ahmed Çelebi, ardından mezhep taassubunu eleştirmekte ve mezhebin din olmadığına vurgu yapmaktadır. Ahmed Çelebi'ye ait olduğu bilinen diğer eser Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr'ında da mezhepler üzerinde durması müellifin bu konudaki hassasiyetine işaret etmektedir. Mezhep taassubu konusunda benzer bir vurgu başka bir Osmanlı âlimi Kâfiyeci'de (ö. 879/1474) de görülmektedir.¹⁵⁵

Tahkîku'l-esrâr'ın mukaddimesinden Ahmed Çelebi'nin eserini dârülhadisteki hocalığı sırasında yazdığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁶ Onun 1486 yılında kısa bir süreliğine dârülhadis hocalığı yaptığı bilindiğine göre eseri bu yılda yazmış olmalıdır.¹⁵⁷ Bu durumda niyet hadisi şerhini ise yaklaşık sekiz yıl sonra ele almıştır. İki eser arasında yazım tarzı açısından farklılık olmasının yanı sıra son yazılan risâlede önceki eserine herhangi bir atıf da bulunmamaktadır.¹⁵⁸

Ahmed Çelebi risâlesinde hadisin fıkıh ile alakası dışında dil ile ilgili özelliklerine de yer vermektedir. İlk bölümde hadiste yer alan kelimeleri incelerken dil açısından özelliklerine

¹⁵³ Ahmed Çelebi, *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr*, thk. Ömer Korkmaz, "Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkîku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 995-1034.

¹⁵⁴ Ahmed Çelebi'nin *Tahkîku'l-esrâr* adlı eserine sonradan vakıf olduğumuz için niyete dair risâlesindeki Şâfiî tutumu nedeniyle onu başka bir çalışmamızda sehven Şâfiî olarak tanımlamıştık. Bk. Gülsüm Korkmazer-Erdinç Ahatlı, "Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği", *Usul İslam Araştırmaları*, 29 (2018), 9,34.

¹⁵⁵ Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü'l-akvâl fi hadisi İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 575), 39a, 44b.

¹⁵⁶ Ahmed Çelebi, *Tahkîku'l-esrâr*, thk.Ömer Korkmaz, 1005.

¹⁵⁷ Selahattin Yıldırım, *Edirne Dârulhadisi*, 174.

¹⁵⁸ Meselâ *Tahkîku'l-esrâr*'da beyitlere yer verilirken niyet hadisi şerhinde hiç beyit yer almamaktadır.

de değinir. Mesela hadis metninde yer alan “innemâ” ifadesinin durumu ve onunla ilgili farklı görüşleri uzunca ele alır.¹⁵⁹ İkinci bölümü ise tamamen mecaz konusuna tahsis etmiştir.¹⁶⁰ Ancak burada mecaz konusu fıkıh usulünün bir parçası olarak ele alınmasına rağmen bu konunun fıkıh ile dilbilgisinin ortak konusu olduğu ayrıca belirtilmelidir. Bunun dışında Ahmed Çelebi, metindeki kelimelerin kökenlerine ve lügavî anlamlarına pek değinmeyip sarf ve nahiv açısından kelimelerin durumlarına ise ara ara temas etmektedir.

Hadisin isnadı hakkında herhangi bir bilgi vermeyen Ahmed Çelebi, eserinde ayrıca zikrettiği hadislerin de isnadını belirtmeyip bazen sadece sahâbî râvisini zikretmektedir. Hadisin sebab-i vürûduna yer veren Ahmed Çelebi, sıhhati veya mütevâtirliği gibi hadis ile ilgili özelliklerine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.¹⁶¹

Niyet hadisinin farklı tarikleri bulunmasına rağmen müellif bu farklılıklara hiç değinmeden başta zikrettiği metni esas almış ve metni yorumlarken bu ibareleri esas almıştır. Mesela niyet ve amelin tekil geldiği rivayetler de bulunmasına karşın bu rivayetleri göz ardı ederek esas aldığı metin üzerinden niyetin ve amelin çoğulluğu üzerinde durmaktadır.¹⁶²

Risâlede ele alınan konularda önceki ulemâ ve kaynaklara pek fazla atıf bulunmamaktadır. Mesela ilk bölümde şârihlerin hadisteki kelimelerden anladıklarını bazı tasarruflarla ele alacağını belirtmesine rağmen Ahmed Çelebi, eserinde hiçbir şârihe atıfta bulunmamıştır. Risâlede verilen görüşler hep “kîle/كَيْل” sîgasıyla sahibi belirtilmeden işlenmektedir. Risâlede açıkça ismi geçen kişiler (konu itibarıyla Şâfiî-Ebû Hanîfe ve İmâmeyn dışında) Fâhru'l-İslâm [Pezdevî] (ö. 482/1089) ve Gazzâlî'dir (ö.505/1111). Bununla birlikte hiçbir esere atıf söz konusu değildir. Risâlenin kendi içinde ise ileriye dönük atıflar mevcuttur.

Eserde tefsir, kelam ve tasavvuf ile ilgili herhangi bir konu mevcut değildir. Risâleden çıkarılabilecek dönemsel özellikler ise müellifin bulunduğu ortamda Şâfiî halkın dikkate alınacak kadar çok olduğudur.

¹⁵⁹ Ahmed Çelebi, *Risâle fi şerhi hadisi İnneme'l-a 'mâl bi'n-niyyât* (Ayasofya, 575), 4a-5a.

¹⁶⁰ Ahmed Çelebi, *Risâle fi şerhi hadisi İnneme'l-a 'mâl bi'n-niyyât* (Ayasofya, 575), 12b-16a.

¹⁶¹ Kâfiyeci niyet hadisini manen mütevâtir kabul etmektedir. Bk. Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, (Ayasofya, 575), 9b.

¹⁶² Ahmed Çelebi, *Risâle fi şerhi hadisi 'İnneme'l-a 'mâl bi'n-niyyât* (Ayasofya, 575), 4a.

1.2. Muhyiddin Seydî¹⁶³ Muhammed b. Muhammed Kocevî / Seydî Çelebi (ö. 931/1524-25)

Babası da ulemâdan olan Seydî Çelebi, aralarında Edirne dârülhadisi ve Semâniye medreselerinin de bulunduğu pek çok medresede hocalık yapmıştır. İstanbul ve Mısır kadılığı ile Anadolu kazaskerliği görevleri de yapan Seydî Çelebi “yüksek seviyeli bir âlim-bürokrat” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁶⁴

Aynı dönemde “seydî” veya “muhyiddin” ismini taşıyan başka kişilerin bulunması bazı çalışmalarda isim karışıklığına sebep olmaktadır. Meselâ Ebüssuûd’un hocası ve kayınpederi bazı kaynaklarda Mevlânâ Seydî Karamânî (ö. 923/1517) olarak geçmektedir.¹⁶⁵ Nev’îzâde Atâî (ö. 1045/1635), Ebüssuûd’un hocası ve kayınpederinin ismini “Anadolu kazaskeri Seydî Efendi” olarak zikretmekte ancak mezkur iki Seydî’nin de Anadolu kazaskerliği yapması bu konuda bir netlik oluşturmamaktadır.¹⁶⁶ Buradaki Seydî’nin Karamânî değil de Çelebi olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁶⁷ Bu tartışma Seydî Çelebi’nin Osmanlı ilim dünyasındaki yerini göstermesi açısından önemlidir. Zira Seydî Çelebi dönemin diğer bir önemli ismi Taşkoprîzâde’ye de hocalık yapmıştır.¹⁶⁸ Seydî Çelebi’nin kimliği konusundaki karışıklık babasının isminde de kendini göstermektedir. Bir çalışmada babası Merzifon medresesi müderrisi Mehmed

¹⁶³ سيدي kelimesi bazılarınca “seydî” bazılarınca da “seyyidî” şeklinde okunmuştur. Biz “seydî” okunuşunu tercih edeceğiz. Hangi okunuşun doğru olduğunu tespit etmek ise ayrı bir çalışma konusudur.

¹⁶⁴ Abdurrahman Atçıl, “Memlükler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38(2017), 102.

¹⁶⁵ Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365; M. Cavid Baysun, “Ebüssuûd Efendi”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 4/92; *İslâm Düşünce Atlası*, <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person248>. (Erişim tarihi: 15 Nisan 2020)

¹⁶⁶ Nev’îzâde Atâî, *Hadâ’iku’l-hakâ’ik fi tekmileti’s-Şakâ’ik*, haz: Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1/640.

¹⁶⁷ Richard Cooper Repp, *The Müfti of İstanbul* (London: 1986), 274-275.

¹⁶⁸ Taşkoprîzâde, *Şakâik*, 856. Taşkoprîzâde Şakâik’te Şeyhzâde diye tanınan Muhyiddin Muhammed b. Muslihuddin el-Kocavî’den bahsederken kendisinin onun talebesi olduğunu açıkça belirtmektedir (Şekâik, 645). Ancak Seydî Çelebi’den bahsederken onun talebesi olduğunu açıkça belirtmez. Bu durum kendisinden icazet aldığı Seydî Muhyiddin el-Kocevî’den kastın Şeyhzâde mi olduğunu akla getirmektedir. Lâkin Taşkoprîzâde’nin, Seydî Muhyiddin el-Kocevî ile Hasan Çelebi üzerinden İbn Hacer’e ulaştığını belirtmesi burada kastedilen kişinin Seydî Çelebi olduğunu netleştirmektedir. Zirâ Taşkoprîzâde, Seydî Çelebi’nin Hasan Çelebi’nin talebesi olduğunu açıkça belirtmektedir (Şekâik, 480).

Efendi olarak zikredilirken bir başka çalışmada şeyhülislâm Efdalzâde Hamidüddin Efendi (ö.908/1503) olarak belirtilmektedir.¹⁶⁹

Seydî Çelebi konusundaki başka bir karışıklık ise eserleri hakkındadır. Kara Seydî Hamîdî'nin (ö. 913/1507) sualleri olarak bilinen bir eser hakkında dönemin ulemâsı cevap niteliğinde eserler yazmışlardır. Taşköprizâde, eş-Şekâik'te Seydî Çelebi'den önce yer verdiği Seydî Karamânî'nin bu konuda bir eseri olduğunu belirtmekte ancak Seydî Çelebi'ye ait herhangi bir eser zikretmemektedir. Mecdî ise Seydî Çelebi'nin Şeyhzâde Muhyiddin ve Şeyhzâde'nin babası Muslihuddin Kocevi ile birlikte defnedildiğini söylemekte ardından da kimi kastettiğini net olarak belirtmeden Hamidli Kara Seydî'nin suallerine cevaplar içeren bir risâlesinin olduğunu belirtmektedir. Burada akla ilk olarak risâle sahibinin Seydî Çelebi olduğu gelmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar bu şekilde anlamışlardır.¹⁷⁰ Ancak Bursalı Mehmed Tahir, Şeyhzâde Muhammed Muhyiddin'in böyle bir risâlesi olduğunu söylemektedir. Bu bilgileri destekleyen başka bir bilgi de olmadığı için burada da bir isim karışıklığı olması muhtemeldir. Kâtib Çelebi de Seydî Hamîdî'nin sorularına cevap veren kişi olarak Seydî Çelebi ile vefat tarihi aynı olan Yâkub b. Seydî'yi¹⁷¹ söylemektedir. Hamidli Kara Seydî'nin sorularına verilen cevaplardan oluşan risâlenin kime ait olduğu bir yana hiçbir eserde Seydî Çelebi'ye - burada hadis şerhi olarak ele aldığımız eser de dahil olmak üzere- başka herhangi bir eser nispeti görülmemektedir.

Seydî Çelebi'nin hayatı hakkındaki bu karışıklık, müstakil bir çalışma konusunu gerektirdiğinden burada sadece âlim ve bürokrat bir kimliğe sahip olduğunu belirtmekle yetinilecektir.

¹⁶⁹ Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*, 91; Büşra Çetin, “Siyasetname Muhtevasında Bir Sahîh-i Buhârî Şerhi”, *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 596.

¹⁷⁰ Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*, 91; Çetin, “Siyasetname Muhtevasında Bir Sahîh-i Buhârî Şerhi”, 597.

¹⁷¹ Seydî Alizade, Ya'kub b. Seydi Ali el-Acemi el-Bursevi (ö. 931/1524).

1.2.1. Müstahrec mine'l-Buhârî/ Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana¹⁷²

Siyâsetnâme örneği olarak görülen eser, Sahîh-i Buhârî şerhleri arasında özel olarak siyasetle ilgili hadislerin şerhine odaklanan -şimdilik- ilk ve tek eserdir.¹⁷³ Eserin mukaddimesinde müellifin ve eserin ismi geçmemekte, eserin müellife aidiyeti sadece zahriyede yer alan “Bu Mevlânâ Seydî Çelebi’ye ait Müstahrec mine'l-Buhârî’dir” ifadesinden çıkartılmaktadır. Biraz önce de belirtildiği üzere müelliften bahseden biyografi eserlerinde müellife böyle bir eser nispet edilmemektedir. Eserin Muhyiddin Seydî Çelebi’ye aidiyetine dair göstergelerin azlığına rağmen mukaddimede eserin II. Bayezid’e ithafından, eserin Osmanlı döneminde yazıldığı kesindir. Ancak katalogta eserin adı Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana şeklinde geçmektedir. II. Bayezid’e ithaf edilen eserin elimizdeki bildiğimiz tek nüshasının zahriyesinde II. Bayezid’in mührü bulunmayıp sadece Sultan I. Mahmud’un (saltanat 1730-1754) vakıf mührü bulunmaktadır.¹⁷⁴ II. Bayezid’e ithaf edilen bir eserde onun mührünün bulunacağı düşünüldüğünde bu eserin birden fazla nüshası olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir. Zira elimizdeki nüshada metnin kenarlarına alınan tashih notları bu ihtimali artırmaktadır.¹⁷⁵ Eser, Türkçeye de tercüme edilmiştir ancak tercümede hangi nüshanın esas alındığı belirtilmemiştir.¹⁷⁶ Tercüme elimizdeki nüsha ile karşılaştırıldığında - özellikle eserin sonlarına doğru- bazen sayfalara varan eksiklikler olduğu görülmüştür.¹⁷⁷ Bu durum mütercimim tercihlerinden ya da nüsha farklılığından kaynaklanmış olabilir. Mukaddimede yer alan peygambere övgü kısmında “mesâbih” ve “meşârik” kelimelerinin zikredilmesi berâat-i istihlâl sanatı gereği eserdeki hadislerin bu eserlerden seçildiğini düşündürmektedir.¹⁷⁸ Ancak devamında eserdeki hadislerin Sahih-i

¹⁷² Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 639), 1a-112a.

¹⁷³ Çetin, “Siyasetname Muhtevasında Bir Sahîh-i Buhârî Şerhi”, 596.

¹⁷⁴ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 639), 1a.

¹⁷⁵ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 15a, 18b, 47a.

¹⁷⁶ Muhyiddîn Seydî Çelebi, *Buhârî’de Yönetim Esasları (Müstahrec mine'l-Buhârî)* trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Dârülhadis, 2000). Eserdeki yönetim anlayışının Buhârî’ye değil de Seydî Çelebi’ye nisbet edilmesi gerektiği bu nedenle de tercümedeki başlığın hatalı olduğuna işaret için bk. Mustafa Ertürk, “İmâm Buhârî’nin Siyâset Anlayışı: “Yöneten - Yönetilen İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1/1 (2001), 10 8 nolu dipnot.

¹⁷⁷ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 78a-83a, 87a-87b,

¹⁷⁸ Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu’s-sünne*’si. Radıyyüddin es-Sağâni’nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye*’si.

Buhâri'den derlendiği açıkça ifade edilmektedir.¹⁷⁹ Yine de başka eserlerde de görüldüğü gibi burada da seçkinin Mesâbih ve Meşârik aracılığıyla Buhârî'den yapıldığı düşünülebilir.¹⁸⁰ Ancak birazdan da ifade edileceği üzere seçkinin hadisler arasından değil de bâb başlıkları arasından yapılması Buhârî'nin kaynak olarak kullanıldığını teyit etmektedir.

Müellif eseri yazış amacı olarak dönemindeki insanların tüm önemine rağmen hadis ilmini tahsile karşı himmet ve azim azlığı içinde olmalarını göstermektedir. Ancak müellife göre bu durum II. Bayezid'in gayretleri ile değişmiştir.¹⁸¹ Müellifin bu eseri Sahih-i Buhârî'yi okutup (müdârese) şerhi ed-Derârî'yi mütalaaları sırasında ahkâm-ı sultaniyye ile ilgili hadisleri seçerek oluşturduğunu söylemesi bu eseri müderrisliği sırasında -belki de dârülhadis müderrisliği- ele alma ihtimalini akla getirmektedir. Zira Edirne Dârülhadis'inde müderris iken Molla Haydar'a hocalık yaptığı ve Molla Haydar'ın Kirmânî'nin şerhini hocası Seydî Çelebi nezaretinde baştan sona kadar okuduğu bilgisi birlikte düşünüldüğünde bu durum desteklenmektedir.¹⁸²

Seydî Çelebi'nin ed-Derârî'den kastı Kirmânî'nin Buhârî şerhi el-Kevâkibu'd-derârî'dir. İki eser mukayese edildiğinde Seydî Çelebi'nin eserini özgün olarak oluşturmayıp el-Kevâkibu'd-derârî'den derlediği ortaya çıkmaktadır. Kirmânî'nin ele aldığı bilgiler dışında görebildiğimiz kadarıyla ek bir değerlendirme veya bilgi bulunmamaktadır. İlgili hadis hakkında Kirmânî'nin verdiği bilgiler bazen tamamen alınmış bazen bazı tasarruflarla alınmış bazen de hiçbir bilgi alınmamıştır. Seydî Çelebi'nin kullandığı Kirmânî nüshası bilinmediği için bu konuda net bir şey söylemek de doğru değildir. Yine de tercihlerinden hareketle bir değerlendirme yapmak adına eserinde neleri ele aldığı belirtilecektir.¹⁸³

¹⁷⁹ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 2b.

¹⁸⁰ Benzer bir durum ileride de geleceği üzere Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâîl'in *Safâü's-sâlihîn*'inde görülmektedir. Müellif eserinde *Meşârik* aracılığıyla Buhârî ve Müslim'den rivayette bulunduğunu ifade etmektedir.

¹⁸¹ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*. 1b-2a.

¹⁸² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Osmanlı Âlimleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 672; Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*, 91.

¹⁸³ Her ne kadar kitaptaki yorumların tamamının Kirmânî'den alıntılandığı gözden kaçsa ve eserdeki yorumlar Seydî Çelebi'ye aitmiş gibi değerlendirilerek hataya düşülse de Seydî Çelebi'nin bu tercihlerinin dönemiyle alakasını kuran bir çalışma için bk. Çetin, "Siyasetname Muhtevasında Bir Sahih-i Buhârî Şerhi".

Eserde tek tek hadislerin seçiminden ziyade bab başlıklarının seçildiği görülmektedir. Yani Seydî Çelebi seçtiği bab başlıklarını muallakları ve o bab başlığı altında kaç tane hadis varsa hepsini sened ve metnin tamamıyla ele almıştır.¹⁸⁴ Osmanlı’da genel olarak isnadı kullanmama eğilimi görüldüğünden Seydî Çelebi’nin bu tavrı dikkat çekicidir. Hadislerin ardından da şerhe geçmektedir. Ancak sadece hadisi zikredip herhangi bir şerh yapmadığı bölümler de bulunmaktadır.¹⁸⁵ Şerh sırasında genellikle ihtilafı konulara yer verilmemekle birlikte -Kirmânî’de daha çok bulunmasına rağmen- az da olsa “dersen/derim” tarzında ele alınan soru ve cevaplara yer verilmektedir.¹⁸⁶

Müellif mukaddimesinde her ne kadar hadis ilmine yeteri kadar önem gösterilmediğine dair sitemde bulunmuşsa da kendisi de eserinde hadisleri ele alırken hadis ilmine dair hiçbir özelliğe değinmez. Sadece bir yerde isnadda geçen tahvil anlamındaki “ح” ifadesi hakkında genişçe bilgiyi Kirmânî’den aktarmaktadır.¹⁸⁷ Hadis usulüne dair herhangi bir atıf bulunmamasına rağmen rivayet farklılıkları ve bazı açıklamaları ile ilgili Müslim’in Sahih’ine yapılan atıflara yer verilmiştir.

Eserinde ifadeyi anlamaya yönelik açıklamalara yer veren müellif bu bağlamda bab başlığı veya muallaklardaki ifadeleri de gerekli gördüğü yerde açıklamaktadır. Ancak açıklamalarında tüm metni ele almayıp sadece açıklamaya ihtiyaç gördüğü ifadeleri “kavlühû/قوله” diyerek belirtip üzerinde durmaktadır. Bu ifadelerin bazen ne anlama geldiği bazen de -ele alınan ifadenin kelime veya cümle olmasına göre- kelime yapısı, cümledeki konumu ya da hareketleri üzerinde duran müellif, metinde geçen yer, kişi ve kabile isimleri hakkında da bilgi aktarmaktadır.

Babların sonunda o hadislerden yapılan çıkarımlara yer veren müellif bazen “fihî/vardır” veya “fi’l-hadîsi/ hadiste vardır” diyerek Kirmânî’nin, ya da ondan aktararak Kadı İyaz, Nevevî ve İbn Battal’ın çıkarımlarını zikretmektedir. Böylece ele aldığı hadisin konu ile alakasını açık hale getirmektedir. Kirmânî’nin saltanat ile alakalı çıkarımlara yer vermediği hadislerde -ki bunlar Buhârî’nin bab başlıklarının konu ile bağlantısının açık olduğu yerlerdir- Seydî Çelebi de hiçbir çıkarıma yer vermemiştir. Sadece bir yerde de

¹⁸⁴ Sadece bir babda iki hadis bulunmasına rağmen yalnızca ilk hadis ele alınmış, bu durum da başlıkta (منه) denilerek belirtilmiştir. Ancak bu minhu’yu kimin eklediği belli değildir. 23b.

¹⁸⁵ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi’s-saltana*, 56b, 67b, 88a, 106b,

¹⁸⁶ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi’s-saltana*, 52b, 105a,

¹⁸⁷ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi’s-saltana*, 16a-16b.

Kirmânî herhangi bir çıkarım yapmamasına rağmen Seydî Çelebi bab başlığında tasarrufta bulunarak kendisi çıkarımda bulunmaktadır.¹⁸⁸

Çıkarımlardaki tercihlerine bakıldığında Seydî Çelebi'nin genellikle Kirmânî'nin saltanat ile ilgili çıkarımlarını doğrudan aldığını söylemek mümkündür. Ancak saltanat ile alakalı başka çıkarımlar bulunmasına rağmen tercih yaparak birine yer verdiği nadir de olsa vakidir. Hz. Aişe'nin gerdanlığının kaybolması hakkındaki hadisle alakalı olarak "Müslümanların haklarının ve mallarının korunmasına önem gösterilmesi" hakkındaki çıkarıma hiç değinilmeden sadece "Malı zayi etmenin nehyedilmesi" çıkarımına yer verilmesi Seydî Çelebi'nin bu konuda sultandan çekinme ihtimalini akla getirmekle birlikte bunu söylemek zordur. Zira başka bir hadiste de "Sultanın düşmana karşı hazırlanması ve bu konuda başkasını görevlendirmesi" çıkarımına yer vermeyip "Düşman karşısında heybetli gözükmek" çıkarımına yer vermiştir. Bu tercihler daha detaylı bir çalışma konusu olmakla birlikte müellifin elindeki nüshanın durumu da göz ardı edilmemelidir.

Aktarılan çıkarımlardan çoğunluğu, kitabın konusu ile alakalı iken konu dışı çıkarımlara da yer verilmektedir.¹⁸⁹ Çoğunlukla peygamber ile sultan arasında bağ kuran çıkarımlara yer veren müellif, bazen peygamber ile âlim arasında bağ kuran çıkarımları da alıntılamıştır. Bu durum üzerinde müellifin âlim oluşunun etkisi aşıkardır. Ancak bu çıkarımların sayısı azdır.¹⁹⁰ Bunlar dışında Kirmânî'deki saltanat ile alakalı olmayan çıkarımlara Seydî Çelebi yer vermemektedir.

Eser, müellifin de belirttiği gibi saltanat ile alakalı olup sadece birkaç yerde fikhî konular çerçevesinde mezhep ihtilaflarına değinilmiştir. Onun dışında ihtilaflı görüşlerin yer verilmediği eserde okuyucunun metni anlamasını kolaylaştıracak açıklamalarla yetinilmiş, metin merkeze alınarak ilgili başka tartışmalara girilmemiştir.

Seydî Çelebi eserinde "Hilafetin Kureyşîliği"ne yer vermektedir.¹⁹¹ Kirmânî'nin görüşlerini aktarmakla yetinip herhangi bir yorum eklememiştir. Mısır'ı fethedip ardından da hilafeti devralan Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır'da kadılık yaptığı

¹⁸⁸ Burada Kirmânî nüshasının muhtemel farklılığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 89b.

¹⁸⁹ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 52a.

¹⁹⁰ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 7a, 14b, 17b, 34b.

¹⁹¹ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 106b-107b, 109a.

bilinen Seydî Çelebi'nin bu görevde iken hilafetin Kureyşîliği meselesine nasıl baktığı şimdilik bilinmemektedir.

Şiirleri olduğu belirtilen Seydî Çelebi,¹⁹² eserinde kendine ait herhangi bir beyite yer vermemiştir.

Hadisten yapılan çıkarımlarda çoğunlukla İbn Battal olmak üzere, Kadı İyaz ve Nevevî'den yapılan alıntılar, kelime hakkında çoğunlukla Cevherî'den nadiren de Ebû Ubeyd, İbn Fûrek ve Sibeveyh'ten yapılan ayrıntılar ve ayrıca Tîbî, Hattâbî, Müslim, Teymî ve Zemahşeri'den yapılan atıflar aslında Kirmânî'nin atıfları olup Seydî Çelebi'nin bu eserleri görüp görmediğini mezkûr eser üzerinden değerlendirmemiz mümkün değildir.

1.3. Cemâleddin İshak Karamânî (ö. 933/1527)

Cemâl Halîfe olarak da bilinen İshak Karamânî hayatının ilk dönemlerinde ilim ile meşgul olurken sonradan tasavvuf yolunu tercih etmiştir.¹⁹³ Uzun yıllar Karaman diyarında kalıp sonra İstanbul'a yerleşen Cemâleddin İshak Karamânî,¹⁹⁴ “Halvetiyye'nin Habib Karamânî vasıtasıyla Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayılmış olan bir kolunu İstanbul'a getirmiştir”.¹⁹⁵ Taşköprizâde'nin ifadesine göre tefsir konusunda oldukça mahir olan¹⁹⁶ İshak Karamânî, tefsir dışında tasavvuf, hadis ve dil bilimleri gibi farklı alanlarda da eserler vermiştir. Bursalı Mehmed Tahir onu zâhir ve bâtın ilimlere vakıf kâmil bir şeyh olarak tanımlar.¹⁹⁷

Cemâleddin İshak Karamânî'nin hadis şerhine dair iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri kapsamlı ve nesir tarzında yazılmış olan Şerhu hadîsi'l-erbaîn'dir. Diğeri ise birkaç beyitlik şerhlerden oluşan manzum bir eserdir.

Kâtib Çelebi, Cemâleddin İshak Karamânî'ye ait birkaç beyitlik şerhlerden oluşan Türkçe manzum bir eserden bahsetmektedir.¹⁹⁸ Mecdî de hadis şerhine dair bir eserden

¹⁹² Taşköprizâde, *Şakâik*, 482.

¹⁹³ Taşköprizâde, *Şakâik*, 586.

¹⁹⁴ Mecdi, *Şakâik Tercümesi*, 373.

¹⁹⁵ Reşat Öngören, “Karamânî, Cemâleddin İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/449.

¹⁹⁶ Taşköprizâde, *Şakâik*, 588.

¹⁹⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/80.

¹⁹⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1037.

bahsetmekte ancak herhangi bir özelliğini zikretmemektedir.¹⁹⁹ Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış olan Bursalı Mehmed Tahir ise Karamânî'ye nispet ettiği hadis şerhinin mufassal olduğunu belirtip Esad Efendi kütüphanesinde olduğunu söyler. Ne var ki bu az önce bahsi geçen başka bir eserdir.²⁰⁰ Kataloglarda da Cemâleddin İshak Karamânî'ye nispet edilen herhangi bir manzum eser bulunmamaktadır. Ancak, eser hakkındaki bu eksik bilgilere rağmen aşağıda ele aldığımız risâle Cemâleddin İshak Karamânî'ye nispet edilmektedir.

Ahmet Sevgi, “Mevlânâ Cemâl Efendi'nin cem' ettiği kırk hadis” mealindeki bir başlık altında şerh veya tercüme olmaksızın sadece hadis metinlerinin bulunduğu bir eser tespit etmiştir.²⁰¹ Daha sonra yaptığı araştırmalarla aynı kırk hadisin isimsiz birer beyitlik Türkçe tercümelerine denk gelmiş ve ele alınan hadislerin aynı olmasından hareketle bu eseri de Cemâl Efendi'ye nispet etmiştir. Ancak iki eserdeki hadislerin aynı olmasının tercümelerin de Cemâl Efendi'ye ait olmasını gerektirmeyeceği açıktır. Ayrıca sadece hadis metinlerinin derlendiği nüshada belirtilen Cemâl Efendi'nin bizim müellifimiz Cemâl Halife değil de ondan önce yaşamış Cemâl Halvetî'ye ya da başka bir Cemâl Efendi'ye ait olması da muhtemeldir.²⁰² Eser bu yönleriyle nisbet sorunu yaşamasına rağmen pek çok çalışmada bu nispet doğru kabul edildiği için biz de şüphelerimizi dile getirmekle beraber esere burada kısaca yer vermeyi uygun bulduk.

Sevgi'nin belirttiğine göre eserde Arapça yazılmış kısa bir mukaddime bulunmaktadır. Burada risâlenin yazılış amacının kırk hadis muhafaza etmeye teşvik eden hadise istinaden “avâmın da anlayabileceği basit bir Türkçe ile nazmen tercüme ve şerh” olduğu belirtilmektedir. Eserde seçilen hadisler iman ve ahlak konularına ait genel hadislerdir.

Eserde birkaç kelimeden oluşan kısa hadis metinleri tercih edilmiştir. Her bir hadis de tek bir beyit ile açıklanmıştır. İki satırda tercüme edilecek uzunluktaki beyitlerde sadece tercümelere yer verilmiş. Tek satırda tercüme edilen hadislerde ise ikinci satırında beyiti

¹⁹⁹ Mecdî, *Şakâyık Tercümesi*, 374.

²⁰⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:80.

²⁰¹ Ahmet Sevgi, “Mevlânâ Cemâl Efendi'nin Manzûm Kırk Hadis Tercümesi” *İslami Edebiyat [İslami Kültür Sanat ve Edebiyat]* 3 (1988 / 1989), 25-27.

²⁰² Mehmet Sait Toprak da bu eserin Cemâleddin İshak Karamânî'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Ancak ileride de belirteceğimiz gibi Toprak, mezkûr çalışmasında çok karışıklık yaptığı için burada müellifimizi mi yoksa Cemâlî'yi mi kastettiği sorusu akla gelmektedir. Krş. Mehmet Sait Toprak, “Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 127-1453

tamamlamak üzere açıklamalar yapılmıştır. Bu nedenle eser şerhten ziyade tercüme özelliği taşımaktadır.

1.3.1. Şerhu hadîsi'l-erbaîn

Eserin bilinen tek yazma nüshası bulunmaktadır.²⁰³ Kitabın müellife nisbeti konusundaki bilgiye mevcut nüshanın zahriyesinde yer alan “Bu, Sütlüce’de medfun Cemâl Halîfe diye meşhur Cemâleddin İshak Karamânî’ye ait Şerhu hadîsi’l-erbâ’ındır” ifadesiyle ulaşılmaktadır. Kim tarafından yazıldığı belli olmayan bu bilgi dışında eserin mukaddime ve hâtimesi de dâhil olmak üzere elimizdeki nüshada müellif ismi yer almamaktadır.

Taşköprüzâde vicahen görüştüğü²⁰⁴ İshak Karamânî’nin herhangi bir eserine değinmezken Mecdî ve Kâtib Çelebî ona ait kırk hadis şerhinden bahseder. Mecdî eser hakkında başka herhangi bir bilgi vermezken Kâtib Çelebi zikrettiği eseri Türkçe birkaç beyit ile yapılan (manzum) bir şerh olarak tanımlamaktadır.²⁰⁵ Bu durumda Kâtib Çelebi’nin bahsettiği kırk hadis şerhi yukarıda değindiğimiz başka bir eserdir.²⁰⁶ Bununla birlikte Bursalı Mehmed Tahir, Cemâleddin İshak Karamânî’den bahsederken “mufassal hadîs-i erbaîn nüshası Es’ad Efendi kütüphanesindedir” demektedir.²⁰⁷ Ayrıca eserin istinsah tarihinin 930/1523-4 olarak verilmesi eserin İshak Karamânî’ye nisbetini kuvvetlendirmektedir.²⁰⁸

²⁰³ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi’l-erbaîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 336), 174v. Bu nüshada sayfalarda takdim tehir yapıldığı görülmektedir. Muhtemelen nüsha onarılrken yapılan bu yanlışlıklar, bu nüshanın reddadeleri takip edilerek giderilebilir.

²⁰⁴ Taşköprüzâde, Cemâleddin İshak Karamânî’yi ölüm döşeginde iken ziyaret ettiğini belirtir. Bunun dışında aralarında hoca-talebe ilişkisi olup olmadığını tespit edemedik.

²⁰⁵ Mecdî, *Şakâyık Tercümesi*, 374. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1037.

²⁰⁶ Hasan Kamil Yılmaz, Kâtib Çelebi’nin bahsettiği eserin mufassal olan ve Esad Efendi’de bulunan bu nüsha olduğunu söylemektedir. (Tasavvufî Hadis Şerhleri, 74.) Mehmet Sait Toprak, Yılmaz’ı bu konuda haklı olarak eleştirmekle birlikte bu nüshanın Cemâleddin İshak Karamânî’ye nispetini doğru görmediğinden olsa gerek hakkında bilgi vermez. Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki Mehmet Sait Toprak çalışmasında Cemâleddin İshak Karamânî ile 15. yy. meşhur şairlerinden Cemâlî’yi birbirine karıştırmış, böylece hem hayatı hem de eserleri hakkında karışık bilgiler vermiştir. Mehmet Sait Toprak, “Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri”, 127–145. Benzer bir hata Cemâleddin İshak Karamânî hakkında yapılan bir yüksek lisans tezinde de karşımıza çıkmaktadır. Karamânî’nin eserleri sayılırken zikredilen Cemâl Halvetî’nin (ö. 899/1494) kırk hadis şerhî tanıtılarak sehven Karamânî’ye nisbet edilmiştir. Duran Ekizer, “Cemâleddin İshak b. Muhammed el-Karamânî’nin ‘et-Tevabi fi’s-sarf’ Adlı Eserinin Tahkiki”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 25-26. Bu hata muhtemelen kataloglarda mezkûr eserin (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 444) Cemâleddin İshak Karamânîye nisbetinden kaynaklanmaktadır. Oysa eserin mukaddimesinde müellifinin Cemâl Halvetî olduğu açıkça zikredilmektedir. Bu tür hatalar kataloglardaki bilgilere ihtiyatla bakılmasının önemini göstermektedir.

²⁰⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/80.

²⁰⁸ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi’l-erbaîn*, 174b.

Cemâleddin İshak Karamânî, hadis şerhlerine geçmeden önce mukaddimeye Hz. Peygamber hakkında bilgiler vererek başlamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in anne ve babasından başlayarak, süt annesi, göğsünün yarılması, Şam'da Bahîrâ ile görüşmesi, ilk vahiy, Varaka'ya gidişi ve peygamberlik mührü konularına değinerek çok kısa ve edebi bir üslupla Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki hayatından bahsetmektedir.²⁰⁹ Bu kısa siyer bilgisinden sonra Cemâl Halife, Hz. Muhammed'in mucizelerini diğer peygamberlerin mucizeleriyle kıyaslayıp Hz. Musa ve Hz. İsa'nın şayet hayatta olsalardı ona (sav) tabi olacağını söylemektedir.²¹⁰ Daha sonra hadislerin şerhine geçen Cemâl Halife, Hz. Peygamber'in üstünlüğüne dair yaptığı vurguya ilk yaratılanın Nûr-i Muhammedî olduğunu belirten bir numaralı hadiste de devam eder. Bu hadis ile Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün görülmemesine dair rivayetler arasındaki ihtilafı ve ulemânın bu konudaki görüşünü ele almaktadır. İkinci hadiste Hz. Adem ile Hz. Musa arasındaki tartışmayı ele alan müellif, burada da Hz. Peygamber'in üstünlüğü konusuna devam ederek diğer peygamberlerin hasletlerinin hepsinin Hz. Peygamber'de toplandığını söylemekte ve onun faziletine dair ayet ve hadisleri zikretmektedir.²¹¹ Üçüncü hadis olarak "Kim ihlasla Lâ ilâhe illallah derse cennete girer"²¹² rivayetini ele alırken de sadece Lâ ilâhe illâllah demenin yetmeyeceğini ve "Muhammedü'r- rasulullah" da denilmesi gerektiğinin ayrıca üzerinde durur. Cemâl Halife'nin gerek mukaddimeye gerekse ilk üç hadisin şerhinde bu konu üzerinde durması o dönemde Hz. İsa'nın (as) Hz. Muhammed'den üstün olduğunu ileri süren Molla Kâbız (ö. 934/1527) etrafında dönen tartışmalar ile alakalı olmalıdır.²¹³

Müellif eseri yazma sebebinin "Ümmetinden kim dinine dair kırk hadis muhafaza ederse..."²¹⁴ hadisi olduğunu belirtmektedir.²¹⁵ Bu hadisi verirken de esas metin olarak Hz. Ali rivayetini almakla birlikte Hz. Ebû'd-derdâ rivayetindeki ek lafızlara da işaret eder. Cemâl Halife eserine aldığı hadislerin sıhhati konusuna mukaddimeye değinmekle

²⁰⁹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 2a-3a.

²¹⁰ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 3b.

²¹¹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 9b.

²¹² Benzer lafızlarla Taberânî, *Mucemu'l-kebir*, 5:197.

²¹³ "Zındıklık ve ilhâd yoluna girip inancına fesat karıştırmış" biri olarak tasvir edilen Molla Kâbız, Osmanlı coğrafyasında bu fikrini yaymaya başlayınca Dîvân-ı Hümâyûn'da yargılanmış ve 4 Kasım 1527'de idam edilmiştir. Bk. İlyas Üzüm, "Molla Kâbız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005),30/254-255.

²¹⁴ Aynı lafızlarla Nevevî, *Erbeûn*, 1.

²¹⁵ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 4a.

birlikte bu mevzuda hadisçiler nezdinde kabul görmeyecek bir tutum sergilemiştir. O, bir hadis hakkında tarih boyunca kalemlerin “ قال رسول الله / Rasulullah dedi ki” ifadesini yazma noktasında ittifak etmelerini, o hadisin Rasulullah’ın hadisleri arasında kabul görmesini, sıhhat için yeterli delil saymaktadır.²¹⁶

Cemâl Halîfe, hadisleri tek tek ele alırken sıhhati yahut da hadise dair herhangi bir özelliği üzerinde durmamaktadır. Ancak eserinde az ve dağınık şekilde hadis ilmi ile alakalı bilgiler vermektedir. Bazen Buhârî ve Müslim’e atıfta bulunur,²¹⁷ bazen kudsî hadis, sâbitu’r-rivâye,²¹⁸ müstefâza haber,²¹⁹ merfû hadis²²⁰ gibi ifadeler kullanır, mevzû hadis ile amel edilmeyeceğini söyler.²²¹ Ancak eserin tamamı göz önüne alındığında bu bilgilendirmeleri nadirattan sayılmalıdır. Tüm bunlara rağmen şerh ettiği kırk hadis dışında -isnadsız da olsa- eserinde pek çok rivayete yer vermektedir. Bu durum müellifin zengin bir rivayet bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.

Eserdeki şerhler tasavvuf, kelam ve fıkıh ilimlerine dair bilgiler ile harmanlanmıştır. Yeri geldiğinde tasavvuf ve kelam, yeri geldiğinde fıkıh açısından yeri geldiğinde de hepsine değinerek yapılan şerhler bu bütüncül yönü ile Osmanlı düşüncesinin güzel bir örneğidir. Şerh sırasında fıkıhla ilgili bilgiler verirken bazen mezhep farklılıklarına yer vermiş bazen de mezhep farklılıklarını belirtmeden fikhî açıdan ele almıştır. Mesela namazda istiâze, mümin cinlerin ahiretteki durumu, din değiştirmenin hükmü ve satranç konularını ele alırken mezhep farklılıklarına yer vermiştir.²²² Ancak çekirgelerin öldürülmesini mezhep farklılığına değinmeden ele alır.²²³ Fikhî bir konuyu ele alırken olayı sadece fıkıh mezhepleri ile de sınırlandırmayıp nakilde bulunduğu kelam ve tefsir müelliflerinin görüşlerine, hatta farklı itikâdî mezheplerin görüşlerine de yer verdiği olmuştur.²²⁴

²¹⁶ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 4b. Mesela Karamânî ele aldığı bir hadisin sıhhatini ispat için o hadisi eserinde yer veren âlimin (Ebû Yusuf) hadis konusundaki derinliğini şahit olarak gösterir.

²¹⁷ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 75b, 86a, 86b, 116b, 117b, 145a. Sayısal açıdan Müslim’e yaptığı atıflar, Buhârî’ye atıflarından daha fazladır.

²¹⁸ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 15b.

²¹⁹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 169b. Mustefîz: Senedin başından sonuna kadar her tabakada râvi sayısı üçten aşağı düşmemekle beraber mütevâtir hadis derecesine de ulaşamayan hadis. Bazı fakihler, meşhur hadise bu ismi verirler. (A.Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 228.)

²²⁰ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 101a.

²²¹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 98b.

²²² Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 37b, 100a, 150b, 166b.

²²³ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 114b-115a.

²²⁴ Mesela livata konusunu ele aldığı kısım bunun güzel örneklerinden biridir. Bk. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 126b-135a.

Halvetî şeyhi olan Karamânî'nin tasavvuf ilmiyle alakalı en bariz şerhi “İlerleyiniz. Müferridler öne geçti. ‘Müferridler kimdir, Yâ Rasulallah!’ denildiğinde dedi ki: Seherlerde Allah’ı zikredenler”²²⁵ hadisini şerh ederken yapar. Burada amelleri zâhir, bâtin ve sır olarak ayırmakta ve tarikata yönelenlerin kısımlarından bahsetmektedir.²²⁶ Eserin diğer kısımlarında da tasavvuf izleri yoğun bulunmakla birlikte eser tamamen tasavvufî bir şerh olmayıp fikha dair bilgiler de yoğundur.

Eserin tasavvuf ilmiyle ilgili diğer bir özelliği ise İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisine atıflarıdır. Eserdeki birinci hadis ilk yaratılan şeyin peygamberin nuru olduğunu söyleyen ve yaratılıştan uzunca bahseden hadistir. Bu hadisi gaybî tasvirler ile şerh eden Karamânî, hiçbir kaynak zikretmez. Sadece bir yerde İbnü'l-Arabî'nin de bir görüşüne yer vermektedir.²²⁷ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin önemli bir talebesi olan Sadreddin Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi'nden de isim vermeksizin alıntılar yapar.²²⁸ Osmanlı düşüncesinde İbnü'l-Arabî etkisi düşünüldüğünde bu etkileşim normal olmakla birlikte eserin bütününde İbnü'l-Arabî etkisi görülmemektedir. Ayrıca Karamânî'nin şerhinde işârî yorum pek ağırlığa sahip değildir.

Diğer taraftan Osmanlı düşüncesinde görülen Ebû Hanîfe vurgusunu bu eserde de görmekteyiz. Ebû Hanîfe hakkındaki bir rivayete müstakil olarak yer veren müellif, burada Ebû Hanîfe'den uzun uzadıya bahseder.²²⁹ Ayrıca başka hadisleri şerh ederken de Ebû Hanîfe'ye gerek hayatından gerekse sözlerinden sıkça atıflarda bulunur.²³⁰

Ebû Hanîfe vurgusuyla birlikte görülebildiği kadarıyla verdiği fikhî hükümlerde de mezhebine bağlıdır. Mesela Osmanlı ulemâsı arasında ihtilafı bir konu olan satrancın

²²⁵ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 2/51; başındaki “İlerleyiniz” ifadesi olmaksızın Tirmizi, “Da‘vât”, 129.

²²⁶ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 110b-112b.

²²⁷ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 6b.

²²⁸ Karamânî, Konevî'nin eserindeki onuncu hadisin şerhini eserine ekleme-çıkarma yapmadan birebir almıştır. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 152b-153a. Krş. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi* trc. Abdullah Aydınli, s.93 Yirminci hadisin şerhinde Karamânî açıklamasını yaptıktan sonra hadisin medlûlunun zâhir olduğunu tevile gerek duymadığını belirtip bir tevil örneğine yer verir. İsim vermemesine rağmen karşılaştırma yapıldığında bu kısmın Konevî'den alındığı görülmektedir. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 99b. Otuz yedinci hadiste ise önce isim vermeksizin Konevî'nin şerhine yer verir. Ardından bu şerhe dair açıklamalar yapar. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 160a-162a.

²²⁹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 55a-61b. “Ahir zamanda Nu‘man b. Sabit adında, künyesi Ebû Hanîfe olan biri gelecek. Allah onunla dinini ve sünnetimi ihya edecektir.” İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/307.

²³⁰ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 53a, 62a, 64a, 65a, 71b, 90a, 154a.

helal mi haram mı olduğu meselesine “lehv” kapsamında giren müellif bu konuyu detaylı ele alır. Mezheplerin satranca bakışını genel olarak veren Karamânî, satrancın haramlığını savunurken esas aldığı hadisin Ebû Yusuf tarafından nakledilmesini -Ebû Yusuf’un hadisteki otoritesini delil göstererek- sıhhat göstergesi sayar.²³¹ Ayrıca bu bölümde diğer bölümlerden ayrı olarak rivayetler arasındaki “müsbit, nâfi’ye mukaddemdir”, “Bir konuda uyaran (hatar)ve mübah gören (ibâha) haberler birleşirse ihtiyat amacıyla uyaran rivayet tercih edilir” veya haberin esere öncelenmesi gibi tercih sebeplerini zikrederek takip ettiği usulü göstermiştir.²³²

Eserinde kelâmî tartışmalara da yer yer giren Karamânî, bazen bu tartışmalara kısaca değinmekte bazen de sayfalarca işlemektedir. Mesela eûzu besmele konusunu ele alırken fikhî tartışmalar dışında kelâmî tartışmalara da yer veren Karamânî, istiaze üzerinden ef’âl-teklif-irâde konularını uzunca ele almaktadır.²³³ “İnsanda kanın dolaştığı yerlerde şeytan dolaşır. Açlık ile onun yollarını daraltın”²³⁴ hadisine müstakil olarak yer veren Karamânî, bu hadisi açlık gibi metinde geçen konulara girmeden sadece şeytan ve cin üzerinden ele almakta ve onların özellikleri, görevleri ve ahiretteki durumları gibi farklı açılardan konuyu işlemektedir.²³⁵

Eserdeki hadisler şerh edilirken ilk hadislerde “kavlühû” tarzını kullanır ve seçtiği ifadelerin mefhumunu açıklar. Ancak bu tavrını devam ettirmeyip çoğunlukla metni tek tek ibareler üzerinden değil de mefhumu üzerinden ele alınmıştır. Böyle olduğu için de müellifin her hadisteki şerh metodu farklılık göstermektedir. Konu esas alındığı için duruma göre bazen konuyla ilgili farklı rivayetler sıralanmış, bazen ihtilaflar üzerinde durulmuş, bazen de ispat derdine düşülmeden sadece açıklama yapılmıştır. Bunlar yapılırken yer yer dil ve kelimenin köken bilgisine (iştikâk) dair açıklamalar, yer yer mantık ve cedel ilimlerine atıflar yapılmıştır. Şerh yaparken ara ara beyitlere de yer

²³¹ “Satranç oynayan mel’undur. Onu izleyen de domuz eti yemiş gibidir.” Ali el-Kârî, *el-Esrâru l-merfûa*, 343. Karamânî, Ebû Yusuf’un bu hadisi el-*Emâli fî marifeti’s-sahâbe* adlı eserinde “Ha” başlığında Habbe b. Müslim rivayetleri arasında zikrettiğini belirtir. Ebû Yusuf’a ait böyle bir eseri tespit edemedik. Bu eserin izini sürmek istediğimizde Kâtib Çelebi’nin mûsnedler arasında Ebû Yusuf’a ait bir mûsned zikrettiğini gördük. Ancak bu eser hakkında herhangi bir bilgi vermez. *Keşfü’z-zünun*, 2:1680.

²³² Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi’l-erbaîn*, 170b.

²³³ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi’l-erbaîn*, 34a-42a.

²³⁴ Hadisin ilk kısmı muttefekun aleyhtir. Buhârî, “Ahkam”, 21. Müslim, “Selam”, 23. Ancak hadisin ikinci kısmını sadece *İhyâ*’da bulabildik. 4:124.

²³⁵ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi’l-erbaîn*, 99a-106b.

vermektedir. İbareleri değil mefhumu esas aldığı için bazen hadiste geçmeyen bir konuyu ele aldığı da olmuştur.²³⁶

Eserde dönemin özelliklerine dair işaretler bulunmaktadır. Müellif kadılık konusunu ele alırken kendi dönemindeki kadıların çoğunluğunun “cahil ve zalim” olduklarını belirterek bir dönem eleştirisi yapmaktadır. Sünnet olmaktan bahseden yirmi sekizinci hadiste ise metinde hem erkek hem de kadınların sünnet olması zikredilmesine rağmen şârih, kadınlarla ilgili kısma dair hiçbir şey söylememiştir.²³⁷ Bu tutumun toplumda böyle bir uygulama olmamasından kaynaklanması muhtemeldir. Yirmi ikinci hadiste çekirge bahsini uzun tutması da döneminde çekirge istilası yaşanmasına bağlanılabilir.²³⁸

Cemâleddin İshak Karamânî, eserinde sık sık tıp ilmine atıfta bulunmaktadır. Tevekkül konusunu işlediği dördüncü hadiste tevekkül ile tedavi arasındaki ilişkiyi uzunca ele alan müellif, tıp ilminin önemine de yer vermektedir. Mesela âlimlerin peygamber varisleri olduğuna dair hadisi²³⁹ şerh ederken ilimlerin üstünlüğüne yer verdiği sırada tıp ilminin de zorluğunu ifade etmekte ve beden (ebdân) ilimleri olmasaydı -ki bununla tıp ilmi kastedilmekte- din (edyân) ilimlerinin olmayacağını nakletmektedir.²⁴⁰ Rüyaların farklılıklarını dört unsur (su, hava, ateş, toprak) ve dört tabiata (balgam, dem, safra, sevda) göre açıklaması²⁴¹ ve en son hadiste kalbin ilacından bahsederken gerçek bir ilaç tarifi veriyormuşçasına ibareler kullanması²⁴² onun tıp ilmiyle alakalı olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

²³⁶ Mesela “Nikahlanın, çoğalın. Ben kıyamet günü” hadisini ele alırken sadece livata konusuna yer verilmiştir. Bk. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 126b-135a. “İlerleyiniz. Müferridler öne geçti. ‘Müferridler kimdir, Yâ Rasulallah!’ denildiğinde dedi ki: Seherlerde Allah’ı zikredenler” hadisinde metni esas almadan tarikat ehline dair tasavvufî konulara yer vermiştir. Bk. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 110b-112b.

²³⁷ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 139b-145a.

²³⁸ 16. yy. sonlarında yani Karamânî’nin vefatından sonra Üsküdar’da yaşanan bir çekirge istilası için bk. Feridun Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, 244. XIV. yy Anadolu’sunda da çekirge istilasının yaşandığını görmek için bk. Alpaslan Demir, “Osmanlı Devleti’nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem* /67 (Aralık, 2014): 36-37. Karamânî’nin yaşadığı dönemde yaşanan bir çekirge istilasına dair bir bilgi bulamadık. Ancak onun hayatından önce ve sonra bu sıkıntıların yaşanması, o dönemlerde bu bölgelerin çekirge istilası ile mücadele ettiğini göstermektedir.

²³⁹ “Âlimler peygamberlerin vârisleridir.” Hadis, metindekinden farklı lafızlarla şu kaynaklarda geçmektedir: Tirmizî, “İlim”, 19; Ebû Dâvud, “İlim”, 1.

²⁴⁰ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 54a.

²⁴¹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 88a-b.

²⁴² Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi 'l-erbaîn*, 173b.

1.4. Muhammed Şah Dabbe Çelebi (ö. 939/1533)

Döneminin önemli isimlerinden dedesi Hacı Hasanzâde'ye nispetle de tanınan Muhammed Şah, ulemâ bir aileye mensuptur. Dabbe Çelebi olarak da bilinen müellifimiz başta babası olmak üzere dönemin ulemâsından ilim almıştır. Kendisi de Osmanlı'nın önemli şehirlerinden Edirne, Bursa ve İstanbul'da farklı medreselerde hocalık yapmıştır.²⁴³ Muhammed Şah'ın aklî ve şer'î pek çok alanda bilgi sahibi olduğu ifade edilmektedir.²⁴⁴ Eserlerinin pek çoğunu temize çekemediği belirtilen müellifin, hadis ilmine dair aşağıda ele alınan tek bir eseri bulunmaktadır.²⁴⁵

1.4.1. Şerhun ala Sülâsiyyâtî'l-Buhârî²⁴⁶

Eser, Sahîh-i Buhârî'den derlenen belli bir özellikteki hadisleri ihtiva etmektedir. Söz konusu özellik kitabın isminden de anlaşılacağı üzere Buhârî'in sülâsiyyâtı yani Buhârî ile Hz. Peygamber (sav) arasında üç ravî bulunan rivayetlerdir. Buhârî'nin mezkûr eserinde yirmi iki adet bulunan bu rivayetler onun en âlî isnadları olmaları nedeniyle önemlidir.²⁴⁷

“Latif bir şerh” olarak tanımlanan eserde besmele, kısa bir hamdele ve salvelenin hemen ardından hadislerin şerhine geçilmektedir.²⁴⁸ Eserde mukaddime ve hâtıme bulunmamakta, eserin müellife aidiyeti zahriyede yer alan “Hacı Hasanzade torunu Muhammed Şaha ait Şerhu Sülâsiyyât-ı Buhârî” ifadesinden anlaşılmaktadır.²⁴⁹ Mukaddimede verilmesi beklenen esere dair özellikler ise ilk hadisin metni zikredildikten sonra şerhe geçilmeden verilmektedir. Burada sülâsiyyât tanımını ve önemini açıklayan müellif, bu hadisleri şerh ederken râvilerin isimlerinin tashihini; lafız, lügat ve ahkâmın ise ta'yinini yapacağını söylemektedir.²⁵⁰ Ayrıca bunları açıklarken açık bir şekilde

²⁴³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 608.

²⁴⁴ Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 390.

²⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 388.

²⁴⁶ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâtî Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 74), 1a-125a.

²⁴⁷ Buhârî'nin sülâsiyyâtı hakkında yapılan farklı çalışmalar için bk. Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2001 23/158.

²⁴⁸ Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 391. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya – Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 522

²⁴⁹ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâtî Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 74), 1a-125a.

²⁵⁰ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâtî Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 1a-1b.

talebelere seslenmektedir.²⁵¹ Bu durum onun pek çok medresede hocalık yapan biri olarak eseri, öğrencilere hitaben yazdığını ihsas etmektedir.

Muhammed Şah, eserinde sülâsî hadislerin Sahîh-i Buhârî'deki “kitâb” ve “bâb” isimlerini ve isnadının tamamını vermekte ardından “Rahmete muhtaç hakir der ki” veya “zaîf der ki” diyerek şerhe geçmektedir.

Müellif her hadisin şerhinde ilk olarak başta da belirttiği gibi râvilerin tashihini ele almaktadır. İsnadda geçen ibarenin isim mi nisbe mi olduğu, nasıl okunacağı gibi özelliklerin yanı sıra râvilerin özelliklerinden de bahseder. Mesela Buhârî'nin kendisinden hadis aldığı râvi hakkında aralarındaki hoca-talebe ilişkisine değinirken,²⁵² sahâbî râvi hakkında peygamberden kaç hadis naklettiği, Buhârî'nin o sahâbîden kaç hadis yazdığı gibi bilgilere yer vermektedir.²⁵³ Ayrıca sahâbî râvi hakkındaki anlatılar ve vefat tarihleri de verilen bilgiler arasındadır. Önceden zikri geçen râvilere mükerreren yer verilmeyip ilk defa bahsi geçen râviler hakkında bilgiler verilmektedir. Bu nedenle râviler hakkındaki bilgiler ilk hadislerde daha fazla yer kaplamaktadır.

Müellif metnin lafızlarını şerh ederken tüm kelimeleri değil de “kavluhû” diyerek seçtiklerini ele almaktadır. Kelimelerin harekeleri, kökleri, anlamları gibi farklı özelliklerine değinen müellif; kelimelere bu kadar yer vermesine rağmen Cevherî'ye sadece birkaç yerde atıf yapmaktadır.²⁵⁴ Kelime bilgisi yanında bazen cümle yapısına da değinen müellif, bazen sadece “kâde” veya “hatta” kelimesinin anlama etkisi üzerinden hadisi kısaca şerh edip başka konulara girmediği olmuştur.²⁵⁵

İsnadları tam zikretmesi ve râvilere önem vermesi yönüyle dikkat çeken eserde, hadis usulüne dair atıflar yok denecek kadar azdır. Mesela ilk hadiste peygambere yalan isnadını ele alan müellif fıkıh usulünde de işlenen yalan söyleyenin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunu tartışmakla birlikte bu hadisin mütevâtir oluşuna hiç işaret etmez.²⁵⁶ Sadece aynı hadisin şerhinde “yekûlu” lafzının derece bakımından “semitu” ile aynı olduğunu ifade ederek hadis usulündeki rivayet lafızlarına değinmektedir.²⁵⁷

²⁵¹ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 1a.

²⁵² Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 3a.

²⁵³ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 5a.

²⁵⁴ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 6b, 26b, 62a.

²⁵⁵ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 15b-16a; 63b-64a.

²⁵⁶ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 9b-13a.

²⁵⁷ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 6b.

Bununla birlikte müellif Müslim'e hiç atıf yapmamasına karşın Ebû Dâvûd'un Sünen'ine iki yerde atıf yapmakta hatta Ebû Dâvûd'un işaret ettiği bir hadisin "muzdarib, muhtelefü'l-isnâd" olduğunu belirtmektedir.²⁵⁸

Muhammed Şah, şerh sırasında dil bilgileri dışında en çok fıkha dair bilgiler vermektedir. Bu bilgiler bazen mezhep farklılıklarına değinerek yapıldığı gibi bazen de mezheplere değinilmeden verilmektedir. Mesela nafil oruçlarda niyet, âşûra orucunun önceden farz mı müstehap mı olduğu, borçlu olarak ölene kefil olmak, havâle-kefâle, kısas gibi fikhî konuları ele alan müellif, bu konulardaki ihtilaflara kısaca yer vermekle birlikte çok da detaylı tartışmalara girmemektedir. Keza "dersen-derim" şeklindeki açıklamalar eserde fazla kullanılmamıştır. Muhammed Şah, şerh sırasında fûru fıkıh yanında fıkıh usulü konularına da temas etmektedir. On sekizinci hadisin şerhinde müellif önce kısaca nesh konusuna sonra da ikazdan (hatar) sonra gelen emrin farz mı ibâha mı bildirdiği konusuna detaylıca yer vermektedir.

En uzun şerh on dokuzuncu hadis hakkındadır. Kelime açıklamaları ve değindiği bazı kısa konuların ardından şiir bahsini uzunca ele almaktadır. Şiir bahsine geçtiği kısmın baş tarafı risâlede eksiktir.²⁵⁹ Muhtemelen şerhe konu olan hadiste Hayber'de şehit olan Âmir adındaki sahâbînin söylediği beyitler nedeniyle böyle bir konu ele alınmıştır. Ancak hadisin baş kısmı da eksik olduğu için burada o beyitlere yer verilip verilmediğini bilemiyoruz.

Burada müellif şiir hakkındaki olumsuz eleştirilere uzunca bir cevap vermektedir. Şiir-hakikat bağlantısı üzerinde farklı açılardan bakan müellif mantık ilmi ile de alaka kurarak burada beş sanat hakkında açıklamalar yapmaktadır.²⁶⁰ Ancak müellif mantık ilmine dair açıklamalarla yetinmeyip Kur'an, peygamberin şair olmaması gibi konulara da değinmekte ve konuyu geniş bir şekilde ele almaktadır. Onun bu konuyu farklı açılardan genişçe ele alması ve savunması toplumda -veya ilmî çevrelerde- şiire hoş bakmayan bir kesimin olduğuna işaret sayılabilir. Zirâ o, kaynaklarda şiir konusunda becerikli biri olarak tanımlanmaktadır.²⁶¹

²⁵⁸ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 22a, 28a.

²⁵⁹ Buradaki eksiklik hem sayfalar arasındaki mana uyumsuzluğundan hem de ta'kibat uyumsuzluğundan anlaşılmaktadır. Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 94b.

²⁶⁰ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 90a.

²⁶¹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 610; Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 390.

Müellif bunlar dışında şerhlerinde insanın dış yapısı ve yaş özellikleri gibi tıp ile alakalı bilgiler vermenin yanı sıra hadislerin bağlamını anlaşılır kılacak siyer bilgilerine de yer vermektedir.²⁶² Bu farklı çerçevelere rağmen eserde kelim, tasavvuf ve felsefe ile alakalı bilgiler bulunmamaktadır.

Muhammed Şah'ın eserinde kullandığı kaynaklar, hakkında yapılan çalışmalarda zikredilmektedir.²⁶³ Ancak şuna dikkat çekmek gerekir ki Muhammed Şah'ın eserinde bir isim zikretmesi o eseri bizzat gördüğü anlamına gelmemektedir. Zira karşılaştırma yapıldığında şerhin bazı yerlerinin Kirmânî ve Nevevî'nin şerhlerinden birebir alındığı görülmektedir. Hatta üçüncü hadisin şerhi Kirmânî'nin ifadeleri ile tamamen aynıdır.

1.5. İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534)

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman olan müellif, Fatih devrinin ümerâsı arasında yer alan dedesi Kemal Paşa'ya nispet edilerek İbn Kemal veya Kemalpaşazâde künyeleriyle anılmaktadır. Babası Süleyman Çelebi ise dönemin kumandanlarından biridir. Annesi de Fatih dönemi kazaskerlerinden Küpeliolu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır. Hayatının ilk aşamalarında baba tarafının askerî yönünü devam ettiren İbn Kemal, sadrazam meclisinde dönemin önemli âlimlerinden Molla Lütfi'ye (ö.900/1495) gösterilen hürmeti görerek ilme yönelmeyi tercih etmiştir.²⁶⁴

Edirne'deki Taşlık (Ali Bey) Medresesi ile başladığı müderrislik hayatına aralarında Edirne dârülhadisi ve İstanbul'daki Sahn-ı Seman medreselerinin de bulunduğu pek çok medresede hocalık ile devam eden İbn Kemal; daha sonra kadı, kazasker ve şeyhülislâm mertebesinde hizmet vermiştir. H. 932 yılında şeyhülislâm olan İbn Kemal, vefat ettiği h. 940 yılına kadar şeyhülislâm görevini ifa etmiştir.

İbn Kemal ilmî seviyesi nedeniyle pek çok teveccühe mazhar olmuştur. O, kazasker iken sefer sırasında padişah Yavuz Sultan Selim'in kaftanına yanlışlıkla çamur sıçratıp “Bir âlimin atının ayağından sıçrayan çamur benim için şereftir. Öldüğüm zaman bu kaftanı

²⁶² Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 49b-51b; 118a-125a.

²⁶³ Selahattin Yıldırım, Anadolu Muhaddisleri, Muhammet Divani, *Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesiri'nin “Şerhun alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî” İsimli Eserinin İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76-78.

²⁶⁴ Taşkoprîzâde, *Şakâik*, 598.

böylece sandukamın üstüne koysunlar” iltifatına mazhar olmuştur.²⁶⁵ İbn Kemal, Osmanlı 16. yüzyılında yaşanan Molla Kabız hadisesinde önemli bir rol oynamıştır. İran asıllı olup İstanbul’da ulemâ arasına katılmış, Müslüman biri olan Molla Kabız, Hz. İsa’nın Hz. Muhammed’den (sav) daha üstün olduğunu savunmaktadır. Onun bu söylemi saraya kadar ulaşınca Divan’a davet edilerek karşısına da onu nakzedecek kişiler çağrılmıştı. Ancak ilk görüşmede Molla Kabız üstün gelince Kanûnî Sultan Süleyman’ın katıldığı ikinci görüşmede karşısına İbn Kemal çıkartılmış ve İbn Kemal de onu ilzam etmiştir.²⁶⁶ İlmî seviyesi nedeniyle pek çok övgüye mazhar olan İbn Kemal, Sa’deddin Teftazânî (ö. 793/1389) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ile mukayese edilip onlara tercih edilmiştir.²⁶⁷ Meşhur hadis âlimi Suyûtî (ö. 911/1505) ile de mukayese edilen İbn Kemal, dirâyet açısından ondan üstün görülmele birlikte hadis ilimleri bakımından Suyûtî daha üstün kabul edilmiştir.²⁶⁸ İbn Kemal, ilmî seviyesi nedeniyle “Müftî’s-sekaleyn”²⁶⁹ ve “Anadolu’nun İbn Sînâ’sı” olarak da anılmıştır.²⁷⁰

İbn Kemal’in hadis birikimine baktığımız zaman onun Yavuz Sultan Selim ile Mısır’a gittiği sırada bölgenin ulemâsından hadis icâzeti aldığı görülmektedir.²⁷¹ Ayrıca Suyûtî ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi hadisçilerden ders alan Bahşî Halife’ye (ö. 930/1523) talebelik yapıp ondan hadis okumuştur.²⁷² Ancak belki de dönemin Osmanlı coğrafyasındaki ilmî temâyül gereği rivayete pek önem vermediği görülmektedir. Zira aşağıda ele alınan eserlerde de görüleceği üzere o, isnatlara pek önem vermemiş asıl dikkatini metni anlamaya yöneltmiştir.²⁷³

²⁶⁵ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238-240; Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 167.

²⁶⁶ İlyas Üzüm, “Mollo Kâbız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/254-255.

²⁶⁷ Sehi Bey, Heşt-Bihişt, 57. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56165,hest-bihistpdf.pdf?0&_tag1=03EE5380B678F1063BF0A9ED54D2FA0DD771F0E5&crefer=C511C14A542C7599AA91880CFCFCB42ADF689541E9500D2BC9CCEAE27FCC4BB1 (Erişim Tarihi: 26.05.2021)

²⁶⁸ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, (Kahire: Dâru’l-kütübil-islâmî, ty), 22; Takiyyüddin Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, 1/107; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 636.

²⁶⁹ Mecdi, *Hadâik*, 382.

²⁷⁰ İbn Kemal hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemâl Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 1981); Seyit Bahçivan, İbn Kemâlbaşâ ve Ârâuhu’l-‘Itikâdiyye, Mekke Ummu’l-Qurâ Üniversitesi, Doktora Tezi 1993. İbn Kemal hakkında Arap dünyasında yapılan araştırmalar için bk. Seyit Bahçivan, “Şeyhülislam İbn Kemal Paşa’nın Vasiyetnamesi”, *Marife* (Güz 2001), 211-212.

²⁷¹ Altuntaş, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, 66.

²⁷² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/239,

²⁷³ İbn Kemal bu konudaki duruşunu birinci kırk hadisinin mukaddimesinde hadisin sıhhati için isnad yerine metnin anlaşılabilirliğini koyarak açıkça göstermektedir.

Dinî ilimlerin her alanında ayrıca tarih ve şiirde yetkinliği bulunan İbn Kemal'in Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde ele aldığı eserlerinin sayısı iki yüzü geçmektedir.²⁷⁴ İrili ufaklı farklı hacimlerdeki bu eserlerden bazıları çokça teveccühe mazhar olup pek çok defa istinsah edilmişken bazıları da tek nüsha olarak günümüze ulaşmıştır. İbn Kemal'e nispet edilmesine rağmen henüz kütüphanelerde tespit edilemeyen eserler de vardır.

İbn Kemal'in hadis ilmine dair aşağıda ele alınan eserleri dışında hadis usulüne dair bir risâlesi²⁷⁵ ve manzum yüz hadis tercümesi bulunmaktadır.²⁷⁶ Kâtib Çelebi İbn Kemal'e ait mükerrer olarak tanımladığı bir Meşâriku'l-envâr şerhinden bahseder ve eserin meşhur olmadığını belirtir.²⁷⁷ Ayrıca Kâtib Çelebi, İbn Kemal'e ait bir Mesâbîhu's-sünne şerhini de zikreder ancak herhangi bir bilgi vermez. Bu iki eserin günümüzde varlığı henüz tespit edilememiştir.²⁷⁸ Bunların dışında İbn Kemal'e nispet edilen bir Riyâzu's-sâlihîn şerhi bulunmaktadır. El-Fevâidü'l-mütra'atü'l-hiyâz fî şerhi kitâbi'r-Riyâz adlı eser Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde bulunan tek yazma nüshaya binâen 2014 yılında neşredilmiştir. İbn Kemal'in aşağıda yer alacak hadise dair eserleri küçük veya orta hacimli iken 479 varaklık bu şerhin neşredilmiş hali 7 cilttir. İbn Kemal gibi dikkatleri üzerine çekmiş bir âlimin Riyâzu's-sâlihîn gibi çokça revaçta olan bir esere yazmış olacağı böylesine hacimli bir eserin bilinmiyor olması pek muhtemel değildir. Ayrıca eser hızlı bir şekilde incelendiğinde İbn Kemal'de görmeye alışık olduğumuz dirâyetten ziyade rivayete yönelik bir şerh olduğu görülmektedir. Zira eserin mukaddimesinde müellif metod olarak tefsir, hadis şerhi ve akaid kitaplarından derleme yapacağını belirtmekte ve eserler için rumuzlar tayin etmektedir. Şerh sırasında buna uygun şekilde alıntılar yapar müellif İbn Kemal'de görmeye alışık olduğumuz tenkit metodunu kullanmıyor gözükmektedir. Eserin müellife aidiyetini netleştirmek için daha detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Biz şimdilik aidiyetine ihtimal vermediğimiz

²⁷⁴ İbn Kemal'in eser sayısını Nihal Atsız 209, Şâmil Öçal 237, Seyit Bahçivan ise 360'tan fazla olarak vermektedir.

²⁷⁵ Salih Özer, "Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi", *Dinî Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık, 2006), 203.

²⁷⁶ Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 169.

²⁷⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1689.

²⁷⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1699.

için esere müstakil olarak yer vermemekteyiz.²⁷⁹ Ancak muhakkik, eserin İbn Kemal'e aidiyeti ile ilgili şunları delil göstermektedir:

- Nüshanın sonunda eserin mukabele edilen aslında “Müellifi (İbn) Kemal Paşa yazmıştır. Allah onun günahlarını bağışlasın” ibaresi bulunmaktadır.
- Kitabın kapağında eserin telifinin h. 936 yılında bittiği yazmaktadır ki bu İbn Kemal'in vefatında dört sene öncedir.²⁸⁰
- Kitabın içinde Nâsiruddin Muhammed b. Ebî Bekr Abdullah b. Muhammed ve Ebu'l-feth el-Merâğî (ö. 894) hakkında “şeyhim” denilmesidir. Fakat biz zikredilen isimler ile İbn Kemal arasında hoca-talebe ilişkisine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

İbn Kemal'e ait birden fazla kırk hadis bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi kırk hadisten oluşur. Diğer kırk hadisler ise daha az sayıda hadisten oluşmaktadır.²⁸¹ Bu tür eserlerin kırktan daha az veya fazla hadis ihtiva etmesi onların kırk hadisten sayılmasına mâni olmadığından onları muhtevî oldukları hadis sayısı ile değil “kırk hadis” ismiyle andık.²⁸² Kırk hadislerin sıralamasında ise esas aldığımız nüshadaki sıralamaya uyduk.²⁸³ Müellifimizin diğer eserleri tek hadis şerhi kabilindedir. Bunlar arasında müellifin “İzâ tehayyertüm fi'l-umûr fe'steinû min ehli'l-kubûr” adlı risâlesine de belki müstakil olarak yer verilebilirdi. Ancak risâle her ne kadar önemine binâen pek çok defa müstakil olarak istinsah edilmiş olsa da aslında ikinci kırk hadis şerhinde yer aldığı için ayrıca yer vermeyi uygun görmedik.

²⁷⁹ Eserin müellife aidiyetine dair benzer bir şüphe için bk. Celil Altuntaş, Osmanlı'da İlm-i Hadis, 344-345; M. Celil Altuntaş, “Riyâzu's-sâlihîn'in Sonraki Literatüre Etkisi Bağlamında Osmanlı'da ve Yakın Dönemde Nevevî Okuryazarlığı”, *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İsam Yayınları, 2022), 736-739.

²⁸⁰ İlgili yerde tarih açık bir şekilde verilmemektedir. Ancak muhakkik buradaki ifadede 9 Sefer 936 Cuma gününün çıktığını belirtmektedir. Kemalpaşazâde, *el-Fevâidü'l-mütraatu'l-hiyâz fi şerhi kitabi'r-riyâz*, Muhakkikin önsözü, 1/76. Ancak İsmail Hakkı Bursevî *Makâlât'*ında İbn Kemal'in -ismini vermediği- bir eserinde geçtiğini belirttiği aynı tarihlendirmeyi h. 926 olarak tarihlendirmiştir. Es'ad Coşan da (ö.2001) aynı tarihlendirmeyi h. 926 olarak hesaplamaktadır. Es'ad Coşan, “Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları”, *AÜF İslâm İlimleri Fakültesi Dergisi* 2(1975), s.61.

²⁸¹ Bu sayısal eksikliğin neyden kaynaklandığına dair şimdilik bir yorumumuz yok. Ancak bu sayısal farklılığın fizikî kayıpla alakalı olduğuna dair bir yorum için bk. Fahreddin Yıldız, “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013), 424.

²⁸² Bu tür eserlerin kırktan az veya fazla hadis ihtiva etmesi onların “Kırk Hadis” çerçevesinde ele alınmasına mâni kabul edilmemektedir. Bk. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/468.

²⁸³ İbn Kemal Paşa, *el-Erbeîniyyât*, thk. Mahir Edib Habuş (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2016).

1.5.1. Kırk Hadis

Mukaddimesi bulunan tek kırk hadis olduğu için ilk sırada ele aldığımız bu eser, “Selam, kelimadan öncedir.”²⁸⁴ hadisi ile başlamaktadır. Eserin telif tarihi 19 Şaban 933/ 21 Mayıs 1527’dir.²⁸⁵ İbn Kemal’in Şaban 932/Mayıs 1526’da şeyhülislâmîliğe başladığı dikkate alındığında bu eseri şeyhülislâm iken yazdığı anlaşılmaktadır. İbn Kemal’e aidiyetine dair herhangi bir şüphe bulunmayan eserin, kütüphanelerde çok sayıda el yazma nüshası²⁸⁶ bulunmasının yanı sıra birkaç matbu hali de mevcuttur.²⁸⁷ Esere gösterilen bu teveccüh tercüme faaliyeti olarak da kendini göstermiştir. Nitekim İbn Kemal ile aynı asırda yaşayan Aşık Çelebi (ö.979-1572), İbn Kemal’in iki kırk hadisinden derlediği hadisleri ve şerhlerini genişletilmiş bir şekilde Türkçe’ye tercüme etmiştir.²⁸⁸

Eserin baş kısmında yer alan kısa mukaddimede İbn Kemal’in eseri yazış amacı ve eserine aldığı hadislerin özelliklerini kısaca bulabilmekteyiz. Eseri yazış amacının “Kim kırk hadis ezberlerse...” hadisindeki müjdelere ulaşmak olduğunu belirten İbn Kemal, bu rivayeti hem Hz. Ali hem Hz. Ebu’d-Derdâ’dan rivayet farklılıklarına işaret ederek vermektedir.²⁸⁹

İbn Kemal’in bu kırk hadisinde dikkat çeken yön eserine aldığı hadislerin sıhhatine dair zikrettiği kıstaslardır. İbn Kemal eserinde ele aldığı hadislerin özelliklerini belirtirken onların manasında, isnadlarının sıhhatine dair açık delil bulunduğunu söyler. Hadisin manasının sıhhat göstergesi olarak da bir meselede ictihada dayanak olması, bir delille irtibatı bulunması veya kendisinden bir hüküm çıkartılmasını saymaktadır. Zira ona göre dirâyet açısından sabit olanın rivayet açısından sabit olması lazım değildir. Şüphesiz bu bakış açısı hadis usulünden ziyade fıkıh merkezli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak yine de İbn Kemal bu görüşünü desteklemek için başka bir hadis kullanır: “Benden hakka

²⁸⁴ Tirmizî, “İsti’zân”, 11.

²⁸⁵ Nihal Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu’nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966), 91.

²⁸⁶ Atsız, bu eserin 59 nüshasını tek tek belirtmektedir. Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu’nun Eserleri”, 92.

²⁸⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Resâilü İbn Kemal I*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 41-60. Muhittin Uysal, Erba’u Erba’inât ve Şürühuhâ -İbn Kemal ve Dört Demet Kırk Hadis Şerhi, (Konya: Aybil Yayınları, 2013). İbn Kemal Paşa, *el-Erbeiniyyât*, thk. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: Dâru’l-lübâb, 2016), 29-66.

²⁸⁸ İbn Kemal, *Hadis-i Erba’in Tercümesi*, trc. Aşık Netâî (İstanbul: Cemaleddin Efendi Matbaası, 1316), 1-57. (<http://isamveri.org/pdf/risâleosm/RE13155.pdf>); Günümüzde yapılan bir tercüme için bkz. Muammer Bayraktutar, *Şeyhu’l-İslâm İbn Kemal’in Hadis Yorumları* (Ankara: İlâhiyât, 2016), 23-62.

²⁸⁹ Osmanlı müelliflerinden benzer amaçla kırk hadis derleyenler için bkz. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları I* (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000), 20-22.

muvafık bir hadis nakledilirse söylememiş olsam bile onu tasdik edip alın.”²⁹⁰ İbn Kemal bu hadisi Dârekutnî ve başkalarının Ebû Hureyre’den merfû olarak naklettiklerini belirtmektedir. Ancak bu hadis de hadis ilmi kriterlerine göre sahih sayılmamaktadır.²⁹¹ İbn Kemal, hadisleri hangi konuda seçtiğini mukaddimede belirtmemekte sadece “lafzı zâhir ve fasih” hadisleri ele aldığını söylemektedir. Hadisler muhteva bakımından tetkik edildiğinde bunların fikhî meseleleri ihtiva ettiği görülmektedir. İbn Kemal, hadis şerhinde meseleleri genellikle Hanefî fikhî çerçevesinde ele almış ve diğer mezheplerin görüşlerine çok az değinmiştir. Bunun yanı sıra eserdeki hadisler arasında fıkıhla ilgili yönüne hiç değinilmeden sadece metni anlamaya yönelik bilgilerin verildiği olmuştur. Mesela on üçüncü sırada ele alınan “Kurbanlarınızı büyük olanlarından seçiniz. Zira onlar sıratıta sizin bineklerinizdir”²⁹² hadisinde İbn Kemal, kaynak olarak bir fıkıh kitabını göstermesine rağmen şerhinde fikhî konulara girmemekte metinde geçen kelimelerin anlamlarını sözlüklerden kaynak göstererek açıklamakla yetinmektedir.²⁹³ İbn Kemal genellikle hadislerin manasını detaylı olarak ele almamış, metindeki kelimelerin her birini tek tek açıklamayıp bazı hususlara değinmekle iktifa etmiştir. Mesela on ikinci sırada ele aldığı “Üç şey orucu bozmaz: Kusmak, hacamat ve ihtilam”²⁹⁴ hadisini şerh ederken diğer iki unsura değinmeksizin sadece kusma konusunu ele alır ve bu konu hakkındaki mezhep içi tartışmalara yer verir.²⁹⁵ İbn Kemal fikhî tartışmalara girmeyip sadece metnin anlamını verdiği şerhlerde de tüm kelimeleri tek tek detaylı olarak incelemeyip gerekli gördüğü kelimelerin açıklamalarını kısaca vermektedir. Mesela yirmi birinci sırada yer alan “Asîf (köle) ve esîfi (yaşlılar) öldürmeyiniz”²⁹⁶

²⁹⁰ Ebu'l-Hayr Şemseddin Sehavî, *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 83. Hadis bu lafızlarla Sehavî'nin eserinde geçmektedir. Sehavî'nin kaynak olarak işaret ettiği Dârekutnî'nin *el-Efrâd*'ı günümüze eksik gelmiştir. Günümüze gelen kısımlarda bu hadise rastlayamadık. Ukaylî'nin *ed-Duafâ*'sında ise birebir bu lafızla bulunmayıp aynı manaya gelen benzer ifadelerle yer almaktadır. Ebû Câfer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr* thk. Abdülmu'tî Emin Kalaci (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.), 1/32-33. https://archive.org/details/WAQ5705/01_5705/mode/2up.

²⁹¹ Sehavî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 83.

²⁹² Hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Hadisin zayıf olduğuna dair bilgi için bkz. Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İmindeki Yeri -Kırk Hadisler Örneği-* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 35-36.

²⁹³ İbn Kemal, *Erbeiniyyât*, 42-43.

²⁹⁴ Tirmizî, “Savm”, 24.

²⁹⁵ İbn Kemal, *Erbeiniyyât*, 40-41.

²⁹⁶ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, 1/48; 3/237.

hadisindeki asîf ve esîf kelimelerinin anlamını alıntılama ile yetinmektedir.²⁹⁷ İster fikhî açıdan isterse mana yönüyle ele alsın İbn Kemal'in şerhleri genelde kısa olup nadir olarak birkaç sayfa tutan açıklamalar bulunmaktadır.

İbn Kemal şerh sırasında genellikle fikhî açıklamalar ve metnin anlamı ile ilgili bilgiler verirken nadir de olsa muhtevayı örneklendirerek izah etmektedir. Meselâ “Günün erken vaktinde kazanç ve başarı vardır”²⁹⁸ hadisinde kelimelerin anlamına yer verildikten sonra erken vakit ile ilim arasındaki ilişkiye dair alıntılara yer verilmektedir.²⁹⁹ Yine “Süt emmek, insanın tabiatını değiştirir”³⁰⁰ hadisinin şerhinde Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin (ö. 438/1047) oğlunu başkasının emzirdiğini görünce kusturması olayı anlatılmaktadır.³⁰¹ İbn Kemal'in filozof Eflâtun'un (M.Ö. 427-347) “Büyüklerin yanına girdiğinde selamı ve sözü kısalt, yanlarında az dur” sözüne de şerhinde yer verdiği görülmektedir.³⁰²

Eserde seçilen hadislerin bazılarının kaynağı verilirken bazılarında hiç değinilmemektedir. Dikkat çekici olan ise İbn Kemal'in kaynak olarak zikrettiği eserler arasında Tirmizî ve Buhârî gibi hadis kitapları bulunmakla birlikte bunlar dışında fıkıh ve lügat kitaplarını da hadis kaynağı olarak verdiği görülmektedir. Meselâ el-Hidâye,³⁰³ Şerhu's-Siyeri'l-kebîr,³⁰⁴ el-Mebsût³⁰⁵ gibi fıkıh eserleri yanında el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs³⁰⁶ ve Esâsu'l-belâġa³⁰⁷ gibi lügat kitapları bu eserde hadis kaynağı olarak kullanılmıştır. Şerh sırasında kullanılan kaynaklara bakıldığında da yoğunlukla fıkıh ve lügat kitaplarına atıf yapıldığı görülmektedir. Eserde kendisine en çok atıf yapılan eserler Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) Hanefî fıkıh kitaplarında geçen garîb kelimeleri açıkladığı el-Muġrib'i, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) Mücmel'i ve Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) es-Sıhah'ıdır.

²⁹⁷ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 47.

²⁹⁸ Hadis kitaplarında bu lafızla bir hadis bulunamamıştır. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-kebîr*, 65.

²⁹⁹ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 49-51.

³⁰⁰ Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 35-39.

³⁰¹ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 61.

³⁰² İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 31.

³⁰³ Burhâneddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dair eseridir.

³⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin talebesi Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) devletler hukukuna dair yazdığı esere Hanefî fakîhi Şemsü'l-eimme Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) yazdığı şerhtir.

³⁰⁵ Hanefî fakîhi Hahezâde'nin (ö. 483/1090) eseridir. Bu isimde başka bir kitap bulunmakla birlikte İbn Kemal müellifin ismini açıkça zikretmektedir.

³⁰⁶ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hadislerdeki nâdir kelimeleri ele aldığı eseridir.

³⁰⁷ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Arapça mecazlar sözlüğüdür.

İbn Kemal'in burada seçtiği hadisleri hadis kitaplarından ziyade fıkıh ve lügat kitaplarından kaynak göstermesi onun hadis kitaplarını pek gözetmediğini düşündürmemelidir. Zira kadının avret olduğuna dair hadisi³⁰⁸ ele alırken Hanefî fıkıh kitabı olan el-Hidâye'de ve diğer fıkıh kitaplarında yer alan bir ziyadenin (mestûretün ifadesinin) hadis kitaplarında bulunmadığına işaret etmekte ve “Bu konuda sâbit olan naklettiğimiz bu hadistir. Tirmizî bu hadisi Kitâbu'r-radâ'a'da İbn Mes'ûd'a dayandırarak zikreder.” demektedir.³⁰⁹ Bu duruş İbn Kemal'in hadis kitaplarını göz ardı etmeden fıkıh kitaplarını esas aldığı göstermesi açısından önemlidir. Tabii burada kendi görüşünü desteklediği için hadisi kullanma ihtimali de söz konusu olabilir.

İbn Kemal bu eserinde hadis ilmi ile alakalı bilgilere çok az yer vermektedir. Eserde hadislerin isnad bilgisi verilmeyip, sahâbî râvisi ise nadiren zikredilmektedir. İbn Kemal yer yer rivayet farklılıklarına, hadisin sebab-i vürûduna, şahidlerine ve ihtilafına dair malumat sunmaktadır. Meselâ “Şaban ayı bittiğinde Ramazan orucundan başka oruç yoktur”³¹⁰ hadisinin Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'de geçen halini de veren İbn Kemal, İbn Hibbân'ın bu hadisi sahih kabul ettiğini belirtir. Ardından da Taberânî, Beyhakî ve Dârekutnî'nin eserlerinde hadisin şâhidleri olduğunu belirtir. Burada şunu belirtmek gerekir ki İbn Kemal'in zikrettiği kaynaklara bakıldığı zaman mezkûr rivayet birebir bulunamamıştır.³¹¹ Bu durum İbn Kemal'in elinde olan nüsha ile bizlere ulaşan nüshaların farklılığından kaynaklanabileceği gibi İbn Kemal'in bu bilgileri direkt onlardan değil de başkaları aracılığıyla alma ihtimalinden de kaynaklanmış olabilir.

Hadislerin sıhhat göstergesini mukaddimede zikreden İbn Kemal'in kıstasına göre eserindeki tüm hadisleri zımnen sahih kabul ettiği düşünülmektedir. Ancak yapılan çalışmalarda eserdeki hadislerin çoğunluğunun hadis ilmi açısından sahih olmadığı görülmektedir.³¹² Bu durum İbn Kemal'in hadislerin sıhhati konusunda hadis ilmini tek başına temel almadığını göstermektedir.

³⁰⁸ “Kadın avrettir.” Tirmîzî, “Radâ”,18.

³⁰⁹ İbn Kemal, *Erbe'niyyât*, 63.

³¹⁰ Hadisin metninin aynı kaynaklarda bulamadık. “حتى” lafzı yerine “الا” lafzıyla bk. Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 3/259 veya 2/308.

³¹¹ Rivâyetin ayrıntılı bilgisi için bk. Muammer Bayraktutar, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Hadis Yorumları*, 34 (41 nolu dipnot).

³¹² Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri -Kırk Hadisler Örneği-* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 29-50.

Hadisleri şerh ederken hadislere ve fıkıh imamlarının görüşlerine bolca yer veren İbn Kemal, az da olsa ayet, ulemâdan nakiller ve şiir de kullanmaktadır. Ulemâdan nakle şu örnek verilebilir: İbn Kemal gündüzün erken saatlerinin bereketinden bahsederken Hz. Peygamber'in hadisleri ve uygulaması dışında Ebu'l-Leys es-Semerkindî'den (ö. 373/983) alıntı ile Sâsânî vezirlerinden Büzürmihr'in (5-6 Asır) sözlerine yer vermektedir.³¹³ Şiirdeki maharetiyle bilinen ve bir divanı bulunan İbn Kemal'in eserlerinde yer yer beyitlere yer vermesi şaşırtıcı değildir.

İbn Kemal'in hadis kitapları dışında fıkıh ve sözlük gibi kaynaklarda geçen hadisleri ele alması, bu hadislerin de kelimelerini açıklama ya da belli bir fikhî yönünü zikretmekle yetinip detaylı bir şerhe girmemesi bu eseri üst düzey ilmî birikime sahip kimselere hitaben yazdığını hissettirmektedir. Ayrıca eserde ihtilafı konulara nadiren girmesi bunun yerine daha çok bilgilendirici alıntılar yapması, bu eseri kendi ilmî birikimini göstermekten ziyade belki de üst düzey medrese öğrencileri için kaynak bir eser olarak ele aldığını düşündürmektedir.

Seçilen hadislerin sıralamasında bir uyum olduğu görülmektedir. Birden fazla hadisin şerh edildiği konularda (mesela namaz, nikah, at beslemek) aynı konudaki hadisler art arda zikredilmektedir. Hatta bu art ardalık âm (umûmî) bir hadisin tahsis edilmesiyle şerhe de yansıtılmıştır. Mesela namazla ilgili hadislerin arasında yer alan "Zahmet, rahmettir" hadisi, geniş anlamlar ifade etmesine rağmen İbn Kemal şerhte sadece cemaatle namaz kılınırken safların sıkı tutulmasına tahsis etmiştir.³¹⁴

1.5.2. İkinci Kırk Hadis

Bir önceki eser gibi bu eserin de İbn Kemal'e aidiyeti ile ilgili bir şüphe bulunmamaktadır. Eser, el yazmalarında ve matbu nüshalarda genellikle ilk kırk hadis ile birlikte yer alır.³¹⁵ Daha önce de söylendiği gibi İbn Kemal'in asırdaşı Aşık Çelebi, ilk kırk hadis ile birlikte bu kırk hadisin içindekilerinden yaptığı derlemeyi Türkçe'ye

³¹³ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 51.

³¹⁴ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 33-34.

³¹⁵ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Resâilü İbn Kemal I*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 61-86. İbn Kemal Paşa, *el-Erbeîniyyât*, thk. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2016), 67-113.

tercüme etmiştir.³¹⁶ Eserin pek çok nüshası bulunması ve daha erken dönemlerde tercüme edilmesi Osmanlı ulemâsı nazarındaki önemini göstermektedir.³¹⁷

Eserin hâtimesinde risâlenin 10 Ramazan 933'te tamamlandığı ifade edilmektedir.³¹⁸ Bu durumda önceki risâlenin 933 yılının Şaban ayında yazıldığı düşünüldüğünde iki risâlenin peş peşe yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu eserde mukaddime bulunmaması ikisinin aynı özellikte birbirinin devamı şeklinde hazırlandığını düşündürmesine rağmen aralarında bazı küçük farklar olduğu da göze çarpmaktadır.

Eserde mukaddime bulunmamasına rağmen eserin yazılış amacının ilkiyle aynı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca birinci hadisin girişinden bu risâlenin nasihat (va'z) amaçlı yazıldığı da söylenebilir. Zira İbn Kemal, eserde ilk sırada yer alan “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz”³¹⁹ hadisinin şerhine “Allah rızasını gözeterek va'z vermek için toplanmakta bir mahzur yoktur.” diyerek ve “Öğüt ver. Zira öğüt müminlere fayda verir” (Zâriyât/55) ayetine yer vererek başlamaktadır. Eserdeki hadisler baktığımızda da ahkamlarla ilgili hadisler bulunmasına rağmen çoğunluğun sosyal içerikli olduğu görülmektedir.

Bu risâledeki hadisler bir önceki risâledeki gibi kısa hadislerden seçilmiştir. Ancak öteki risâleden farklı olarak burada fikhî yorumlardan ziyade kelime anlamı ve dil özellikleri üzerinde daha ağırlıklı durulmaktadır. Şerhin başlarında “hadiste şu kastedilmiştir, hadis şu konuda vârid olmuştur” gibi cümlelerin sıkça kullanılması da metindeki mananın anlaşılmasına daha fazla önem verildiğinin bir göstergesidir. Fikhî meselelere ilk kırk hadis şerhine göre daha az değinen İbn Kemal, mezhep farklılıklarına ise nadiren yer vermiştir.

İbn Kemal bu risâlesinde de hadis kitaplarından ziyade çoğunlukla tefsir ve fıkıh gibi başka türdeki eserleri hadisin kaynağı olarak göstermektedir. Bunu daha çok söz konusu kitaplardaki yorumları aktararak yapmaktadır. Mesela bal şerbetinde şifa olduğuna dair bir hadisi şerh ederken İbn Kemal, Keşşâf'a atıf yaparak bir hadis zikreder. Oysa ki hadis

³¹⁶ İbn Kemal, *Hadis-i Erbaîn Tercümesi*, trc. Aşık Netâî (İstanbul: Cemaleddin Efendi Matbaası, 1316), 1-57. (<http://isamveri.org/pdfrisâleosm/RE13155.pdf>); Ayrıca başka bir tercüme için bkz. Muammer Bayraktutar, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal'in Hadis Yorumları* (Ankara: İlahiyât, 2016), 65-107.

³¹⁷ Nihal Atsız eserin kırk küsur nüshasını tek tek zikretmektedir. Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, 93.

³¹⁸ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 113.

³¹⁹ Buhârî, “İlim”, 11.

Sahîh-i Buhârî’de de bulunmaktadır. Ancak bu alıntıdan sonra Keşşâf’ın hâşiyelerinden biri olan Keşf³²⁰ adlı esere atıfta bulunup oradaki dil özelliğine dair bir yorumu ele almaktadır.³²¹ İbn Kemal’in burada hadis kitabına değil de bir tefsir kitabına işaret etmesi bu kitapları okuduğu veya okuttuğu sırada karşılaştığı hadisleri derlediğini ve bunu yaparken de hadis kaynaklarına atıfta bulunma konusunda kendisini zorunlu hissetmediğini düşündürür.

İbn Kemal, hadisi şerh ederken ayetleri, hadisleri ve farklı âlimlerin görüşlerini delil olarak kullanmanın yanı sıra şiir, atasözü ve menkıbelerden de istifade etmiştir. Meselâ “Hastalığın başı mideyi doldurmak, devanın başı da perhiz yapmaktır.”³²² hadisini şerh ederken önce bu konudaki başka bir hadise yer vermiştir. Ardından hadisin kelime açıklamalarına veya dil yapısı gibi özelliklerine değinmeyip sadece atasözleri ve farklı bölgelerin doktorlarından çok yemek yemenin hastalıkla ilişkisine dair sözlerini derlemekle yetinmiştir.³²³ Komşuluğun öneminden bahsettiği bir hadiste de Ebû Hanîfe’nin komşusuyla ilgili bir menkıbesine yer vermektedir.³²⁴

İbn Kemal’in hadisleri şerhi sırasında geçmiş ile düşünsel bağına açıkça gösterdiği konular bulunmaktadır. Yani bir metni ya da konuyu anlama noktasında, takip ettiği kişileri de eleştirdiği kişileri de isimlerini vererek belirtir. Mesela ilk sırada yer verdiği hadisteki “teysîr” kelimesinin “hazırlamak” manasıyla anlaşılması gerektiğine dair ulemâdan alıntılar yaptıktan sonra Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö.816/1413) bu kelimeyi “hazırlamak” olarak değil de “kolaylaştırmak” şeklinde anlamasının hata olduğunu söylemektedir.³²⁵ Böylelikle İbn Kemal “bu, şu anlama gelmektedir” tarzında sadece kendi görüşünü vermek yerine bu görüş ile kimlere dayandığını veya kimlerle çeliştiğini açıkça zikreder.

İbn Kemal, konu benzerliği bulunan hadisleri art arda zikretmektedir. Bu ardışıklığı şerhini tamamlamak için de kullanmıştır. “İnsanların en yalancısı boyacılar ve kuyumculardır.”³²⁶ hadisini şerh ederken burada kastedilenin mecaz olduğunu ve bu ifade

³²⁰ Sirâceddin Kazvîni (ö. 745), *el-Keşf alâ’l-Keşşâf*.

³²¹ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 94.

³²² Bu lafızla bir hadis bulunamamıştır.

³²³ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 90-91.

³²⁴ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 104.

³²⁵ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 68.

³²⁶ İbn Mâce, “Ticâret”, 5.

ile sözleri boyayıp süsleyenlerin kastedildiğine dair bir görüş bulunduğunu söyledikten sonra bu görüşü eleştirmek kabilinden “Birazdan zikredilecek hadisler mezkûr hadisteki ibarelerin hakikat bildirdiğini göstermektedir.” diyerek hadisin şerhini bitirmiş ve delil gösterdiği diğer hadislerin şerhine geçmiştir.³²⁷

Ele aldığı hadislerin sıhhatine değinmeyen İbn Kemal, yer yer sahâbî râvisine hatta nadiren isnadına yer vermektedir.³²⁸ Bazen sebab-i vürûda da değinen İbn Kemal rivayet farklılıklarına ise sıkça atıf yapar. Hatta otuzuncu sırada zikrettiği “Önce komşu sonra ev, önce arkadaş sonra yol”³²⁹ hadisinin şerhinde sadece rivayet farklılıklarını ele alıp başka bir bilgi vermemektedir.³³⁰

Eserinde tedavi konusuna da değinen İbn Kemal, burada farklı görüşleri verdikten sonra doğru bulduğu görüşü izah ederken Hz. Peygamber’in kavli dışında fiilini de ayrıca belirtir.

İbn Kemal’in bu eserinde en çok göze çarpan kabir ziyaretine dair zikrettiği “İşlerinizde şaştığınız zaman kabir ehlinden yardım isteyin” hadisidir. İbn Kemal bu hadisi verirken herhangi bir kaynak zikretmemektedir.³³¹ İbn Kemal’in eserinde uydurma olduğu kabul edilen bir hadise yer vermesini Osmanlı ulemâsından eleştirenler olduğu gibi destekleyenler de bulunmaktadır. Mesela 17. yüzyılda kabir ziyareti Kadızâdeliler ile Sivâsiler arasındaki tartışmanın önemli bir maddesidir. Sivâsiler İbn Kemal’in bu rivayetini kendi görüşlerine delil olarak kullanırken Kadızâdeliler bunun kabir putçuları tarafından uydurulduğunu söylemektedir.³³² İbn Kemal’in bu hadis şerhinin kütüphanelerde onlarca müstakil yazması bulunmaktadır. Söz konusu hadis şerhinin kırk hadisten bağımsız bir şekilde müstakil olarak pek çok defa ele alınması Osmanlı ulemâsının konuya gösterdiği önemin bir işareti sayılabilir.

³²⁷ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 111.

³²⁸ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 101-102.

³²⁹ Hatib Bağdâdî, *el-Câmî li ahlâki’r-râvî*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü’l-meârif, Riyad, 1983, 2/233.

³³⁰ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 102.

³³¹ Aclûnî hadis diye uydurulan sözlere yer verdiği kitabında söz konusu ibarenin kaynağı olarak İbn Kemal’in bu eserini göstermektedir. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1/85. Sadreddin Konevî’ye nispet edilip Mısır’da 1324 yılında basılan bir kırk hadiste mezkûr hadise rastlanılmaktadır. Ancak bu eserin Konevî’ye nispetinde şüphe bulunmaktadır.

³³² Gülsüm Korkmazer, “Kadızâdeliler-Sivâsiler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (Bidâatü’l-vâizîn ve Mecâlisü’l-ebrâr)”, *Sahn-ı Semân’dan Dârulfunûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi,2017), 373-374.

İbn Kemal'in sıhhat kriterlerini göz önüne aldığımızda -ki o ilk kırk hadisin mukaddimesinde dirâyet açısından sıhhati esas aldığını söylemektedir- kabir ziyaretine dair bu hadise yer vermesi tutarsız değildir. Çünkü İbn Kemal hadisin şerhinin ilk kısmında beden ile nefis arasında aşka benzer bir ilişki olduğunu ifade etmektedir. Benzer ifadelerin felsefe ve kelam kitaplarının ruh ve beden ilişkisine dair başlıklarında da geçtiği görülmektedir.³³³ İbn Kemal bu hadisin içeriğini destekleyecek farklı bilgileri de alıntılarla metnin dirâyet açısından sahih olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Müellif benzer tutumu mercimek yemenin kutsallığına dair hadisin şerhinde de göstermektedir.³³⁴ Bunları dikkate aldığımız vakit İbn Kemal'in bir bütün olarak düşünceye uygun olan bir sözü dirâyetten sahih kabul ettiğini söyleyebiliriz.

İbn Kemal'in dirâyetten sıhhat anlayışını tam olarak anladığımızı da söyleyemeyiz. Zira kız çocuklarının defnine dair bir rivayette İbn Kemal buna yer veren bir şiiri zikretmiş ve yıldızlarla ilgili bilgiler vermiştir.³³⁵ Şiir üzerinden hadisi yıldız bilimiyle alakalı olarak açıklaması ve hadis ile hakikat mi mecaz mı kastedildiğini belirtmemesi akılları karıştırmaktadır. Nitekim İbn Kemal kabir ziyaretine dair rivayeti şerh ederken en sonunda metnin mecaz olarak da anlaşılabilirliğini göstermekte iken burada herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

1.5.3. Üçüncü Kırk Hadis³³⁶

Eserin müellife aidiyeti ile ilgili şunlar söylenebilir: Ahmed Cevdet tarafından basılan İbn Kemal risâleleri arasında bu eser bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zünûn' da İbn Kemal'in üç kırk hadis şerhi olduğunu bunların hepsinin kırk hadis içermeyip birinin yirmi hadis ihtiva ettiğini söylemektedir. Fakat bu eserler hakkında başka bilgi vermediği için hangilerini kastettiği belli değildir. Tüm bunlar kafalarda soru işareti bıraksa bile kütüphanelerde müellif hattıyla yazıldığı kabul edilen nüshasının bulunması ve elimizde

³³³ İlyas Çelebi, "Kâdî Beyzâvî'nin Kelam Sistemi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, (2017), 137; Ragıp Paşa, *Sefînetü'r-Râgıp ve defînetü'l-metâlib*, 541.

<https://play.google.com/books/reader?id=WmPxDjhuIbkC&hl=tr&pg=GBS.PA2>

³³⁴ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 84.

³³⁵ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 76.

³³⁶ İbn Kemal Şemseddin Ahmed, *Hadisü'l-arbain* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 381), 121vr.

bulunan onlarca el yazma nüshasında müellif olarak İbn Kemal'in gösterilmesi eserin müellife aidiyetini netleştirmektedir.

Eserde mukaddime veya hâtime bulunmamaktadır. İçerisinde yer alan hadis sayısı da nüshalarda farklılık göstermektedir.³³⁷ Esas aldığımız nüshada şerh edilen yirmi dört hadis ve iki tane de şerh edilmemiş hadis bulunmaktadır. Eserin ilk hadisi “Ameller ancak niyetlerine göredir” şeklindeki meşhur niyet hadisidir. Nüshanın sonunda şerh edilmemiş iki hadisin bulunması hadislerin önceden tespit edildiğini veyahut da eserin tamamlanamadığını hissettirmektedir.

Eserde farklı alanlardan hadisler bulunmakta ve şerh sırasında “şu kastedilmektedir, manası şudur” gibi ifadeler kullanılarak mefhumun anlaşılmasına odaklanılmaktadır. Bu amaçla kelime açıklamalarına çokça yer veren İbn Kemal, bazı hadislerin şerhinde sadece kelime anlamlarını vermektedir.³³⁸ Önceki eserlerinden farklı olarak metinde zikretmediği kısmı yer yer şerh sırasında “hadisin tamamı” diyerek veren İbn Kemal, buranın da açıklamasını yapmaktadır.³³⁹

İbn Kemal anlamı izah etmek için hadislerdeki belâgat ilmiyle alakalı özelliklere sık sık değinir. Mesela “Şeytan ademoğlunun damarlarında dolaşır”³⁴⁰ hadisini şerh ederken İbn Kemal bunun temsil ve tasvir olduğunu söyler. Ona göre burada şeytanın tesir kuvveti kastedilmektedir. Hadisteki temsili izah eden İbn Kemal, bunun farkına varmayanları da eleştirir.³⁴¹

Önceki risâlelerin aksine burada İbn Kemal, fikhî meselelere neredeyse hiç girmemiştir. Sadece bir yerde Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye atıf yapan İbn Kemal,³⁴² fıkıh ile doğrudan bağlantılı yer verdiği bir hadiste ise sadece kelime anlamlarını vererek şerh yapmaktadır.³⁴³

Hadislerin kaynağına nadiren değinen İbn Kemal, hadis kitabı dışındaki kaynakları da kullanmaktadır. Meselâ yirmi ikinci hadisin kaynağı olarak Neseî'nin (ö.537/1142) et-Teyisîr adlı tefsirine işaret eden İbn Kemal kaynak dışında şerhte herhangi bir bilgi

³³⁷ Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, 94.

³³⁸ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 137.

³³⁹ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 118, 119, 120, 123, 125.

³⁴⁰ Müslim, “Selam”, 24.

³⁴¹ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 132-133.

³⁴² İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 133.

³⁴³ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 137.

vermemektedir.³⁴⁴ Eserde hadisin sıhhatine veya râvisine değinmeyen İbn Kemal, daha önceki risâlelerin aksine rivayet farklılıklarına veya sebep-i vürûda da yer vermemektedir.

Şerh sırasında ayet ve hadislerden delil getiren İbn Kemal şiirleri de şerh sırasında delil olarak kullanmıştır. Bu eserinde dikkat çeken özellik ise Farsça beyit ve alıntılara yer vermesidir.³⁴⁵ Önceki ulemânın görüşlerine genellikle isim vererek yer veren İbn Kemal, eserine sadece tasvip ettiklerini değil eleştirdiklerini de almıştır. Ancak buralarda eleştirilenler muhalif görüşlere sahip olanlardan ziyade İbn Kemal'in vâkıf olduğu bir ayrıntıya vâkıf olmayıp yanlış yorum yapanlardır. Mesela hüsün-kubuh konusuna girdiği bir yerde İbn Kemal, Kadı Beyzâvî'yi (ö. 685/1286) eleştirmektedir.

İbn Kemal bu eserinde diğerlerinden farklı olarak tasavvufî yorumlara yer vermektedir. Mesela eserde ilk sırada yer alan “Ameller niyetlere göredir”³⁴⁶ hadisini şerh ederken İbn Kemal, niyet ile amellerin birbirini etkilemesini mülk alemi ile melekût alemi arasındaki bağ ile ilişkilendirmektedir.³⁴⁷ Ayrıca eserde şeyh ve muhakkik olarak betimlenen İbnü'l-Arabî'ye açıkça atıf bulunmaktadır.³⁴⁸

Eserde kelâmî tartışmalara yer veren İbn Kemal bu bağlamda hüsün-kubuh meselesini genişçe ele almıştır. İbn Kemal burada yazdıklarını ayrıca müstakil olarak Risâle fi beyâni'l-hikme li adem-i nisbeti's-şerr ilallâhi Teâla adındaki başka bir eserde ele almaktadır.³⁴⁹ Her iki risâlede konular hemen hemen aynı ifadelerle ele alınmakta sadece son iki paragrafta farklılaşmaktadır.

İbn Kemal bu eserinde mefhuma yoğunlaşıp tartışmalara girmediğinden olsa gerek dersin/derim üslubunu kullanmamıştır. Sadece bir yerde rastlanan bu üsluba ise kendi tefsirine atıf yaparak orada söylediği bu sözlerin isabetli olduğunu bildirmek için yer verir.

³⁴⁴ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 137.

³⁴⁵ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 129,131.

³⁴⁶ Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”,1.

³⁴⁷ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 115.

³⁴⁸ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 129.

³⁴⁹ İbn Kemal, *Resâil*, 125-130.

1.5.4. Dördüncü Kırk Hadis

Eserin müellife aidiyeti ile ilgili tespitler bir önceki eser ile aynıdır. Bu çalışmada esas alınan matbu eserde 29 hadis yer almakla birlikte bazı el yazmalarında 30 hadis mevcuttur.³⁵⁰ Bazı nüshalarındaki hadis sayısı ise 24'ü bulmaktadır.³⁵¹ Eserin ilk hadisi şudur: “Allah’ım! Senin hayrından başka hayır, takdirinden başka takdir ve senden başka ilah yoktur.”³⁵²

Eserde farklı konularda hadisler bulunmakla birlikte şerh sırasında bir meseleyi tartışmaktan ziyade metnin anlaşılmasına dair açıklamalar yoğunluktadır. Bu amaçla hemen hemen her hadisteki kelimenin açıklamasına değinen İbn Kemal, bunları bazen el-Fâik ve es-Sihâh gibi kitaplardan alıntılarla birlikte çoğu zaman herhangi bir yere atıf yapmadan anlamları vermektedir. Ara ara “yani/şu kastedilmektedir” diyerek hadisteki kastı ifade eden İbn Kemal, önceki eserinde görülen şerh sırasında hadisin geri kalanını verme uygulamasına bu eserinde yer vermemiştir.

İbn Kemal bu eserinde de ara ara hadislerin şahidlerine, ihtilâfu’l-hadis ve sebeb-i vürûdlarına yer vermektedir. Öncekilerin aksine bu eserinde bir iki yerde isnadın tamamına yer veren İbn Kemal, sahâbî râvilerini ise sıklıkla zikretmektedir. Hadislerin kaynağı olarak Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi temel hadis kaynaklarının yanı sıra Zemahşerî, Ebu’l-leys es-Semerkindî ve Gazzâlî gibi müelliflerin eserlerini de kaynak olarak göstermektedir.

İbn Kemal’in hadis alanı dışındaki kitaplardan gösterdiği bazı hadisler, temel hadis kitaplarında bulunurken bazıları hadis kitaplarında hiç yoktur. Mesela yedinci hadis Tirmizî’de³⁵³ bulunmasına rağmen kaynak olarak et-Tefsîra³⁵⁴ adlı bir kitap gösterilmektedir.³⁵⁵ On dokuzuncu sırada yer alan “Firûze taşından yüzük kullanın. Zira o unutkanlığı giderir ve şeytanı uzaklaştırır” rivayeti hakkında İbn Kemal herhangi bir

³⁵⁰ İbn Kemal, *Risâletün şerîfetün makbûletün ma’mûletün fi şerhi’l-ehâdîs es-selâsîn li’l-mevlâ eş-şehîr bi İbni Kemal* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi no: 2041) 61- 71.

³⁵¹ Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu’nun Eserleri”, 93.

³⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/220.

³⁵³ Tirmizî, “Rüyâ”, 6.

³⁵⁴ Bu isimle kastedilen eseri tespit edemedik. 5 numaralı dipnotta bu kitabın Kevâşî Ebü’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Mevsilî’ye (ö. 680/1281) ait *et-Tefsira fi’t-tefsir* olduğu zikredilmektedir.

³⁵⁵ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 144, 4 ve 5 numaralı dipnot.

kaynak belirtmemektedir. Ancak hadis kitaplarında bulunmayan bu rivayetin Serahsî'nin el-Mebsût'unda olduğu görülmektedir.³⁵⁶

İbn Kemal hadisleri şerh ederken ayet ve hadislerin dışında ulemânın görüşlerine de yer vermektedir. Önceki eserindeki gibi tasvip ettikleri yanında görüşlerinde yanıldığını düşündüğü kişileri de ismen zikreden İbn Kemal'in eleştirdiği isimler arasında Sadru'ş-şerîa, sâhibu'l-Hakâik, Seyyid Şerif Cürçânî, Kurtûbî ve Beydâvî bulunmaktadır. İbn Kemal şerhte Arapça ve Farsça beyitlere de yer vermektedir.

1.5.5. Risâle fi'l-fakr

Kütüphanelerde onlarca nüshası bulunan eser, “Risâle fi't-tevfik beyne'l-hadiseyn fi'l-fakr”, “Risâle fi şerhi hadisi -el Fakru fahrî-”, “Risâle fi kevni'l-fakr sevâde'l-vech” gibi farklı adlarla anılmaktadır. Bu isimlerden de anlaşılacağı üzere risâlede “Fakirlik övüncümdür”³⁵⁷ hadisi ile “Fakirlik iki cihanda yüz karalığıdır”³⁵⁸ hadisinin arası tevfik edilmektedir. Ancak birazdan da işleneceği üzere burada ilk kısımlarda hadislerin arası fakirlik ile mümkün varlık arasında bağ kurularak uzlaştırılırken sonrasında da mümkün varlık hakkında detaylı tartışmalara girilmektedir. Nüshaların bazılarında sadece hadislerin arasının tevfik edildiği kısım yer alırken sonrasındaki tartışmalara yer verilmemekle birlikte çoğu nüshada tamamı bulunmaktadır.³⁵⁹

İbn Kemal, beraat-i istihlâl sanatı gösteren kısa hamdele ve salveleden sonra Kâhire'de bulunduğu sırada kendisine mezkur hadisler hatırlatılarak yüz karalığı olduğu ifade edilip yerilen fakirliğin nasıl olur da övünülecek bir şey olduğunun sorulduğunu aktarmaktadır. Bu soruya verdiği cevabı kısaca zikreden İbn Kemal ardından bu cevabın ayrıntısına (tahkikine) girmektedir. İbn Kemal'e göre “yüz”den kasıt “zât”, “fakr”dan kasıt da “kişinin var olması ya da diğer kemalât için başka bir şeye ihtiyaç duyması”dır. Nasıl ki siyah renk asla mahallinden ayrılmaz ise bu ihtiyaç duyma da kişinin lâzımıdır, ayrılmaz. Bu durumda ifadedeki “kara”lık bir zemm değil övgüdür. Zira mümkün, “gayr”a muhtaç

³⁵⁶ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 157, 2 numaralı dipnottan naklen.

³⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî ve İbn Teymiyye bu hadisin uydurma olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Aliyyü'l-kâri, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, 1/255.

³⁵⁸ Sağânî, *el-Mevzûât*, 1/53.

³⁵⁹ Kâtib Çelebi “Risâletün fi kavlihî aleyhi's-salâtü ve's-selâm el-fakru fahrî” adında bir esere yer vermekte ancak eserin içeriği veya sahibi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/880.

olmasaydı feyzi kabul etmezdi. Mümkünün feyzi kabul edişi bu fakrın şiddetine göre artar ve azalır. Nebî (a.s.) da mümkün mevcûdâtın ekmeli olduğu için has fakrıyla övünmektedir.

İbn Kemal “dersen/ derim” üslubunun yanı sıra “bil ki” diyerek de mümkün varlıkla ilgili farklı konulara girmektedir. Mümkün ile ilgili tartışmayı Nasîruddin Tûsî (ö.672/1274) ve Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) İbn Sinâ'nın İşârât'ına yazdıkları şerhler ile Adudüddin İcî'nin (ö.756/1355) el-Mevâkîf'ı ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) Mevâkîf şerhi üzerinden tartışmakla birlikte Ali Kuşçu'nun Tecrîd³⁶⁰ şerhine ve Celâleddîn Devvânî'ye (ö. 908/1502) de atıf yapmaktadır. İbn Kemal bu alıntılar sırasında bir yandan mezkur kişilerin görüşlerinden eleştirdiği kısımlara işaret ederken bir yandan da kendisinin öne çıkardığı hatta eşsiz olduğu konuları da belirtmekten geri durmamaktadır. İbn Kemal fâilin mefûle taallukunun hangi konuda (fîme/فيم) olduğu, mefulün fâile ne ihtiyacı (bime/ بيم) olduğunun kitaplarda yeteri kadar açıklaması bulunmayıp, insanların hata yaptığı bir husus olarak belirtir ve kendisi ele alır.³⁶¹ Ayrıca kendi görüşünü verirken hudûsun iki anlamına işaret eden İbn Kemal, konuyu bu şekilde hudûsun iki anlamı üzerinden açıklamanın kendisine özgü olduğunun altını çizer.³⁶²

Eserde hadislerin isnadı, sıhhat durumu gibi hadis ilmine dair özelliklerine hiç değinilmemektedir. Belki de bu yapısından dolayı risâlenin hadis şerhi sayılması eleştirilip felsefi-kelâmî bir eser sayılması gerektiği söylenmektedir.³⁶³ Bir çalışmanın hangi ilimle alakalı olduğunun kriterleri, üzerinde hususiyetle durulması gereken bir konu olmasının yanı sıra günümüzde var olan branşlaşmayı o döneme yansıtmak bir anakronizm örneği de sayılabilir.

Fakr kelimesi aynı zamanda tasavvufta da kullanılan bir tabir olmakla birlikte bu risâlede kelimenin o yönüne temas edilmemektedir.³⁶⁴ Ayrıca Konevî'nin Tûsî ile varlık hakkında

³⁶⁰ Nasîruddîn Tûsî'nin kelâm ilmine dair ele aldığı eserdir. Bu esere Ali Kuşçu *eş-Şerhu'l-cedîd* adıyla şerh yazmıştır. Ali Kuşçu'nun bu şerhine Devvânî üç haşiyeye yazmıştır. İbn Kemal, Devvânî'ye atıf yaparken eser adı zikretmemesine rağmen buradaki atfın bu hâşiyeler çerçevesinde olması muhtemeldir.

³⁶¹ İbn Kemal, *Risâle fi'l-fakr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5326), 82a.

³⁶² İbn Kemal, *Risâle fi'l-fakr*, (Fatih 5326), 83a.

³⁶³ Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye*, 165 (37 nolu dipnot).

³⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 132-134.

müzakereler yaptığı bilinmektedir.³⁶⁵ İbn Kemal'in bu müzakerelere vakıf olup olmadığı bilinmemekle birlikte risâlede ona veya başka bir mutasavvıfa herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.

1.5.6. Seuhbiruküm bi evveli emrî

Eser, "...Ben İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesi, annemin rüyasıyım..." hadisinin şerhi olup Hz. Peygamber'in önceki semavî kitaplarda müjdelenişini ele alan beşâiru'n-nübüvve konusu ile alakadır. Yoğunlukla "müjde (büşrâ)" üzerinde durulan risâlede hamdele salvele sırasında Hz. Peygamber'i tavsif ederken seyyidü'l-beşer, beşîr ve mübeşşir kelimeleri kullanılarak berâat-i istihlâl sanatı gösterilmiştir. Mukaddimede eserin sadece adı verilmekte, yazılış amacına dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.³⁶⁶

Hadisin kaynağı Ahmed b. Hanbel ve Şerhu's-sünne olarak gösterildikten sonra Nesefî'nin et-Teysîr adındaki tefsir kitabından bir rivayete yer verilerek rivayet farklılığına temas edilmektedir.³⁶⁷ Hadisin kaynağı olarak gösterilen yerlere bakıldığında hadisin -bir zamirin yeri farklı olarak- metninin Şerhu's-sünne'den alındığı görülmektedir.³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'deki rivayetlerde ise farklılıklar bulunmaktadır.³⁶⁹

Şerh sırasında hadisin tamamı değil sadece "İbrahim'in duası", "İsâ'nın müjdesi" ve "annemin rüyası" kısımları ele alınmaktadır. "İbrahim'in duası" ile ne kastedildiğini kısaca açıklayan İbn Kemal şerhinde daha çok "İsa'nın müjdesi" kısmını ele almaktadır. Burada be-şe-ra kökü hakkında farklı kaynaklardan sözlük bilgisine dair alıntı yapılarak müjdenin özellikleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca aynı kökten türeyen "ten" ve "insan" anlamlarına gelen türevlerine de temas eden İbn Kemal, bunlar için de kaynaklara

³⁶⁵ Murat Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 83-102. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/115942>.

³⁶⁶ İbn Kemal, *Seuhbiruküm bi evveli emri*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 252),102.

³⁶⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2019/1440), 2/456. 15 cilt.

³⁶⁸ Ferrâ el- Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb Arnavut (Beirut: el-Mektebü'l-islâmî, 1983), 13/207. Begavî, *Şerhu's-sünne*, 207. وبشارة إبراهيم ، وبشارة
عيسى ، ورؤيا أمي التي رأيت حين وضعتني ، وقد خرج
لها نور أضاعت لها منه قصور الشام

³⁶⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned, İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut – Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995), 379, 395 (Hadis no: 17150). وَسَأْتِيكُمْ بِتَأْوِيلِ 28/395 سَأْتِيكُمْ بِأَوَّلِ ذَلِكَ دَعْوَةَ أَبِي إِبْرَاهِيمَ وَبِشَارَةَ عِيسَى بِي وَرُؤْيَا أُمِّي الَّتِي رَأَيْتُ وَكَذَلِكَ أَمَّهَاتُ النَّبِيِّينَ تَرَى أَمَّهَاتُ النَّبِيِّينَ ذَلِكَ دَعْوَةَ أَبِي إِبْرَاهِيمَ وَبِشَارَةَ عِيسَى قَوْمَهُ وَرُؤْيَا أُمِّي الَّتِي رَأَيْتُ أَنَّهُ خَرَجَ مِنْهَا نُورٌ أَضَاعَتْ لَهُ قُصُورَ الشَّامِ وَكَذَلِكَ تَرَى أَمَّهَاتُ النَّبِيِّينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ

referans vermektedir. İbn Kemal şerhinde son olarak “annemin rüyası” kısmını kısaca ele alarak rüya kelimesi ve hadiste geçen Busra’nın neresi olduğu üzerinde durmaktadır.

Yoğun olarak kelimenin anlamı üzerinde durulan eserde az da olsa mesele tartışılmıştır.³⁷⁰

“Hz. İsa’nın müjdesi” ifadesinden anlaşılacağı üzere müjdeyi ilk veren Hz. İsa olmalıdır. Ancak bu durum Keşşâf’tan alıntılanan bir rivayetle çelişmektedir.³⁷¹ Bu rivayetler arasındaki ihtilafı gideren İbn Kemal sonuç olarak Neseî’nin et-Teysîr’ini delil göstererek Keşşâf’taki rivayette hata olduğunu ve Hz. Peygamber’i önceki peygamberlerden ilk müjdeleyen Hz. İsa olduğunu ifade etmektedir.

İbn Kemal bu eserinde belli kavramların anlam ve özelliklerini tespit etmenin yanı sıra kavramla ilgili yanlış anlaşılmalara da işaret etmektedir. Böylece İbn Kemal kabul ettiği ve eleştirdiği görüşlerin sahiplerini zikretmek suretiyle kavram üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Cevherî, Keşşâf müellifi Zemahşerî ve Hidâye müellifi Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197) yanlış anlamaları nedeniyle eleştirilen isimlerdir. Mesela İbn Kemal, Hidâye ve Keşşâf müelliflerini “büşra” kelimesindeki doğruluk/sıdk özelliğine dikkat etmedikleri için eleştirmektedir.³⁷² Görüldüğü üzere buralardaki eleştiri karşıt görüşlere sahip kimselere değil, normalde görüşlerine başvurduğu kimselerin hatalı olduğunu düşündüğü anlayışlarına yöneliktir.

Eserde Cevherî, Kâmus, Mücmelü’l-lüga, Esas, Ebû Hâmid es-Sicistânî’ye ait Müzekker ve Müennes ile Yâkut Hamevî’ye ait Mucemü’l-buldân gibi sözlüklerin yanı sıra tefsir ve fıkıh kitapları da kaynak olarak kullanılmaktadır. Teysîr, Teftâzânî’nin Keşşâf şerhi, Vâhidî, atıfta bulunan tefsir kaynakları iken Hidâye ve Telhisü’l-câmi de fıkıh kitaplarıdır.

³⁷⁰ Eserde lügat ile ilgili nakillerin yoğunluğunun, dil ilimlerine ağırlık veren Osmanlı âlimlerinin eğitiminin etkisi olduğuna dair bir yorum için bkz. Celil Altuntaş, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*, 227.

³⁷¹ *Keşşâf*’ta ilgili hadisin tefsirinde böyle bir rivayet tespit edemedik. bk. Keşşâf, 516 (YEK). Ancak İbn Hacer bu rivayeti Zemahşerî’nin de aktardığını haber vermektedir. Bkz. İbn Hacer Ebu’l-fadl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Ucâb fi beyâni’l-esbâb*, thk. Abdülhakim Muhammed el-Enîs (Dimâm: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1997), 2 cilt, 1/378.

³⁷² İbn Kemal, *Seuhbiruküm bi evveli emri*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 252), 104.

1.5.7. Keyfe kâne bed'ü'l-vahy³⁷³

Kaynaklarda İbn Kemal'e ait bir Buhârî şerhinden söz edilmekte ancak içeriği veya hacmi hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir.³⁷⁴ Bu durum akıllara daha geniş hacimli bir çalışmanın varlığı düşüncesini getirirse de İbn Kemal'e ait olduğu bilinen Buhârî'nin Sahîhî üzerine yazılmış tek eser ele aldığımız bu risâledir. Nitekim esas aldığımız nüshanın zahriyesinde eserin adı "Risâletün tetealleku'l-Buhârî mine'l-hadis..." şeklinde geçmektedir. Başka bir nüshada ise "Hâşiyetü evveli Sahîhi'l-Buhârî" ismi kullanılmıştır.

375

Müellifimiz besmeleden sonra herhangi bir giriş, hamdele salve olmaksızın şerhe başlamaktadır. Bu nedenle eseri yazma sebebi bilinmemektedir. Ancak İbn Kemal'in Edirne darulhadisinde hocalık yaptığı dikkate alındığında bu eserin Buhârî okumaları esnasında takrir edilip yazıya geçirildiği ihtimali akla gelmektedir.³⁷⁶ Ayrıca herhangi bir mukaddime veya hâtimenin olmaması eserin günümüze eksik ulaştığını da düşündürmektedir. Fakat İbn Kemal'in diğer eserlerinde de mukaddime ve hâtimenin nadiren yer alması ve bu eserin sonunda "Burası Allah'ın müyesser kıldığı yerin sonudur" ibaresinin bulunması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Eser, Buhârî'nin Sahîh'inin ilk bâb başlığını ve bu başlığın altında bulunan iki hadisi ele almaktadır. Bu yönüyle müstakil bir kitap üzerine yazılmış şerh özelliği taşır. Diğer taraftan eserde bab başlığı ile doğrudan alakalı olmayan niyet hadisi ayrıntılı ele alınırken, bab başlığı ile doğrudan alakalı olup vahyin nasıl geldiğinden bahseden ikinci hadisin şerhinde sadece isnatta yer alan bilgilere dair bir iki açıklama yapıp metin şerh edilmemektedir. Bu durum nedeniyle de eserin niyet hadisine yapılan tek hadis şerhleri arasında değerlendirilmesi daha doğrudur. Zira niyet hadisi üzerine yazılan başka şerhlerde de görülen niyetin irade, azimet, himmet gibi diğer kavramlarla ilişkisi, hangi

³⁷³ İbn Kemal, *Risâle fi kavli'l-Buhârî keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5381), 1b-12a.

³⁷⁴ Mecdî, *Hadâik*, 385. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/353. Şemseddin Sâmî, *Kâmus alam*, 5/3886.

³⁷⁵ İbn Kemal, *Hâşiye ala evveli Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi, 0981/11).

³⁷⁶ Mecdî, İbn Kemal'in Edirne dârülhadisinde hoca iken *Şerhu'l-Miftâh*'a bir hâşiye yazdığını belirtmekte devamında da bu eserden başlayarak diğer eserlerini saymaktadır. Bu ardışıklık bazıları tarafından bu eserin de dârülhadis müderrisliği sırasında ele alındığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak ifade yeni bir cümle başlangıcı olarak da yorumlanabileceği için ihtiyatlı davranmaktayız.

fiillerin amel sayıldığı, metinde “sevap” kelimesinin mi “sıhhat” kelimesinin mi takdir edilmesi gerektiği gibi konular detaylıca ele alınmaktadır.³⁷⁷

İbn Kemal’in her ne kadar kendisi müstakil bir eser yazsa da Kirmânî’nin Buhârî şerhi çerçevesinde konulara değindiği söylenebilir. Bu durumdan olsa gerek pek çok niyet hadisi şerhinde ele alınan konulara bu eserde rastlanılmamaktadır. Ayrıca İbn Kemal başka bir eserinde niyet hadisini şerh ederken amel ile niyet arasındaki ilişkiyi mülkî alem ile melekût alem arasındaki ilişki üzerinden açıklamasına burada yer vermemektedir.³⁷⁸ İbn Kemal’in Kirmânî’den etkilenmesi konuları ondan müstakil ele almasına engel olmamıştır.

Şerh sırasında metnin tamamı verilmeyip sadece şerh edilecek kısımlar belirtilmekte, tüm ifadeler şerh edilmemektedir. “Kale/dedi ki” ile Buhârî’nin ilgili bâbından şerh edilecek kısım alıntılanıp “ekûlu/derim ki” denilerek de ilgili yerin şerhi yapılmıştır. Kelime kelime şerh edildiğinden olsa gerek şerh sırasında ağırlık olarak dil özellikleri, kelime anlamı ve belâgatla alakalı yorumlar yapılmaktadır. Hadisteki hemen hemen her kelimeye tek tek yer veren İbn Kemal, bunların kelime yapısı, okunuşu, cümle içindeki yeri ve bazen kısaca bazen de detaylı olarak anlamı üzerinde durmaktadır. Mesela niyet hadisi dışında detaylı ele aldığı konulardan birisi bâb başlığında geçen vahiy kelimesidir. İbn Kemal burada ulemâdan alıntılar da yaparak vahyin türleri, Kur’an’da vahiy kelimesinin kullanımları ve bâb başlığında zikredilen ayette Nuh peygamberin isminin neden geçtiği gibi detay bilgilere yer vermektedir. Kelimeler üzerinde tek tek durmasının yanı sıra genel mefhum üzerinde de duran İbn Kemal, niyet hadisine dair ayrıntılı konuları “dersen/derim” üslubu ile ele almaktadır.

İbn Kemal’in hadis ilmi ile alakalı verdiği bilgiler arasında en çok dikkat çeken unsur rivayet lafızlarına dair yaptığı bilgilendirmelerdir. İsnadda yer alan “haddesenâ” ile “haddesenî”, “ahberanâ” ile “ahberanî” gibi lafızlar arasındaki çoğulluk ve tekillik farkına değinen İbn Kemal ayrıca bu hadisin isnadında yer alan sema, tahdis ve ihbar lafızlarına da işaret ederek bu rivayet lafızlarının en üstününün sema olduğuna dair açıklamalarda bulunur. “An” rivayet lafzının ne ifade ettiğine de değinen İbn Kemal, Buhârî ile Müslim arasındaki kullanım farklılığına da temas etmektedir.

³⁷⁷ Gülsüm Korkmazer-Erdinç Ahathı, “Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018), 7-38.

³⁷⁸ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 115.

Müellif rivayet lafızları dışında isnadın diğer bir unsuru olan râvilere de kısaca değinmektedir. Ancak mesela Kirmânî râvilerden tek tek bahsedip onlara genişçe yer verirken İbn Kemal sadece Humeydî, Teymî ve Leysî isimlerinin “nisbe” bildirdiğini ifade etmekle yetinir. İsnadda yer alan diğer râvilere ise hiç temas etmez.

Niyet hadisinin anlamını ortaya koyarken rivayetin sebab-i vüruduna yer veren İbn Kemal’in, metnin anlaşılmasında sebab-i vüruda ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Nitekim niyet ile ilgili “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisine de yer veren İbn Kemal, bu hadisin bir mümin ile yarışıp kazanan bir kafir sebebiyle söylendiği bu nedenle de burada kastedilenin müminin niyetinin kâfirin amelinden hayırlı olduğunu dile getirenleri eleştirerek “eğer öyle olsaydı bu hadisin manasının anlaşılması sebab-i vürudunu bilmeye bağlı olduğundan râviler bu hadisi onu zikretmeden rivayet etmezlerdi” demektedir. Sebebin hususiliğinin lafzın umumiliğini dikkate almaya engel olmadığını belirten İbn Kemal başka bir yerde de (hicret vatandan ayrılmaktadır diyenlere red olarak) sebep olmadıkça nahvî anlamdan vazgeçilemeyeceğini söylemektedir.

“Ameller niyetlerine göredir” hadisi ile “Kim iyi bir işe kalkışır da onu yapmazsa bir (sevap), yaparsa da on (sevap) yazılır” ve “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisi arasındaki ihtilafa yer veren İbn Kemal, burada amel-niyet ilişkisini daha da netleştirir. İhtilafı gidermeyi sadece anlam üzerinden yapan İbn Kemal sened özelliklerine değinmez. İbn Kemal hadis ile ilgili olarak bab başlığı ile hadis arasındaki bağlantıyı kurmanın yanı sıra hadisin Buhârî’de başka nerelerde geçtiğini de zikretmektedir.

Niyet hadisi çerçevesinde gerçekleşen tartışmalarda fıkha dair konulara girilmesine rağmen İbn Kemal’in fikhî konulara girmediği görülmektedir.³⁷⁹ Niyet hadisinin anlaşılması için yapılan amelin “sevabının” mı yoksa “sıhhatinin” mi niyete bağlı olduğuna dair tartışmalarda İbn Kemal Hanefî çizgiye uygun olarak “sevap” takdirini kabul etmektedir. Ancak bu ihtimaller tartışılırken genellikle Hanefî ve Şâfiî ayırımına yer verilmesine rağmen İbn Kemal’de mezhep vurgusu görülmemektedir.

İbn Kemal’in önceki eserlerinde isim zikrederek veya zikretmeden yaptığı eleştirilerin benzerleri bu eserinde de görülmektedir. Mesela niyet ile ilgili tartışma konularında isim zikretmeden eleştirilerde bulunan İbn Kemal, Buhârî şârihi Kirmânî’yi birkaç yerde isim

³⁷⁹ Yaptığımız başka bir çalışmada aralarında İbn Kemal’in bu eserinin de bulunduğu dört farklı niyet hadisi şerhi ele alınmıştır. Diğer üç eserde konu ile ilgili olarak fikhî bahislerin ele alındığı ancak İbn Kemal’in bu eserinde fikhî konulara girilmediği görülmüştür.

vermeden eleştirmektedir. İsim vererek yaptığı eleştirilere “nevâ” kelimesi ile ilgili Cevherî'ye yaptığı yorum gösterilebilir. Ayrıca ulemânın birbirlerini eleştirilerini de alıntılanmaktadır. Mesela “innemâ” ile “ennemâ”nın aynı olduğunu söyleyen Zemahşerî, Ebû Hayyan tarafından eleştirilmekte, İbn Hişam da Muğni'l-lübâb'ta Ebû Hayyan'ı eleştirmektedir.

İbn Kemal'in şerh sırasında Kirmânî'nin Buhârî şerhindeki görüşlere isim zikretmeden yaptığı atıflar câlib-i dikkattir. Bu görüşler arasında Kirmânî'nin yanı sıra onun alıntılanadıkları da bulunmaktadır. Bu eserde fikhî ve kelâmî yorumlara rastlanılmaması, İbn Kemal'in Kirmânî'yi takip etmesinden kaynaklanmış olabilir.

Kirmânî'yi eserinde açıkça zikretmeyen İbn Kemal atıfları genellikle dil bahisleri çerçevesinde yapmaktadır. Bu bağlamda Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Müberred (ö. 286/900), Vâhidî (ö. 468/1076), İbn Hişam (ö. 761/1360), Cevherî, Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), gibi dilciler İbn Kemal'in bu eserinde alıntı yaptıkları kimselerdir. Bunun dışında Râgıb el-İsfahânî'nin tefsiri, Keşşâf şerhi el-Keşf, fıkıh usulü kitabı et-Tavzîh, Pezdevî'nin Usûl'ü, Neseî'nin (ö. 537/1142) Teysîr'i, Kevâşî'nin (ö. 680/1281) tefsiri, Kâşânî'nin (ö. 736/1335) tefsiri İbn Kemal'in ismen zikrettiği kaynaklardır.

1.5.8. Kânellah ve lem yekun meahû şey

Risâlenin İbn Kemal'e aidiyeti ile ilgili sınırlı veri bulunmaktadır. Risâlenin müellifine aidiyetine gösteren elimizdeki tek delil Ragıp Paşa 1460 numaralı mecmuadır. Bu mecmuanın baş kısmında yer alan fihristte risâlenin İbn Kemal'e ait olduğu açıkça belirtilmektedir. Elimizdeki nüshanın zahriyesinde yer alan bilgidir bu mecmuanın Şeyhulislâm Ebussuûd'un babası Şeyh Yavsî (ö. 920/1514) tarafından derlendiği anlaşılmaktadır. Ancak fihristte İbn Kemal için “merhum” ibaresinin kullanılmış olması ve Şeyh Yavsî'nin de İbn Kemal'den önce vefat etmesi bu fihristin başkaları -belki de oğullarından biri- tarafından oluşturulduğunu göstermektedir. Fihristi yazanın oğul olma ihtimali, zahriyede mecmuanın Şeyh Yavsî tarafından oluşturulduğunu belirten yazıda Şeyh Yavsî için “babam” ifadesinin kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bilgi dışında risâlenin müellife nispetine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Biyografik eserlerde de bu risâlenin İbn Kemal'e nispetine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kemal'in yazmış olduğu eser sayısını düşündüğümüzde ona ait eserlerin tümünün

kayıt altına alınmamasında beis yoktur. Ayrıca mukaddimede de müellifin ismi geçmemektedir ancak İbn Kemal'in diğer eserlerinde de metin içerisinde müellif ismi yer almadığı için bu durum normal görülmelidir.

İbn Kemal kısa bir hamdele ve salveleden sonra hemen konuya geçmektedir. Hz. Peygamber'e atfederek hadisi zikreden İbn Kemal hadisin tamamına yer vermeyip sadece "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu" kısmını vermekle yetinmektedir. İsnadı verilmeyen rivayetin kaynağı da belirtilmez. Kaynaklara bakıldığında ilgili hadisin Buhârî'nin Sahih'inde "Kânellah ve lem yekün şeyün ğayrahû" ve "kablehû" lafızlarıyla geldiği görülmektedir. Meşhur hadis alimi İbn Hacer (ö.852/1449), Buhârî dışındaki başka bir rivayette "meahû" lafzıyla bulunduğunu söylemekte, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de "meahu" şeklinde gelen rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir. Ancak bahsedilen bu rivayetin kaynağı tespit edilememiştir.³⁸⁰

İbn Hacer, Hz. Peygamber'in bu sözü söyleme ortamının bir defa gerçekleştiğini ancak üç farklı ifadenin vârid olduğunu delil göstererek hadisin mana ile rivayet edildiğine işaret etmektedir. Diğer eserlerinde rivayet farklılıklarına işaret eden İbn Kemal'in burada öteki rivayetlere hiç temas etmediği görülmektedir. Risâlenin kısalığı da İbn Kemal'in bu tavrını gerekli kılmakla birlikte ele aldığı tartışmalar risâlenin her ne kadar bir hadis şerhi mahiyetinde olsa da kelam ve tasavvufa dair bir eser olduğunu göstermektedir.³⁸¹

İbn Kemal rivayeti verdikten hemen sonra "Ehlullah ulemâsının en bilgililerinin büyüklerinden biri bu sözü duyunca 'Şimdi de öyledir' demiştir" diyerek konuya giriş yapar. Hz. Ali'ye veya sufilere nispet edilen bu sözün kime ait olduğunu belirtmeyen İbn Kemal'in bu ifadelerinden, sözün sahibi olarak tasavvuf ehlini îmâ ettiği çıkarılabilir. Daha sonra "meşâyih" olarak tanımladığı kişilerin bu sözle ilgili görüşüne yer veren İbn Kemal, bu görüşün Allah ile birlikte başka bir varlığın mevcudiyetini (maiyyeti) mutlak manada nefyetmediğini belirtmektedir. Müellif ehl-i zâhir ıstılahına uygun olarak dile getirdiğini belirttiği kendi görüşünde maiyyetin mutlak nefyinin nasıl olduğunu

³⁸⁰ Muhakkikin ayrıntılı bilgi veren açıklamaları için bkz. İbn Kemal Şemseddin Ahmed b. Süleyman, "Risâletün fi beyâni kavlihi Kânellah ve lem yekün meahu şey", *Mecmûu resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, thk. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: Dâru'l-lübab, 2018), 2/257-260.

³⁸¹ Bu ifade hakkındaki tasavvufî bir yorum için bkz. <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2017/11/27/once-ne-vardi-allah-vardi-r-ve-onunla-birlikte-baska-bir-sey-yoktu> (Erişim tarihi: 21.04.2021)

açıkladıktan sonra “Şimdi de öyledir” sözünün söylenmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir.

Allah ile birlikte başka bir varlığın olmamasının şimdi de devam ettiği görüşü vahdet-i vücûd anlayışı ile bağlantılıdır. “Şimdi de öyledir” demenin caiz olmadığını söylemekle sûfiler ve ehl-i zâhir arasında tartışılan bir konuyu ele alan İbn Kemal, bu konuda sûfilere değil de ehl-i zâhiri desteklemektedir. Zira İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim (ö.751/1350) bu ibarenin mana olarak uygun olmadığını vurgulamıştır.³⁸² İbn Kemal’in risâlesinde reddiye sırasında örnek olarak kullandığı “hakikat-i insâniyye” tabiri vahdet-i vücûd ile alakalı bir ibaredir. Bu durum onun İbnü’l-Arabî’yi ve dolayısıyla vahdet-i vücûdu eleştirdiğini düşündürülebilir. Ancak İbnü’l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetva dikkate alındığında bu eleştiriyi İbnü’l-Arabî’yi red olarak değil de diğer risâlelerinde başka âlimler hakkında görüldüğü üzere ilmî bir tenkit olarak değerlendirmek uygun olacaktır.³⁸³

1.6. Atûfî, Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifônî (ö. 948/1541)

Asıl adı Hayreddin Hızır olan müellif Atûfî ismiyle meşhurdur.³⁸⁴ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Atûfî; bir dönem II. Bayezid’in evlatlarına sarayda hocalık yapmış, ardından İstanbul vaizliğine geçmiş, sonradan bu görevinden de ayrılarak uzlete çekilmiştir. Yapılan çalışmalarda onun sarayda bulunduğu sırada hocalık vazifesi dışında saray kütüphaneciliği yaptığı da ortaya çıkmıştır.³⁸⁵ Çağdaşı Taşköprizâde onu “Edebiyat

³⁸² İbn Teymiyye, *Mecmeu’l-fetâvâ*, 2/272; İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/391.

³⁸³ İbn Kemal’in İbnü’l-Arabî hakkındaki fetvasının kütüphanelerde onlarca nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri için bk. İbn Kemal, *Risâle fi hakki’s-şeyhi’l-ekber İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, no: 2041), 331a-b vr. Şamil Öçal, İbn Kemal’in tasavvufî yönü için şu değerlendirmeleri yapar: “Kemalpaşazâde, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, tasavvufî yönü öne çıkan bir âlim olarak kabul edilemez. Çünkü pratik hayatında tasavvufî unsurların motive ettiği belirgin bir tavır içinde olduğuna dair belirgin bir işaret yoktur. Buna rağmen, bazı fetvalarında ve risâlelerinde raks, semâ, devran gibi birtakım tasavvufî ritüellere karşı çıkmış olsa da bu durum onun her yönüyle tasavvufa karşı olduğunu göstermez. Hatta Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin itikâdî açıdan durumunu ele alan fetvası, *fi Beyâni’l-vücûd* ve *Şahsi’l-insânî* gibi küçük hacimli risâleleri ya da *Nesâih* gibi siyaset ve ahlâk alanında kaleme aldığı hacimli risâleleri göz önüne alındığında, tasavvufa karşı oldukça olumlu bir tutum içinde olduğu söylenebilir...” Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye*, 222.

³⁸⁴ Atûfî kendini eserlerinde bu isimle tanıttığı gibi dönemin alimleri de onu bu isimle anmaktadır. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fi ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, 658. Atûfî’nin neden bu isimle anıldığının bilgisine şimdilik sahip değiliz.

³⁸⁵ Gülru Necipoğlu vd., *Treasures of knowledge, An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* / edited by Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell H. Fleischer (Leiden, Boston: Brill, 2019).

ilimlerini bilen, meânî ve beyân ilimlerine vâkıf, parlak bir âlimdi. Tefsir ilmine son derece vâkıftı. İnsanlardan uzak durur, kendi işleriyle meşgul olurdu.” sözleriyle tanıtmaktadır.³⁸⁶

Atûfî pek çok Osmanlı âlimi gibi çok yönlüdür. Taşköprizâde'nin yukarıda bahsettiği edebiyat ve tefsir ilimlerine vukûfu dışında tıp, rüya ve hadis ilimlerinde de behresi bulunmaktadır. Hadis ilmini İbn Kemal'in de hocası olan Bahşî Halîfe'den alan Atûfî'nin bu alandaki en önemli eseri Keşfü'l-Meşârik'tir. Eser, Osmanlı medreselerinde sıkça okutulan Meşâriku'l-Envâr'a yapılan hacimli bir şerhtir. Atûfî'nin aşağıda yer alan hadise dair diğer eserleri de Meşârik çerçevesinde ele alınmıştır. Eserlerden Enzârü Şerhî'l-Meşârik, Meşâriku'l-Envâr'ın önemli şârihlerinden biri olan İbn Melek'e itirazlar içermektedir. el-Cevheratü'l-Cinâniyye ise Keşfü'l-Meşârik'in ilk hadisinin müstakil şerhi olup -aşağıda belirtilen farklar dışında- şerhteki ifadelerle birebir aynıdır. Atûfî bu ilk hadisin şerhine daha sonra bir hâşiye de yazmıştır. Müellifin Meşâriku'l-Envâr üzerinde bu kadar durması onun bu eseri okutma ihtimalini akla getirmektedir. Ancak kaynaklarda Atûfî'nin tefsir dersleri verdiği belirtilmekle birlikte hadis derslerine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.³⁸⁷

Atûfî'nin tıp alanında yazdığı eserler de bazı araştırmacılar tarafından hadis şerhleri arasında değerlendirilmiştir. Fakat bu eserleri tıbbü'n-nebevî kategorisinde saydığımız için burada onlara yer verilmeyecektir.³⁸⁸ Ayrıca onun rüya ilmi ile alakalı olarak ele aldığı Mir'âtü'r-rüya³⁸⁹ isimli eserinin Hz. Peygamber'in “Kim beni rüyasında görmüşse gerçekten görmüştür. Zira şeytan şeklime giremez”³⁹⁰ hadisinin şerhi olduğu ifade edilmiştir.³⁹¹ Ancak mezkûr eserde bu tespiti teyit eder nitelikte bir bilgi kesinlikle bulunmamaktadır.³⁹²

³⁸⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 658.

³⁸⁷ Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 415.

³⁸⁸ Mustafa Canlı, *Hayreddin Atûfî ve Ravdu'l-İnsan Adlı Eserinin Tahkiki* (Tokat: Tokat Güneş Medya, 2014); Ayşe Sağlam, “Atufî'nin Zührü'l-'Atşân Mesnevisi”, *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 3 (2017).

³⁸⁹ Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfî, *Mirâtü'r-rüyâ* (İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3202), 30 vr.

³⁹⁰ Müslim, “Rüyâ”, 11; İbn Mâce, “Tabir”, 2.

³⁹¹ İsmail Lütfi Çakan, “Atûfî, Hayreddin Hızır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 99–100.

³⁹² Bu konudaki hata muhtemelen Mecdî'nin ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Mecdî, *Keşfü'l-Meşârik*'taki ilgili hadisin şerhinin bu esere talik olduğunu söylemektedir. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 415.

Atûfi zâhidâne yaşantısı ve bir eserinin nüshasında yazılan “sûfi” nisbesi nedeniyle tasavvuf ve tarikat ehli bir zât olarak değerlendirilmiştir.³⁹³ Ancak eserlerinde bu durumu teyit edecek bilgilere tesadüf edilmez. Sadece Keşfü'l-Meşârik'te tasavvufla ilgili birkaç konuya temas etmiştir. Fakat eserin hacmi düşünüldüğünde bu durumun dikkat çekici boyutta olmadığı söylenebilir. Bir de şâir yönü bulunan müellif, bunu yer yer Keşfü'l-Meşârik'te gösterdiği gibi müstakil manzum eserler de yazmıştır.³⁹⁴

Eserlerinden anlaşıldığında göre Atûfi'nin İbn Melek'e ayrı bir ilgisi vardır. Zira o Keşfü'l-Meşârik'te ismini açıkça vermese de İbn Melek hakkında “kardeş” hitabını kullanmaktadır. Ayrıca İbn Melek'in Mebâriku'l-ezhâr'ındaki yorumlarını ele aldığı el-Enzâr'da her ne kadar onun görüşlerini eleştirmişse de eserin mukaddimesinde İbn Melek'in bu eserini över ve onun sözüyle kendi sözünü yükselttiğini ifade eder.

Atûfi, aşağıda görüleceği üzere eserlerini tekrar tekrar ele alıp değişiklik yapmıştır. Onun bir eseri yazıp kenara koymadığının bir göstergesi olan bu durum, onunla ilgili çalışmaların tahkik edilmiş metinler üzerinden yapılmasını gerekli kılmaktadır.

1.6.1. Keşfü'l-Meşârik³⁹⁵

Eser, Osmanlı medreselerinde çokça okutulan Radiyyüddin es-Sağânî'nin Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin de bahsettikleri eserin kütüphanelerde onlarca nüshası bulunmaktadır.³⁹⁶ Keşfü'l-Meşârik'in mukaddimesinde yer alan beyitlerde Atûfi hem kendi hem de eserin adını açıkça

³⁹³ Selahattin Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 174.

³⁹⁴ Atûfi'nin müstakil bir Kasîde-i Bürde şerhi bulunmaktadır. Atûfi, *Şerhu Kasideti'l-Bürde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4079). Eserin tahkiki için bk. Zekeriya Civelekoğlu, *Hayreddin Hızır b. Mahmûd b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfi ve Şerh-u Kasideti'l-Bürde adlı eserinin inceleme ve tahkiki*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Ayrıca; Sağlam, “Atufi'nin Zuhri'l-'Atşân Mesnevisi”.

³⁹⁵ Eser ilk olarak kütüphane kataloglarında iki cilt gözüken Turhan Sultan nüshasından okunmaya başlanmıştı. Ancak birinci cildin sonu ile ikinci cildin başı arasındaki uyumsuzluktan aradaki cildin eksikliği anlaşılmış oldu. Bunun üzerine eserin okunmasına tek ciltlik Hacı Selim Ağa nüshasıyla devam edildi. Bu nedenle çalışmada kaynak olarak iki ayrı nüsha gösterilecektir. Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Sultan, 63), 384 vr.; Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 230), 521 vr. Hacı Selim Ağa nüshasının üzerindeki sayfa numaralarında hata olduğundan kaynak gösteriminde pdf numarası kullanılmıştır.

³⁹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'l-zünûn*, 2/1689; Nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hızır Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfi'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 41–46.

zikretmektedir.³⁹⁷ Hâtimedede, eserin hicrî 946 (milâdî 1539) yılının Rabûlevvel ayında bir Perşembe günü ikinci vaktinde bittiği belirtilmektedir.³⁹⁸

Eserin mukaddimesinin sadece hamdele ve salvesi nesir şeklinde olup geri kalan kısmı 38 beyitlik manzum yapıdadır. Dönemin padişahı Kânûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen eserin hem hamdele salvele kısmında hem de beyitlerden oluşan mukaddimesinde padişaha uzun uzun övgüler sunulmaktadır. Şerh sırasında da Kânûnî Sultan Süleyman ile ilgili övgüler mevcuttur.³⁹⁹

Müellif eseri yazış amacını Sağânî ve eserinin önemine bağlamakla birlikte Allah'ın affını ummak olarak da belirtir. Müşkil konuları çözümlenmekle yetinen bir şerh yazdığını belirten Atûfî, imanla ilgili olan ilk hadise ayrı bir önem verdiğini mukaddimedede açıkça söyler.⁴⁰⁰ Ayrıca “ihvân/kardeş” olarak tanımladığı bazı şârihlerin düştüğü hatalara cevap vereceğini de ifade eder.

Eserde ilk olarak hadislerin sahâbî râvisi ve metni Meşâriku'l-envâr'da geçtiği şekliyle verilmektedir. Ardından “kavlühû” denilerek şerh edilecek kısımların açıklamalarına geçilir. Bazı hadislerde metnin şerhi bittikten sonra “dersen/derim” denilerek konuyla ilgili çoğu zaman dil açıklamaları veya fikhî ayrıntılara girilmektedir. Bunun dışında “hâtime”,⁴⁰¹ “tetimme”,⁴⁰² “tezyîl”,⁴⁰³ “tekmil”,⁴⁰⁴ ve “teznîb”⁴⁰⁵ gibi başlıklarla da ek açıklamalarda bulunmaktadır. Atûfî'nin bu başlıklandırmada neyi esas aldığı konusunda bir netlik yoktur. Zira o, “Yanında hedy kurbanı olan ihrama girsin” hadisini şerh ederken öncelikle hadisin sebab-i vürûduna ve kelime anlamlarına yer verdikten sonra hâtime başlığı altında Bâbertî'den alıntı yaparak bu hadisin anlaşılmasında şârihlerin yaşadığı ihtilaflara ve mezhep farklılıklarına değinir. Ardından da tetimme başlığı altında konuyla ilgili başka bir rivayeti zikreder.⁴⁰⁶ Başka bir hadisin şerhinde ise konuyla ilgili farklı bir

³⁹⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 1b.

³⁹⁸ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 521b.

³⁹⁹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 69a.

⁴⁰⁰ Atûfî bu ilk hadisi müstakil olarak da ele almış ve hakkında bir hâşiye de yazmıştır. İki esere de bu çalışmada müstakil olarak yer verilmiştir. Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfî, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kitaplığı, 607).

⁴⁰¹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 121a, 135a, 249a.

⁴⁰² Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 93b, 114a, 122a, 140a, 149b, 184a.

⁴⁰³ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 76b, 250a, 371b.

⁴⁰⁴ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 6b, 19a, 62b.

⁴⁰⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 5a, 7a, 9b, 33b, 62b, 165b.

⁴⁰⁶ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 120b-124a.

rivayeti hâtime başlığı altında ele alır.⁴⁰⁷ Ayrıca farklı nüshalarda bu başlıkları birbiri yerine kullanmaktadır. Onun bu şekilde ek açıklama yapması eseri yazarken müsvedde kullanmaması veya ulaştığı yeni bilgileri ekleme gibi nedenlere bağlanmış ve bu tutumla zaman zaman yorum bütünlüğünün sağlanamadığı ifade edilmiştir.⁴⁰⁸ Oysa ki Atûfî, ilk hadise yazdığı şerhte “teznîb” kelimesini açıklarken konuya bir yönden münasebeti olup o konuya tabi olan hususları bu başlık altında ele aldığını ifade etmektedir.

Hacimli klasik eser şerhlerinde görüldüğü gibi Keşfü'l-Meşârik'ta da eserin ilk kısmında daha ayrıntılı açıklamalar yapılmakta iken sonlara doğru izahlar azalmaktadır. Mesela ilk hadisin şerhi yirmi bir varak tutarken (2b-23b) sonlara doğru manasının açık olduğunu belirtip hiç şerh etmediği hadisler de bulunmaktadır. Ayrıca Sağânî'nin telifi olan Meşârik'in yapısı nedeniyle, eserde hadis tekrarlarına rastlanılmaktadır. Önceden şerh ettiği halde tekrar geçen hadislerde genellikle ilk geçtiği yere işaret eden Âtûfî, çoğu zaman buralarda yine de kelime anlamı gibi konularda bilgi vermektedir.⁴⁰⁹

Atûfî eserinde bilgi aktarmanın yanı sıra mukaddimede vadettiği önceki şârihlerin düştüğü bazı hataları düzeltmeyi de gerçekleştirir. Bunu eleştirilerini direkt zikretmek suretiyle yaptığı gibi eleştiriye geçmeden önce “birisini şöyle diyebilir” diyerek de yapmaktadır.⁴¹⁰ Eleştiriler bazen Atûfî'ye ait iken bazen de başkalarının görüşlerinden alıntılanmıştır.⁴¹¹ Atûfî'nin kendine ait görüşleri çoğu zaman açıkça belirtilmezken bazen “ben hakir” gibi ifadelerle kendini belli etmektedir.⁴¹²

Hadis ilimleri arasında Atûfî'nin en sık temas ettiği ilim sebep-i vürüddür. Metnin daha iyi anlaşılmasında kullanılan sebep-i vürûd bilgisini Atûfî pek çok hadisin şerhinde kullanmaktadır. Hatta eserinin ilk kısımlarında öncelik dil açıklamalarında iken ileri sayfalarında şerh sırasında ilk olarak sebep-i vürûda yer verdiği görülmektedir. Müellif bir yerde “sebeb-i zikir” diyerek sebebü îrâdî'l-hadîse de temas etmektedir.⁴¹³

⁴⁰⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 135a-b.

⁴⁰⁸ Hızır Yağcı, *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Ark Kitapları, 2017), 100.

⁴⁰⁹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 277b.

⁴¹⁰ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 146a, 171a.

⁴¹¹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 21b; Atûfî'nin eleştirilerine dair örnekler için bk. Yağcı, *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği*, 181–190.

⁴¹² Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 193a, 347a; Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 359a, 445b.

⁴¹³ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 242b; Sebebü îrâdî'l-hadîs, sahâbenin yahut tâbînin bir hadisi nakletmesine sebep olan şey demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam, Sebebü îrâdî'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

Râviler hakkında genellikle isimlerinin okunuşlarını açıklamakla yetinilmiştir.⁴¹⁴ Sadece ilk hadisin râvîsi olan Ebû Hureyre'nin kısaca sahâbî oluşuna ve kaç hadis rivayet ettiğine değindikten sonra “menâkıbuhû” başlığı altında onunla ilgili detaylı açıklamalar yapılmıştır.⁴¹⁵ Atûfî, eserin ilk hadisine yazdığı hâşiyede Ebû Hureyre'yi ele almasının sebebi olarak onun fakirliğini ortaya koymak suretiyle hadiste mâlî ibadetlere yer verilmemesinin sebebini açıklamaktır.

Zaman zaman ihtilâfu'l-hadise de yer veren müellif buralarda farklı çözüm yolları aktarmıştır.⁴¹⁶ Hadis usulüne dair “sahâbenin mürseli icmâen makbuldür”,⁴¹⁷ “bir râviden biri ziyâdeli iki aynı rivayet gelirse ikisi tek hadis sayılır. Nâkısılık ihtisâra hamledilir”⁴¹⁸ gibi ifadeler dışında herhangi bir bilgi vermeyen Atûfî, bazı hadis ıstılahlarını kullanmaktadır.⁴¹⁹ Meselâ ilk hadisin şerhinde râvi Ebû Hureyre'nin hayatından bahsettikten sonra “bil ki” diyerek hadisin isnad açısından dört kısım (müsned, muallak, munkatı ve mürsel) olduğunu söyleyip bunları kısaca açıklayan Atûfî bunun hemen ardından Buhârî, Müslim ve diğerlerinin bu dört türü de rivayet ettiklerini belirtmektedir.

420

Şerh ettiği hadislerle ilgili farklı rivayetleri de aktaran müellifin şerh sırasında dil tahlilleri ve fikhî-keâmî açıklamalara girmeden benzer konudaki ayet ve hadislerle mefhumu ele aldığı da olmuştur.⁴²¹ Atûfî yer yer Sağânî'nin hadisi Buhârî ya da Müslim'e nispetinde veya metnin naklinde yaptığı hatalara da işaret etmektedir.⁴²²

Eserde fikhî açıklamalara da yer verilmektedir. Atûfî, herhangi bir mezhebe değinmeden açıklamalar⁴²³ yaptığı gibi çoğunlukla mezhep farklılıklarına işaret eder. Mezheplere atfı

⁴¹⁴ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 73b.

⁴¹⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 2b.

⁴¹⁶ Atûfî'nin ihtilâfu'l-hadîslerin çözümünde takip ettiği yönetime dair bk. Yağcı, *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği*, 124–138.

⁴¹⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 20b.

⁴¹⁸ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 191a.

⁴¹⁹ Müellifin hadis ıstılahları ve usûlüne dair açıklamaları için bk. Yağcı, *Hayreddin Atûfî'nin Hadis Şerhçiliği*, 116–123.

⁴²⁰ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 3a-b.

⁴²¹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 28b-29a.

⁴²² Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 29a; Yağcı, Atûfî'nin bu eleştirilerinin bazılarında hataya düştüğünü ifade etmektedir. Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfî'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 60.

⁴²³ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 278a.

yaptığı zamanlarda Atûfi, Hanefî⁴²⁴ ve Şâfiî⁴²⁵ mezhebine biraz fazla değinmekle birlikte genellikle dört mezhebin görüşlerini de aktarır.⁴²⁶ Ancak bunu yaparken mezhepler arasında tercih belirtmeden genelde görüşleri nakletmekle yetinir. Bir iki yerde “Ebû Hanîfe buna değinmiştir”⁴²⁷, “Ebû Hanîfe bu hadisin zâhiriyle amel etmemiştir”⁴²⁸, “Ebû Hanîfe bu hadisi hüccet olarak kullanır”⁴²⁹ gibi ifadelere rastlansa da eserin geniş hacmine rağmen bu ifadelerin azlığı ve diğer mezheplerden bahsederken Ebû Hanîfe’nin isabetli olduğu gibi bir yorum yapmadan sadece aktarımda bulunması Atûfi’nin şerh sırasında Hanefî mezhebini öne çıkarmadığını göstermektedir.⁴³⁰

Eserde dil açıklamaları yoğunluktadır. Sarf, nahiv ve belâgat ilmi gibi farklı yönlerdeki bu açıklamaların çoğunluğunu kelime bilgisi oluşturmaktadır. Zira dil ile ilgili diğer bilgilere değinmediği çoğu yerde kelime bilgisine muhakkak temas eder. Kelimenin kökeni, okunuşu, farklı anlamları, zıt anlamları hatta çoğu zaman Farsça ve Türkçe karşılıklarını da belirtir.⁴³¹

Eserin mukaddimesi manzum yazılmasına rağmen şerh kısmında nadiren beyitler bulunmaktadır. “İsâ b. Meryem’in övüldüğü gibi beni övmeyin. Allah’ın kulu ve rasûlü deyin”⁴³² hadisini şerh ederken Kaside-i Bürde’den birkaç satıra ve onların tercümesine yer veren Atûfi, kendisine ait olan 11 satırlık Hz. Peygamber’i öven beyitleri de şerhine almıştır.⁴³³

Atûfi eserin mukaddimesinde iman ile ilgili ilk hadise ayrı bir önem verdiğini açıkça söylemektedir. Ayrıca bu ilk hadisi el-Cevheratü’l-cinâniyye fî meseleti’l-imâniyye adıyla müstakil bir eser olarak de ele alır. Bu önem doğrultusunda da iman konusunu hem

⁴²⁴ Meselâ lukata ile ilgili fikhî açıklamasında Şâfiî ve Mâlikî görüşlere kısaca temas etmesine rağmen çoğunlukla Hanefî görüşleri aktarmıştır. Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 23b-24a.

⁴²⁵ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 62b, 64a, 257b.

⁴²⁶ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 36a, 24b-25a, 151b, 156a, 248b.

⁴²⁷ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 6a.

⁴²⁸ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 44b.

⁴²⁹ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 45a.

⁴³⁰ Müellifin mezhebine dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

⁴³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfi’nin Keşfü’l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 64–68.

⁴³² Buhâri, “Enbiya”, 48

⁴³³ Atûfi, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 361a. Atûfi’nin müstakil bir Kaside-i Bürde şerhi bulunmaktadır. Atûfi, *Şerhu Kasideti’l-Bürde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4079). Eserin tahkiki için bk. Zekeriya Civelekoğlu, *Hayruddin Hızır b. Mahmûd b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfi ve Şerh-u Kasideti’l-Bürde adlı eserinin inceleme ve tahkiki*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

anlam, kelime yapısı yönünden ayrıntılı işlerken hem de dersin-derim tarzıyla sayfalarca imanın diğer fiillerle (rıza, izân, tasdik vs.) ilişkisini ele almaktadır. Bu konuyu ele alırken daha çok ayetleri kullanan Atûfî, rivayete yok denecek kadar az temas eder. Bu ilk hadis dışında da kelâm ile ilgili konulara kısaca temas edilmektedir. Mesela susuz kalmış bir köpeğe verdiği su nedeniyle affedilen zâni bir kadının durumundan bahseden hadiste öncelikle kelime ve cümlelerin anlamına temas eden Atûfî, sonrasında kısaca büyük günah işleyeninin tevbe etmese de günahlarının affedilebileceği konusuna Ehl-i sünnet ve Mûtezile çerçevesinde değinmektedir.⁴³⁴ Ayrıca yine kelam ilmiyle de alakalı olan ilm-i felek (gökküresi bilimi) konularına da giren Atûfî, bu bağlamda feleklerden ve onların küresel yapıya sahip olup olmadığından bahsetmektedir. Müellif bu konuyu hâtime, tetimme ve tezyîl başlıkları altında genişçe ele almaktadır.⁴³⁵

Atûfî, Dâvud peygamberin kendi kazandığı ile geçinmesini ele alırken mâişet için çalışmayı övüp bunun tersi olan tembelliği verdiği sırada felsefecileri eleştiren cümlelere yer verir.⁴³⁶ “Filozofların yolunu tutarak ibadetleri terk edenler” tanımlamasına yer veren müellif başka eserlerinde de filozoflardan “ehl-i kesl ve’l-hevâ/ tembellik ve heves ehli” olarak bahsetmektedir.⁴³⁷ Buradaki eleştiriden hareketle Atûfî’nin filozoflara mutlak anlamda karşı olduğu çıkarılmamalıdır. Zira eserinde Eflâtun ve İbn Sina’ya atıflar bulunmaktadır.⁴³⁸

Atûfî, tasavvuf ve tarikât ehli bir zât olarak değerlendirilmiş olmasına rağmen eserde tasavvuf ile alakalı bilgilere rastlanılmamaktadır.⁴³⁹ Tasavvufla ilgili olabilecek “Allah ile kul arasındaki sevgi”,⁴⁴⁰ “Allah’a duyulan aşk”,⁴⁴¹ ve “zikrin türleri”⁴⁴² konularına temas etmesine ve Allah ile kul arasındaki sevgiden bahsederken “ashâbı sülûk”⁴⁴³ atıfta bulunmasına rağmen buralarda tasavvuf ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

⁴³⁴ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 220a. Büyük günah işleyeninin cennete girip girmeyeceğini Ehl-i sünnet, Mutezile ve Hâricî görüşleriyle ele aldığı başka bir yer için bk. aynı eser, 128a.

⁴³⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 247a-250b.

⁴³⁶ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 231a.

⁴³⁷ Osman Kara, “Osmanlıda Tefsir Haşiyesi Geleneği: Atûfî Örneği”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi* 5/9 (Bahar 2017), 54.

⁴³⁸ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 14a, 326a.

⁴³⁹ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 174. Yıldırım, müellifin eserlerinden bir nüshanın zahriyesinde yer alan "sûfi" nisbesinden hareketle bu kanıya varmıştır.

⁴⁴⁰ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 236b.

⁴⁴¹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 245a.

⁴⁴² Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 260a.

⁴⁴³ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 34b.

Eser geniş hacmi nedeniyle pek çok eser ve müellif ismi ihtiva etmektedir. Ancak Âtûfî'nin alıntı yaptığı isimleri belirtmede hassas davrandığı pek söylenemez. Çoğu zaman “bir şârih dedi ki”, “şarihler dedi ki”, “muteber şerhlerden biri” ya da “sika bir şârih dedi ki” gibi müphem ifadelerle alıntıyı yapmakta, en sonunda da alıntının bittiğini genellikle “intehâ/bitti” diyerek açıkça belirtmektedir. Bu müphemlik eserin kaynaklarını tespitte zorluğa sebep olmaktadır. Bazı çalışmalar, ismi zikredilmeden yapılan atıfların bazılarını tespit etmektedir. Mesela Meşâriku'l-envâr'ın önemli şârihlerinden İbn Melek eserinde açıkça ismi geçmemesine rağmen yapılan bir çalışmada Âtûfî'nin İbn Melek'ten yaptığı alıntılara işaret edilmiştir.⁴⁴⁴ Atûfî, ilk hadisin şerhine yazdığı hâşiyede “bir ihvân” dediğinde dâima İbn Melek'i, “bir şârih” dediğinde Ekmeleddin Bâbertî'yi kastettiğini söylemektedir. Ancak Atûfî'nin bu isimlerden farklı şekillerde bahsettiği görülmektedir. Bununla birlikte eserde açıkça ismi geçen müellif ve eserlerinin görüşlerini başka bir kaynaktan alıntılama durumu da kaynak tespitini zorlaştırmaktadır. Ancak doğrudan kendilerinden alınmasa bile eserde zikredilmeleri de önem taşımaktadır. Eserde kendisine en çok atıf yapılan kaynaklar Meşârik şârihlerinden Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (786/1384) Tuhfetü'l-ibrâr'ıdır. Şerhin ilk kısımlarında müphem şekilde anılan Bâbertî daha sonraları “şerhu'l-ekmel” denilerek anılmaktadır. Bunun dışında Muhammed b. Atâullah el-Herevî'nin (829/1426) Meţâli'u'l-esrâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr'ı⁴⁴⁵ ile Vecîhüddin el-Erzincânî'nin (743/1339) Hadâiku'l-ezhâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr'ına⁴⁴⁶ da atıf yapılmaktadır. Eserin genelinde Bâbertî'ye atıf yapılmakla birlikte eserin ilk kısımlarında Herevî'ye, ortalarında Bâbertî'ye sonlarına doğru da Vecîhüddin Erzincânî'ye isimlerini açıktan zikrederek yapılan atıflar dikkat çekecek kadar çoğunluktadır. Bu durum eseri yazdığı sürede belki de okuduğu kitaplara göre atıflarının dengesinin değiştiğini düşündürmektedir. Bunlar dışında sıkça görülen diğer isimler arasında Kâdî İyâz⁴⁴⁷ (544/1149) ve Şihâbeddin et-Tûribişti'ye ait el-Müyesser fi

⁴⁴⁴ Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfî'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Bu çalışmanın tahkik kısmında İbn Melek'ten alınan bazı yerlere işaret edilmiştir. Ancak çalışmada tüm alıntılara temas edildiği söylenemez.

⁴⁴⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 446b, 461b.

⁴⁴⁶ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 139b. İlk atıf burada yapıldı daha sonra 40'tan fazla atıfa yer verilmiştir.

⁴⁴⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 266a, 293b, 319b, 513b, 521a. Eserde sadece Kâdî İyâz'ın adı sıkça geçmekte ama eserinin ismine rastlanılmamaktadır. Müellifin “şerhu'l-Kâdî” olarak tanımladığı eser muhtemelen *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*'dir.

şerhi Mesâbîhi's-sünne⁴⁴⁸ sayılabilir. Eserde bunlardan başka dil, tefsir ve diğer ilimlerle alakalı pek çok eser zikredilmektedir.⁴⁴⁹

Atûfi'nin atıfta bulunduğu eserler arasında kendisine ait olanlar da bulunmaktadır. Tıp ile ilgili Ravdu'l-insân fî tıbbî'n-nebevî,⁴⁵⁰ rüyalarla ilgili Mir'âtü'r-rüyâ,⁴⁵¹ aksırmakla ilgili Kitâbu'l-utas⁴⁵² ve Keşşâf tefsirinin son kısımlarını açıklamak için yazdığı Kitâbu'l-hall⁴⁵³ Atûfi'nin işaret ettiği eserleridir. Ancak Atûfi, Keşfü'l-Meşârik ile alakalı olarak yazdığı el-Cevheratü'l-cinâniyye ile Hâşiye'sine ayrıca İbn Melek'in eserine dair yazdığı Enzâr'a görülebildiği kadarıyla herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Atûfi'nin tıp ve rüya konusundaki bilgilerini bu konularla ilgili hadislerin şerhinde yansıttığı görülmektedir. Mesela o, livatanın çirkinliğini sadece şer'an açıklamamış bu fiilin aklen de çirkin olduğunu belirtip akli delilleri biyolojik özellikler ile izah etmiştir.⁴⁵⁴ Rüya ile ilgili olarak da ilk ele aldığı hadisi diğer hadislere göre daha uzun şerh etmiştir.⁴⁵⁵ Atufi'nin bu eserinde döneme dair az da olsa izler gözükmemektedir. Bunlardan ilk göze çarpan dönemin padişahı Kânûnî Sultan Süleyman ve halifelik hakkında söyledikleridir. “Kim yöneticisinde hoşlanmadığı bir şey görürse, sabretsin. Zira kim cemaatten ayrılır ve o halde ölürse, câhiliye ölümü ile ölür” hadisini zikrederken konu dönemin padişahı Kanûnî'ye ve Osmanlı ailesine getirilir. İmam ile emir/sultan arasını ayıran müellif Kanûnî'nin zamanın imamı olduğunu söyler. Âl-i Osman'a itaat etmenin gerekliliğinden bahsederken “hilâfetin Kureyşliliği” meselesine de temas eden Atûfi bu durumun İslam'ın ilk yıllarında geçerli olduğu, ama fitnelerin yaygın olduğu bu döneme hamledilemeyeceğini söyler.⁴⁵⁶ Atûfi başka bir yerde de hilâfetin Kureyşliliği hakkında isim vermeden alıntılar yapmakta ve halifede Kureyşli olma şartını arayan bir görüşü

⁴⁴⁸ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 279a, 305a, 359a. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Yıldırım, “Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müeyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 312-338. <https://doi.org/10.35415/srnakifd.858396> .

⁴⁴⁹ *Keşfü'l-Meşârik*'in kullandığı kaynakların ayrıntılı listesi ve değerlendirme için bk. Hızır Yağcı, *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği*, 78-90.

⁴⁵⁰ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 218a, 303b; Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 255b, 412b; Canlı, *Hayreddin Atûfi ve Ravdu'l-İnsan Adlı Eserinin Tahkiki*.

⁴⁵¹ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 77a; Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 369a, 397a.

⁴⁵² Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 209a; Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Hacı Selim Ağa, 230), 290b.

⁴⁵³ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 220b, 224b.

⁴⁵⁴ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 154b-155a.

⁴⁵⁵ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 74a-75b.

⁴⁵⁶ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 69a-b.

eleştirerek günümüzde bu şartın aranmayacağına dair görüşlere yer vermektedir.⁴⁵⁷ Hilâfetin Kureyşliliği meselesi Kânûnî döneminin tartışılan konularından biri olmuş ve dönemin sadrazamı Lutfi Paşa böyle bir şartın bulunmadığına dair Halâsu'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme adlı müstakil bir risale yazmıştır.⁴⁵⁸

Atûfî Bâyezid döneminden bazı olaylara da temas etmektedir. Deccal'in çıkması ve kıyamet alametlerine dair zikredilen üç alamete yer veren Atûfî bu olayların Sultan Bayezid'in tahta çıkışından altı sene sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁹ Bu olayların ilki tefsir ve hadis ilmi gibi şer'î ilimlerle meşguliyetin artmasıyla gerçekleşen fetih, ikincisi surların zelzele ile yıkılması,⁴⁶⁰ üçüncüsü ise doğulu bir adamın ulûhiyyet iddiasında bulunması.⁴⁶¹ Böylelikle Atûfî mezkûr alametlerin çoktan çıkmış olduğunu ifade etmektedir. Müellif başka bir yerde "kıldan ayakkabı giyenlerin" Sultan Bayezid'in Kırım'da savaştığı Akkirmanlılara işaret ettiğine dair bir yorumu isim vermeden alıntılanmaktadır.⁴⁶²

1.6.2. el-Cevheratü'l-Cinâniyye fî'l-Mesâili'l-Îmâniyye⁴⁶³

Eserin bilinen tek nüshası Topkapı Kütüphanesi'nde III. Ahmed Kitaplığı'nda bulunmaktadır.⁴⁶⁴ Mukaddimede müellif kendi adını zikretmez ancak hâtimede Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Atûfî olarak açıkça belirtir. Yine hâtimede eserin adı el-Cevheratü'l-Cinâniyye şeklinde zikredilmektedir. Müellif Meşâriku'l-Envâr şerhine başladıktan sonra eserin ilk hadisinin şerhinde ortaya koyduğu fikirler nedeniyle iman konularıyla ilgilenen talebelerden birinin isteği üzerine bu ilk hadisi münferid olarak ele aldığını belirtir. Böyle yaparak dönemin sultanına hizmet etmeyi hedeflediğini belirten Atûfî, eserini dönemin padişahı II. Bayezid'e sunar.

⁴⁵⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 275a.

⁴⁵⁸ Lutfi Paşa'nın eseri tamamlayış tarihi 1554 olarak verilmektedir. Bu durumda Lutfi Paşa müstakil bir eser yazmadan önce ulemâ arasında bu görüşün varlığı ortaya çıkmaktadır. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 114.

⁴⁵⁹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 283b.

⁴⁶⁰ İstanbul'da 11 Eylül 1509 tarihinde başlayıp kırk beş gün süren bir deprem meydana gelmiştir. Şerafettin Turan, "Bayezid II", 5/236.

⁴⁶¹ Bununla muhtemelen Bayezid döneminde gerçekleşen Şahkulu isyanı kastedilmektedir. Türkmen Şahkulu Baba Tekeli (ö. 917/1511) kendini mehdî ilân etmiştir. Bu kişi takipçileri tarafından Allah'ın tecessüm etmiş hali olarak da görülmüştür. Feridun Emecen, "Şahkulu Baba Tekeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/285.

⁴⁶² Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 373b.

⁴⁶³ Atûfî, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 1b-50a.

⁴⁶⁴ Eserin zahriyesinde Sultan I. Mahmud vakıf mührü bulunmaktadır.

Mukaddimedede belirtildiği üzere bu eser Atûfi'nin Meşâriku'l-envâr'ı şerh ettiği Keşfü'l-Meşârik adlı eserindeki ilk hadisinin müstakil halidir.⁴⁶⁵ Cümleler birebir aynı olup mukaddime ve hâtıme farklılığı dışında birazdan belirtilecek farkları haizdir. Müellif hâtımede eserin yazımına 916/1510 senesinin Recep ayında başladığını, Zilkâde ayının sonlarında bitirdiğini belirtmektedir.⁴⁶⁶ Bu durumda eser altı veya yedi ayda yazılmıştır. Atufi'nin hâtımedeki ifadelerinden bu nüshayı başkasına yazdırdığı anlaşılmaktadır. Bu durumda da muhtemelen ücret karşılığında yapılmış bu yazma fiilinin -ihtimal dairesinde olmakla birlikte- bu kadar uzun sürmesi uygun gözükmemektedir. Ancak Atûfi'nin yazma sürelerini verdikten sonra “Başka meşgaleler ve bolca uyku ve uyuklamalarla” diyerek düştüğü kayıt, müellifin kendi yazdığı nüshanın bu süre zarfında oluşturulduğunu göstermektedir.⁴⁶⁷ Nitekim birazdan belirtilecek iki eser arasındaki farklar, bu süre ile el-Cevheratü'l-Cinâniyye'nin oluşumunun kastedildiğine işaret sayılabilir.

el-Cevheratü'l-Cinâniyye'deki ifadeler Keşfü'l-Meşârik'in ilk hadis şerhiyle karşılaştırıldığında cümlelerin çoğu birebir aynı olmakla birlikte aralarında bazı farklar olduğu görülmektedir. Bunlardan en çok göze çarpan aynı anlamın başka şekilde ifade edilmesidir. Bu farklılık bazen bir kelime veya söz öbeği kadardır. Mesela üstün anlamı bir eserde “fâzıl” kelimesi ile verilirken diğerinde “ulyâ” kelimesi, yanlış anlama ifade edilirken de bir eserde “li gafletihî mana'l-keîâm”, diğer eserde “li sûi fehmi kelâm” söz öbeği kullanılmıştır. Birinde “teznîb” başlığı altında ele alınan bilgilerin diğerinde “tekmîl” başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Ya da Keşfü'l-Meşârik'ta Teftazânî'nin adı açıkça geçerken el-Cevhera'da ondan “bir âlim” şeklinde müphem bahsedilmektedir.⁴⁶⁸ Bu farklılıklar bazen de kelime sınırında kalmayıp cümleleri bulabilmektedir. Keşfü'l-Meşârik'te geçen birkaç cümlenin ifade ettiği bilgilerin el-

⁴⁶⁵ Araştırmacılar muhtemelen eserin adı nedeniyle bir karışıklık yaparak burada iman ile ilgili hadislere yer verildiğini söylemektedirler. Ancak belirtildiği üzere eserde sadece tek bir hadis ele alınmıştır. Bu yanlış bilginin Atûfi çalışan kişilerde tekrarlanması, bu hatayı ilk yapan kişinin bilgisinin sorgulanmadan tekrar edildiğini göstermektedir. Biz bu bilgiyi ilk olarak Sadık Cihan'da görmekteyiz. Bu eserden bahseden araştırmacıardan Selahattin Yıldırım, bu bilgiyi Sadık Cihan'a nispet ederek kaynak gösterirken Hızır Yağcı ve Mustafa Canlı, Sadık Cihan'ı kaynak göstermeden hatalı bilgiyi paylaşmaktadırlar. Sadık Cihan, “Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-Atufi ve Hadis Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 69; Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 179; Yağcı, *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği*, 62; Canlı, *Hayreddin Atûfi ve Ravdu'l-İnsan Adlı Eserinin Tahkiki*, 74.

⁴⁶⁶ Atûfi, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 50a.

⁴⁶⁷ Eserin devamında yer alan hâşiye müstakil olarak da kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu durum Cevhera'nın da başka nüshalarının bulunma ihtimalini kuvvetlendirmekle birlikte şimdilik bu bilgiye sahip değildir.

⁴⁶⁸ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 10b.

Cevhera’da farklı cümlelerle ifade edildiği de görülmektedir.⁴⁶⁹ İki eser arasındaki diğer bir farklılık ise Keşfü’l-Meşârik’ta bulunduğu halde el-Cevheratü’l-Cinâniyye’de yer verilmeyen kelime ve söz öbekleridir. Bazen de tersi görülmektedir. Ancak bu farklılıkların anlama çok etki ettiği söylenemez. Bu farklar genelde sıfat veya ara cümle konumundadır.

Eserde bu küçük farklar dışında daha büyük hacimde farklılıklar da mevcuttur. Meselâ Keşfü’l-Meşârik’te yaklaşık bir paragraflık yer tutan “tekmîl”, Kadı Beyzâvî’den yapılan yine yaklaşık bir paragraflık alıntı ya da ilgili konuya dair verilen farklı rivayet örnekleri el-Cevheratü’l-Cinâniyye’de yer almamaktadır. Buradaki eksiklikler de anlam değişikliğine veya konu bütünlüğünün bozulmasına sebep olacak özellikte değildir. Bunlar dışında hacmi sayfalar tutan eksiklikler de bulunmaktadır. Mesela rıza ve teslimiyet ile ilgili ayrıntılara girilen ve “dersen/derim” tarzındaki soruların da bulunduğu yaklaşık beş sayfalık kısım el-Cevheratü’l-Cinâniyye’de yer almamaktadır. Yine rıza ve teslimiyet ile ilgili bir konuda Keşfü’l-Meşârik’te zekat vermeyen bir erkek örneği verilirken el-Cevheratü’l-cinâniyye’de aynı konuda namaz kılmayan fâcir bir kadın örneği verilerek değişikliğe gidilmiştir.⁴⁷⁰ Ayrıca Keşfü’l-Meşârik’ta zikredilen kısımlar yerine el-Cevheratü’l-Cinâniyye’de başka konuların ele alındığı da olmuştur.⁴⁷¹ İki eser arasındaki bu farkların neden kaynaklandığını net söylemek mümkün değildir. Keşfü’l-Meşârik’te ilgili yere yapılan eleştiriler onu böyle bir değişikliğe sevk etmiş olabilir. Ancak yapılan değişikliklerin o tartışmalar açısından önem arz edip etmediği ehlinin bilebileceği bir konudur. Fakat şunu söylemek mümkündür ki iki eser arasında metot farklılığı bulunmamaktadır.⁴⁷² İçerik ve metod birliği bulunan iki eserden el-Cevheratü’l-Cinâniyye’nin belki de padişaha sunulduğu için gözden geçirilmiş son hal olduğu söylenebilir.

⁴⁶⁹ Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 11b.

⁴⁷⁰ Atûfî, *el-Cevheratü’l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 16b-17a; Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 10a.

⁴⁷¹ Atûfî, *el-Cevheratü’l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 28a-29b; Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 14b-15b.

⁴⁷² Eserin tamamen farklı bir metotla yazıldığını söyleyenler için bk. Cihan, “Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-Atufî ve Hadis Eserleri”, 70; Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 179.

Atûfi, el-Cevheratü'l-Cinâniyye'nin hâtimesinde bu eserine bir de hâşiye yazdığını ve bu hâşiyenin de padişaha sunduğu bu nüshanın sonunda olduğunu belirtir. Mezkûr hâşiye müstakil olarak da yazıldığı için onu bir sonraki başlıkta ele alacağız.

1.6.3. Hâşiye⁴⁷³

Eser Atûfi'nin Keşfü'l-Meşârik adlı eserinin ilk hadisine⁴⁷⁴ yine kendisinin yazdığı hâşiyedir. Müellifin tefsir alanında başka hâşiyeleri bulunmakla birlikte kendi eserine yazdığı tek hâşiye tespit edilebildiği kadarıyla sadece budur. Bu eser yukarıda belirtildiği gibi el-Cevheratü'l-Cinâniyye ile birlikte padişaha sunulduğu gibi başka nüshaları da bulunmaktadır.⁴⁷⁵ Eser bu nedenle Hâşiye ale'l-Cevhera olarak geçtiği gibi Hâşiye alâ şerhi hadîsi evvel min Meşârik olarak da anılmaktadır. Yukarıda bahsedilen Keşfü'l-Meşârik'in ilk hadisinin şerhi ile padişaha sunulan el-Cevheratü'l-Cinâniyye arasındaki farklılığın bir benzeri bu hâşiyede de görülmektedir. Padişaha sunulan hâşiye daha muhtasar olmakla birlikte diğer nüshada bulunmayan bilgilere de rastlanılmaktadır.⁴⁷⁶

Atûfi şerhinde söz konusu hadisi yaklaşık 20 varakta açıklarken⁴⁷⁷ hâşiyesinde de takriben 20 varak izahât bulunmaktadır.⁴⁷⁸ Yazma nüshalarda satır sayısının farklılığı gibi hacmi etkileyen değişkenlere rağmen yaklaşık olarak verdiğimiz bu sayı hâşiyenin hacmini göstermesi açısından önemlidir. Zira Keşfü'l-Meşârik'te yer alan en uzun şerhlerden biri olan bu kısma yine yaklaşık aynı miktarda söyleyecek söz eklemek bir amaca matuf olmalıdır. Müellif bu amacı mukaddimedede net olarak vermemektedir. Nitekim o mukaddimedede Meşârik'in ilk hadisini uzunca şerh ettiğini ve övgülerde

⁴⁷³ Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfi, *Hâşiye ala şerhi'l-hadîsi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese, 66), 240b–263a. Bu nüshanın sayfalarında karışıklık mevcuttur. Doğru düzene sayfa sonlarındaki atıflar takip edilerek ulaşılabilmektedir.; Atûfi, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 55a-96b. Hâşiye, müstakil bir eser olmasına rağmen kataloglarda ayrı gösterilmeyip, Cevheratü'l-Cinâniyye'nin bir parçası olarak görülmüştür. Bu nedenle bu nüsha hakkındaki atıflar Cevhera'ya atıf şeklinde gözükecektir.

⁴⁷⁴ Kim Allah'a ve Rasûlüne iman eder, namaz kılar ve Ramazan orucunu tutarsa ister Allah yolunda hicret etsin isterse doğduğu topraklarda kalsın onu cennete sokmak o kulun Allah üzerindeki hakkıdır. Buhâri "Cihad", 4; "Tevhid", 22.

⁴⁷⁵ Eserin Fatih (no: 994) nüshasını esas alan bir çalışma için bk. Ayşe Gültekin, "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadîşçiliğinin Meşâriku'l-Envâr Şerhinin İlk Hadîsine Yazdığı Hâşiye Çerçevesinde İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (Ankara: Kibatek, 2017), 1.

⁴⁷⁶ Atûfi, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 69b-70b.

⁴⁷⁷ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 2b-23a.

⁴⁷⁸ Atûfi, *Hâşiye ala şerhi'l-hadîsi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik* (Musalla Medrese, 66), 23 vr. Diğer nüsha ise satır sayısının azlığı nedeniyle daha fazla sayfa (yaklaşık kırk sayfa) tutmaktadır. .

bulunduğu birinin bakması için bu eseri yazdığını belirtir. Onun burada övgüyle bahsettiği kişinin kim olduğu açık değildir. “Mevâlinin (kölelerin) sığınağı” gibi ifadelerden övülen kişinin dönemin padişahı olması mümkündür. Zira o diğer eserlerini de dönemin padişahlarına ithaf etmektedir. Ancak burada padişahın ismi açıkça zikredilmemektedir. Keşfü'l-Meşârik'in Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilmesinden dolayı burada zikredilen padişahın da Kanûnî olduğu söylenmektedir.⁴⁷⁹ Ancak Atûfi el-Cevheratü'l-cinâniye ile birlikte bulunan hâşiye nüshasını II. Bayezid'e ithaf etmektedir.⁴⁸⁰ Mezkûr iki nüsha arasındaki öncelik sonralığı bilemediğimiz için hâşiyenin II. Bayezid'in vefatından sonra yazılma ihtimali de mevcuttur. Bu durumda beraat-i istihlâl sanatı dikkate alınarak salvelede geçen “selîm” kelimesi nedeniyle eserin Yavuz Sultan Selim'e ithaf edilme ihtimali de bulunmaktadır. Atûfi'nin padişahlara sunduğu eserlerde isimleri açıkça zikretmesi dikkate alındığında buradaki müphemlik eserin padişah dışında bir kimse için yazılma ihtimalini de akla getirmektedir. Bu durumda Atûfi ilmi yetkinliğini göstermek ya da eseri veya kendisi hakkındaki bazı eleştirilere cevap vermek için de bu hâşiyeyi yazmış olabilir.⁴⁸¹

Eserde mezkûr hadisin metni tekrar edilmemiş, “kavlühû” denilerek ilgili kısımlar alıntılanmakla yetinilmiştir. Atûfi buralarda bazen şerhte yer alan kelimelerin harekelerini, bazen cümle içindeki konumunu, bazen kelimelerin anlamını, bazen bir şarih diyerek müphem zikrettiği kişilerin kim olduğunu, bazen konu ile ilgili tartışmaları bazen de ek bilgiler zikretmektedir. Mesela Atûfi şerhte Ebû Hureyre'nin faziletinden bahsederken fakirliğinden de bahsetmesini, hadisin farklı varyantlarında zekat ve hac ibadetlerinin geçmemesinin hikmetinin Ebû Hureyre'nin fakirliğinden kaynaklanmasına bağlar.⁴⁸² İman ile ilgili şerhte ele almadığı konulara giren Atûfi, Hâricî ve Mutezili görüşlere ve bunlar ile ehl-i sünnet arasındaki ihtilaflara yer vermektedir.⁴⁸³ Bu bilgilerin

⁴⁷⁹ Gültekin, “Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin Meşâriku'l-Envâr Şerhinin İlk Hadîsine Yazdığı Haşiye Çerçevesinde İncelenmesi”, 1/70.

⁴⁸⁰ Atûfi, *el-Cevheratü'l-Cinâniyye* (III. Ahmed Kitaplığı, 607), 2a.

⁴⁸¹ Selahattin Yıldırım eserin 'ilim erbâbı seçkim kimse/kimseler' için yazıldığını ifade etmektedir. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 178.

⁴⁸² Bu bilgi Atûfi'nin sahabî râvinin tasarruf yapabileceğini kabul ettiğini düşündürülebilir. Ancak Keşfü'l-Meşârik'teki ilgili yere bakıldığında burada sahabînin tasarrufu değil de fakirlerin bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber'in dinleyicilerin durumu gözeterek bu şekilde söylemesi ihtimali üzerinde durulmaktadır. Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 20b.

⁴⁸³ Gültekin, “Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin Meşâriku'l-Envâr Şerhinin İlk Hadîsine Yazdığı Haşiye Çerçevesinde İncelenmesi”, 1/65.

bazıları biraz uzun olmakla birlikte çoğu kısa bilgilerdir.⁴⁸⁴ Hâşiyede genelde metni daha anlaşılır kılmak için dil ile ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Bununla birlikte konuyu daha da anlaşılır kılmak için ayrıntılara girilmektedir. Mesela kulun Allah üzerinde hakkı olmasına bu konudaki başka hadislerden örnekler getirmektedir.⁴⁸⁵ Buralarda yapılan izahlar tamamen Atûfi'ye ait olmayıp başkalarından alıntılar da yapılmaktadır. Eserde ayrıntılı konulara girilmesi "izahların hâşiyeye boyutunu aştığı" şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸⁶ Ancak hâşiyelerde yapılan açıklamaların bazen metinden daha uzun olması kabul edilen bir durumdur.⁴⁸⁷

Eserin padişaha sunulan nüshasının mukaddimesinde eserin yazılış amacı belirtilirken "el-Enzâr'dan bazı şerhleri çözümlenmek" ifadesiyle Atûfi kendisine ait başka bir esere atıfta bulunmaktadır. Ancak hâşiyede ilk hadis ele alınırken birazdan görüleceği üzere Enzâr'da bu ilk hadise yer verilmeyip farklı hadisler ele alınmıştır.

1.6.4. Enzâru Şerhi'l-Meşârik⁴⁸⁸

Eser, Meşâriku'l-Envâr'ın önemli şerhlerinden biri olan İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr'ı hakkında yazılmıştır.⁴⁸⁹ Müellif kendi adını ve "Enzâru Şerhi'l-Meşârik" şeklinde eserinin adını hâtimede açıkça zikretmektedir.⁴⁹⁰ Eserin yazılış tarihi Topkapı

⁴⁸⁴ Mesela namaz için 'ikâme' kelimesinin kullanılmasında istiâre sanatının durumu üç sayfa ele alınmaktadır. Atûfi, *Haşiyeye ala şerhi'l-hadîsi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik* (Musalla Medrese, 66), 252a-253b.

⁴⁸⁵ Atûfi, *Haşiyeye ala şerhi'l-hadîsi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik* (Musalla Medrese, 66), 257a.

⁴⁸⁶ Gültekin, "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin Meşâriku'l-Envâr Şerhinin İlk Hadisine Yazdığı Haşiyeye Çerçevesinde İncelenmesi", 1/65.

⁴⁸⁷ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/420.

⁴⁸⁸ Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfi, *Enzâru Şerhi'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1068), 1a-38b.; İlk okuma yazma eser üzerinden yapılmıştı ancak bu nüshada hâtime kısmı eksiktir. Bu nedenle eserin tahkikinin yapıldığı yüksek lisans tezine de atıfta bulunulacaktır. Sinan Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzâru Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴⁸⁹ Bazı çalışmalarda bu eser sehven Atûfi'nin kendi şerhine yaptığı bir haşiyeye olarak anılmaktadır. Böylece İbn Melek'e ait olan açıklamalar Atûfi'nin açıklamaları olarak yorumlanmıştır. Cihan, "Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Atufi ve Hadis Eserleri", 70; Mustafa Öztoprak, "Hayrettin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfi'nin Hayatı ve "el-İnzâr fî Şerhi Ba'dı Ehâdîsi'l-Meşârik" Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (Ankara: Kibatek, 2017), 1/84–88; Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzâru Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 25.

⁴⁹⁰ Bazı çalışmalarda eserin adı "İnzâr" olarak verilmektedir. Öztoprak, "Hayrettin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfi'nin Hayatı ve "el-İnzâr fî Şerhi Ba'dı Ehâdîsi'l-Meşârik" Adlı Eseri", 1; Ancak doğru biçimin "Enzâr" olduğuna dair bk. Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzâru Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 24 (114 nolu dipnot).

Sarayı'ndaki nüshaya göre hicrî 911'dir.⁴⁹¹ Müellif eseri yaklaşık otuz günde yazdığını belirtmektedir.⁴⁹² Eserin tespit edilen yedi nüshasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte en önemli farklılık padişaha ithafta ve eserin son kısmındaki hâtimededir.⁴⁹³ Eser II. Bayezid'e ithaf edilmekle birlikte Kânunî Sultan Süleyman'a ithaf edilen nüshalar da mevcuttur.⁴⁹⁴ Bu durum, Atûfi'nin bu eseri Keşfü'l-Meşârik ile birlikte padişaha sunma ihtimalini akla getirmektedir.⁴⁹⁵

Eserin mukaddimesi nesir-manzum karışık yazılmıştır. Müellif mukaddimede İbn Melek'in yazdığı şerhi övmekte ve onun eserini ayrıntılı okuduktan sonra bu eseri yazmaya karar verdiğini belirtmektedir. İnsanların buradaki görüşlerinden sarf-ı nazar etmemelerini uman Atûfi, eseri asıl yazma gayesi olarak "ihvânın kalbinin bu sınaate ülfet etmesini sağlamak" olarak belirtir. Buradaki "sınaat"ten kasıt muhtemelen hadis ilmidir. Atûfi bu gayeye ek olarak bu eseri Sultan Bayezid için yazdığını belirtir.⁴⁹⁶

Eserde Mebâriku'l-Ezhâr'dan seçilen yirmi beş hadise yer verilmektedir. Öncelikle "şârih kuddise sırruh dedi ki" kalıbıyla ilgili kısımlar İbn Melek'in yorumlarıyla beraber tamamen alıntılanır. Sonrasında da "derim ki şu görüşünde nazar/tartışma vardır" kalıbıyla Atûfi, İbn Melek'in yorumlarından itiraz ettiği kısmı ifade eder. Böylece şerh kısmında hadisin bütünü değil sadece itiraz edilecek kısmın ele alınması nedeniyle eser hâşiye özelliği göstermektedir.⁴⁹⁷ Eserdeki açıklamalar kısa olup ara ara dersin/derim üslubuna da yer verilmiştir.

Atûfi, Meşârik şerhi Keşfü'l-Meşârik'te bazı Meşârik şârihlerini eleştireceğini baştan söylemekte ve bazen isimleri açıkça zikrederek bazen de müphem bir şekilde "bir şârih, ihvandan biri" gibi kalıplarla eleştireceği görüşleri aktarmaktaydı. Keşfü'l-Meşârik'e baktığımızda Atûfi'nin İbn Melek ismini açıkça zikretmediği yukarıda söylenmişti. İki eser karşılaştırıldığında Atûfi'nin Enzâr'da yer verdiği eleştirilere Keşf'de yer vermediği

⁴⁹¹ Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 34.

⁴⁹² Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 134.

⁴⁹³ Yazma nüshaların özellikleri ve aralarındaki farklar için bk. Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 33–37.

⁴⁹⁴ Atûfi, *Enzârü Şerhi'l-Meşârik* (Nuruosmaniye, 1068), 3a-b.

⁴⁹⁵ Özdemir bu durumu şöyle değerlendirmiştir. "Müellif, Kanûnî'nin saltanat dönemine de yettiği için kitabını Kanûnî'ye hediye etme ihtimali olmakla beraber başka biri tarafından istinsah edilmek suretiyle hediye edilmiş de olabilir." Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 25.

⁴⁹⁶ Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 58.

⁴⁹⁷ Krş. Özdemir, *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*, 25.

görülmektedir. Keşfü'l-Meşârik'in ilk kısmının tahkik edildiği bir çalışmada İbn Melek'e yapılan atıflar tespit edilmiştir.⁴⁹⁸ Bu tespitlerdeki eleştirilerin de Enzâr'da yer almadığı görülmektedir. Ortak eleştirilerin bulunmamasının yanında iki eserde birbirine herhangi bir atıf da tespit edilememiştir. Atûfi'nin genelde kendi eserlerine açıkça atıflarda bulunduğu göz önüne alındığında bu durum kafalarda soru işareti oluşturmaktadır.

Enzâr'daki hadislerin sırası Keşf'teki hadislerle karşılaştırıldığında genel olarak sıralamanın aynı olduğu görülmektedir. Sadece iki yerde geriye dönük birkaç hadise yer verilip sonra eski sıraya devam edilmiştir. İçerik açısından ise farklı durumlar göze çarpmaktadır. Atûfi'nin Enzâr'da detaylıca ele aldığı halde Keşf'te temas etmediği konular olduğu gibi ilgili konunun sadece bir boyutuna temas ettiği de olmuştur. Ancak iki eserde ortak bahsettiği konularda bile aynı cümleler birebir kullanılmayıp o bilgi farklı cümlelerle verilmektedir. Mesela Atûfi, Hızır-Musa kıssasında İbn Melek'in ikisinin ilmi arasında "mümâsele/benzerlik" bulunduğu dair fikrini eleştirmektedir.⁴⁹⁹ Ancak bu konuya Keşf'te hiç temas etmez.

Atûfi'nin iki eserindeki görüşleri kıyaslandığında sadece bir hadisin şerhinde zıtlık olduğu görülmektedir. "Zaman yaklaştı" ifadesini Atûfi, Keşfü'l-Meşârik'te "kıyamet yaklaştı" şeklinde yorumlarken Enzâr'da bu görüşü eleştirmekte ve burada gecenin belli bir saatinin kastedildiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁰ İki eser arasındaki öncelik sonralık bilinmediğinden hangi görüşün son olduğu bilinmemektedir. Zirâ her ne kadar Enzâr'ın genel olarak Keşf'ten önce yazıldığı bilinse de Keşf'in yazım sürecinin geniş olması net bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır.

Atûfi'nin bu eserinde İbn Melek'e yaptığı itirazların içeriklerine baktığımızda yapılan itirazların anlam ve dil yönünden olduğu görülmektedir. "Mudğa" şeklinde geçen kalp anlamındaki kelimenin hakiki değil mecaz manasının kastedildiği, düşman sayılan ateşte kasr-ı iddiâi değil kasr-ı izâfi bulunduğu, "itaat"ın ölümün devası olduğu, şiirin mutlak olarak caiz olmadığı gibi itirazlarda bulunan Atûfi, bu itirazlarını kendi ifadeleri ile açıklamaktadır. Sadece içkide az fayda bulunacağı hususunda İbn Melek'e itiraz ederken

⁴⁹⁸ Yağcı, *Hayreddin Hızır Atûfi'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*.

⁴⁹⁹ Atûfi, *Enzâru Şerhi'l-Meşârik* (Nuruosmaniye, 1068), 5a-b.

⁵⁰⁰ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 273a; Atûfi, *Enzâru Şerhi'l-Meşârik* (Nuruosmaniye, 1068), 36a-b.

içkide hiçbir faydanın bulunmayacağı görüşünü destekleyen başka hadisleri, Hipokrat ve diğer tabiplerin görüşlerini aktarmaktadır.⁵⁰¹

Atûfî, Enzâr'da ele aldığı son hadis olan “Rüyası en doğru olanınız sözü en doğru olanınızdır”⁵⁰² hakkında söyleyeceklerini söyledikten sonra bu hadisle “ilmü'd-dekâik” olarak isimlendirdiği bir ilmin aklına geldiğini belirtmektedir. Bu ilimle bedenî rüya yorumunu kastettiğini belirten Atûfî bunu müstakil olarak ele alıp hakkında kimsenin kitap yazmadığını söylemektedir. Sadece kendisinin Türkçe yazdığı Remzu'd-dekâik⁵⁰³ adlı eserde bunun biraz ayrıntısına girdiğini ifade eden müellif, eserini bu hâtime ile bitirmesinin iki sebebi olduğunu söyler: İlki bu risâlenin sadece Enzâr ile muhtasar kalmaması, ikincisi ise vaadini yerine getirmek. Atûfî'nin bu sözündeki vaad ile neyi kastettiği ise açık değildir.

Atûfî bu hâtimede ölüm ve hastalığa yorulan farklı rüyalardan bahsetmektedir. Ancak bu eser daha sonra müstakil olarak Mir'âtü'r-rüyâ adıyla da padişah II. Bayezid'e sunulmuştur.⁵⁰⁴ İki eserin mukaddime kısımları farklı olmakla birlikte Enzâr'ın en sonunda hâtime ifadeleri varken Mir'ât'ta yoktur. Bu farklılıklar dışında içindeki bilgiler tamamen aynıdır.

1.7. Şeyhzâde, Muhyiddîn Muhammed b. Muslihuddîn el-Kocevî (ö. 950/1543)

Asıl adı Muhyiddîn Muhammed olan müellif muhtemelen şeyh olan babasına ithafen “şeyhzâde” adıyla anılmaktadır. Taşköprizâde, onun babasını “eş-Şeyh ârif billâh Muslihuddîn Kocevî” olarak belirtir.⁵⁰⁵ Bu dikkate alındığında “Şeyhzâde” lakabının babasına nispetle kullanıldığı söylenebilir.⁵⁰⁶ İstanbul'da medrese hocalığı yaptıktan sonra uzlete çekilmek isteyip emekli olan Şeyhzâde nisbesinden de anlaşılacağı üzere Kocaelilidir.

⁵⁰¹ Atûfî, *Enzârü Şerhi'l-Meşârik* (Nuruosmaniye, 1068), 28a-b.

⁵⁰² Müslim, “Rüya”, 6.

⁵⁰³ Eser hakkındaki bir çalışma için bk. Ayşe Sağlam, “Atufî ve Remzü'd-Dekâyık Mesnevisi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/1 (2018), 136–147.

⁵⁰⁴ Atûfî, *Mirâtü'r-rüyâ* (Veliyyüddin Efendi, 3202), 1b.

⁵⁰⁵ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 645.

⁵⁰⁶ Krş. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'Alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 125.

Şeyhzâde'nin tefsir, fıkıh ve edebiyat gibi farklı ilimlerle alakalı pek çok eseri bulunmaktadır.⁵⁰⁷ Onun hadis ile ilgili bilenen tek eseri ise birazdan ele alınacak olan Meşâriku'l-envâr şerhidir. Muhtasar ve müfid bir özelliğe sahip böyle bir şerh yazması, Şeyhzâde'nin bu eseri okutmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak tefsir dersleri verdiği bilinen Şeyhzâde'nin Meşâriku'l-envâr'ı okuttuğuna dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

1.7.1. Şerhu Meşâriki'l-envâr⁵⁰⁸

Eser, Osmanlı medreselerinde çokça okutulan Radiyyüddin es-Sağâni'nin Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Şeyhzâde ile yakın teması bulunan Taşköprizâde onun bu eserinden bahsetmez,⁵⁰⁹ ancak Kâtib Çelebi eserin özellikleri hakkında bilgi vermese de ona aidiyetini zikreder.⁵¹⁰ Şeyhzâde'nin Kadı Beyzâvi'nin tefsirine yazdığı hâşiye Anadolu'nun farklı kütüphanelerinde yüzlerce nüsha halinde bulunurken bu eserin nüsha sayısı onu bulmaz.⁵¹¹ Eserde herhangi bir mukaddime ve hâtime mevcut değildir.⁵¹² Bu nedenle müellifin ve eserin adı metin içinde zikredilmez. Eser hem zahriyede, hem kataloglarda hem de bibliyografyalarda Şerhu Meşâriki'l-envâr adıyla zikredilmektedir.

Taşköprizâde'nin kendi tabakalandırmasında dokuzuncu tabakada yani Yavuz Sultan Selim dönemi ulemâsı arasında zikrettiği Şeyhzâde'nin bu eseri hangi dönemde yazdığı

⁵⁰⁷ Müellifin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'Alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvi Örneği*, 139–142.

⁵⁰⁸ Muhyiddin Muhammed b. Muslihuddin el-Kocevî Şeyhzâde, *Şerhu Meşâriki'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 714), 1a-677b; Eser hakkında bir doktora çalışması bulunmaktadır. Ancak çalışmada 12 bâblık eserin sadece ilk iki bâbı tahkik edilmiştir. Abdmonim B M Sowan, *Şeyhzâde'nin Şerhu Meşâriki'l-envâr Adlı Eserinin Tahkiki* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵⁰⁹ Aynı şekilde Mecdî de onun bu eserinden bahsetmez. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 408–410.

⁵¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1689; Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 445; *Hediyetü'l-arifin* 238.

⁵¹¹ Kataloglar üzerinden şu nüshalar tespit edilmiştir: Esad Efendi 379, Halet Efendi 92, Yazma Bağışlar 4135, Atıf Efendi 538- 540, Millet Ktp. Feyzullah Efendi 457, Topkapı Kütüphanesi Emanet Hazinesi 661. Varak sayılarından bazı eserlerin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde de eserin bir nüshası bulunmaktadır. Mustafa Bilge, *Medine'de Ahmed Arif Hikmet kütüphanesi'ndeki Hadise Dair Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Mezuniyet Yazılı Çalışması, 1967), 87.

⁵¹² Eserin sonunda sadece müstensih notu bulunmaktadır. Bu nota göre müstensih İbrahim b. Abdullah bu nüshayı hicri 1092 senesinde Muharrem ayının ortalarında bir Cumartesi günü Edirne Sarayı'ndaki gılmân-ı Enderûn'dan Ferhad Ağa kütüphanesinde bitirmiştir. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 677b.

bilinmemekle birlikte II. Bayezid döneminde yazması muhtemeldir.⁵¹³ Zirâ Yavuz Sultan Selim döneminde halifeliğin Osmanlı padişahlarına geçmesiyle halifenin Kureyşli olmayabileceği yorumları yapılmaya başlanmıştır.⁵¹⁴ Ancak Şeyhzâde'nin hilafet konusunda Kureyşli olmayı zorunluluk kabul ettiği görülmektedir.⁵¹⁵ Şeyhzâde'nin yaşanan siyâsî olaylarla bu fikrini değiştirmeme ihtimali mevcut olmakla birlikte böyle bir durumda isminin bu konuyla anılması beklenirdi. Bu bilgiler dikkate alındığında onun bu eseri daha öncesinde yazma ihtimali kuvvetlenmektedir.

Mukaddimenin bulunmayışı nedeniyle eserin yazılış amacı veya yöntemi hakkında herhangi bir açıklama yoktur. Besmeleden sonra “Meşâriku'l-envâr'ın müellifi şöyle dedi” denilerek doğrudan oradan alıntılanan ifadeler açıklanmaya başlanır. Şeyhzâde, Atûfi'den farklı olarak Meşârik'in mukaddimesini de şerh etmektedir. Sağânî'nin dil açısından anlaşılması zor, garip kelimelere yer verdiği bu mukaddime şerh edilirken alıntılanan kısımlar ayrıca belirtilmeyip sadece üzeri kırmızı kalem ile çizilmiştir. Mukaddimenin bu dil özelliği nedeniyle burası şerh edilirken kelime açıklamalarına ve dil bilgisine yer verilmesinin yanı sıra aşağıdaki ek bilgileri de barındırmaktadır.

Şeyhzâde mukaddimeyi şerh ederken bir hadisin zayıflığının sebepleri olarak şu maddeleri sıralamaktadır: Adil olmamak gibi bir cerh sebebiyle merdud olan bir râvinin zayıflığı, râvinin görmediği bir kimseden rivayet etmesi, sû-i hıfzı, akîdedeki töhmeti, ne rivayet ettiğini bilmemesi ve râvilerden maruf olmayan bir kimsenin bulunması. Şeyhzâde râvi ile alakalı bu kusurları zikretmesinin ardından bunlardan başka bir illet ile de hadisin zayıf olabileceğini belirtip örnek olarak irsal, inkıta ve tedlîsi göstermekte ardından da bunların tanımlarını vermektedir.⁵¹⁶ Yine bu mukaddimedede zikri geçtikçe Sağânî, Kudâî, Buhârî hakkında kısaca bilgilendirir.⁵¹⁷ Sahih hadisleri tahric eden imamları da zikreden Şeyhzâde, İbn Mâce'ye yer vermeden İmam Mâlik ve diğer kütüb-i sitte alimlerini zikreder.⁵¹⁸ İhtilafı bir konu olan İbn Mâce'nin mi yoksa İmam Mâlik'in mi altıncı kitap olacağı hususunda Şeyhzâde'nin böyle bir tercihte bulunmasında muhtemelen Osmanlı'da meşhur bir eser olan Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Câmiu'l-usûl li

⁵¹³ Şeyhzâde II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamıştır.

⁵¹⁴ Meselâ daha önce geçtiği üzere Atûfi bu isimlerden biridir.

⁵¹⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 136b, 213b.

⁵¹⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 11b.

⁵¹⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 6b, 11b, 14b.

⁵¹⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 15a.

ehâdîsi'r-Resul'ünün etkisi vardır. Zira orada altıncı kitap olarak İmam Mâlik'in Muvatta'ı ele alınmaktadır. Bunun dışında kendisi bir tercihte bulunmaksızın Buhârî ile Müslim'den hangisinin daha sahih olduğuna dair görüş ayrılığına kısaca temas eden Şeyhzâde, Meşârik'teki hadis sayıları, râvi sayıları, eserde hadislerin sıralanışı ve bölümler hakkında da kısaca bilgiler vermektedir.⁵¹⁹

Şeyhzâde, mukaddimeden sonra hadislerin şerhine geçtiğinde alıntı yaparken Meşârik'in diğer şârihleri olan İbn Melek veya Atufi'nin yaptığı gibi ibareleri bölmeyip bütün ibareyi baştan vermekte, ardından şerhe geçmektedir. Bu nedenle de alıntı yapılırken "kavlûhu/ekûlü" gibi ifadelere yer verilmeyip hadisin başında bulunan ve hadisin Buhârî, Müslim veya müttefekun aleyh bir rivayet olduğunu gösteren rumuz ile hadis alıntılanmakta ardından da şerh anlamına gelen "Şın/ش" harfi kullanılarak doğrudan şerhe geçilmektedir.⁵²⁰

İbn Melek'e kıyasla biraz daha geniş bilgiler veren Şeyhzâde, şerh sırasında Atûfi'ye oranla daha az bilgi vermektedir. Mesela Atûfi'de sayfalarca yer alan şerhler bulunmakta iken Şeyhzâde'nin en uzun şerhi sadece birkaç sayfa tutar. Ancak yine de Şeyhzâde, Atûfi'nin aksine hadislerin şerhini eserin başından sonuna kadar dengede tuttuğu için daha hacimli bir eser meydana getirmiştir.⁵²¹ Şeyhzâde genellikle hadislerin metnini anlaşılır kılacak efradını câmi ağyarını mâni bilgiler vermekle yetinip detaylı bilgilere yer vermemektedir. Bu özelliği ile muhtasar bir şerhtir.

Şeyhzâde'nin şerh sırasında önem verdiği unsurlardan belki de ilki kelimenin anlamı, harekesi ve cümlenin yapısıdır. Özellikle Meşârik'in mukaddimesi şerh edilirken dil tahlillerine çok yer verilmektedir. Belâgatla ilgili bazen değinilen bilgiler dışında hakikat-mecaz vurgusu göze çarpmaktadır.⁵²² Şiir ise "kâle eş-şâir" denilerek bir beyitlik alıntılarla nadiren kullanılmıştır.⁵²³ Bariz bir şekilde en çok atıfta bulunulan sözlük

⁵¹⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 14a-15a.

⁵²⁰ Nüşhanın başlarında herhangi bir rumuz kullanılmadan şerhe geçilmektedir. Zamanla "şın" harfinin noktasız hali olan "sin" harfi bir müddet kullanılmıştır. Ancak sonrasında eserin çoğunluğunda "şın" harfi kullanılmaktadır. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714).

⁵²¹ Şeyhzâde'nin eserinin (Ayasofya, 714) satır sayısı: 23, sayfa sayısı: 677x2=1354, toplam satır sayısı: 31.142. Atûfi'nin eserinin (Hacı Selim Ağa, 230) satır sayısı: 27, sayfa sayısı: 521x2=1042, toplam satır sayısı: 28.134. Satır sayıları bakımından Şeyhzâde'nin eseri hacimli gözükmemesine rağmen hattın boyutu dikkate alındığında en kötü ihtimalle iki eserin hacminin birbirine yakın olduğu görülmektedir.

⁵²² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 109b, 111b, 172a, 273a, 524b, 633a.

⁵²³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 28b, 106a, 151a, 152b, 188a, 219a, 239b, 319a.

Cevherî'nin es-Sihâh'ıdır.⁵²⁴ Bunun dışında Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) Nihâye'si,⁵²⁵ Sîbeveyhi (ö. 180/796),⁵²⁶ Ezherî (ö. 370/980),⁵²⁷ Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) el-Fâik'i,⁵²⁸ Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),⁵²⁹ İbn Fâris'in (ö. 395/1004) Mücmelü'l-lüga'ı,⁵³⁰ Ahfeş (ö. 215/830),⁵³¹ Müberred (ö. 286/900),⁵³² Ebû Ubeyd (ö. 224/838),⁵³³ İbnü's-Sikkât (ö. 244/858)⁵³⁴ ve Asmaî'den (ö. 216/831)⁵³⁵ alıntılar da bulunmaktadır.

Şeyhzâde'nin eserinde genel olarak fikhî yorumların ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bir konuda fikhî bilgi aktarırken çoğunlukla mezhep farklılıklarına da değinen Şeyhzâde, ekseriyetle Hanefî ve Şafî mezhebi hakkında bilgi vermekle birlikte sık sık dört mezhebin görüşüne de temas eder. Şeyhzâde Hanefî mezhebinden Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşlerini de münferiden zikrederek onlara verdiği önemi göstermiştir.⁵³⁶ Ancak bu bilgiler verilirken Hanefî mezhebinin görüşünün üstünlüğü kanıtlanmaya çalışılmamış ve diğer mezhepleri eleştiren bir tutuma girilmemiştir. Şeyhzâde mezhep görüşlerini verirken sadece dört mezhep ile yetinmeyip bu alanda diğer fakîhlerin de ilgili konudaki yorumlarına sıklıkla temas eder. Böylece o Mücâhid (ö. 103/721), Hasan Basrî (ö. 110/728), Tâvus (ö. 106/725), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Katâde (ö. 117/735), Atâ (ö. 114/732), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Evzâî (ö. 157/774) ve Zührî (ö. 124/742) gibi alimlere de atıflar yapar.⁵³⁷ Hatta hadisçiliği dışında fikhî yönüyle de maruf olan Buhârî'nin fikhî görüşlerini de yer yer aktarmaktadır.⁵³⁸ Bu görüşlere yer vermesinin yanında Şeyhzâde'nin şerhinde fikhî ağırlığı gösteren başka bir unsur da ilgili hadisle

⁵²⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 6a, 10a, 10b, 11a, 19a, 20b, 48a, 50b, 52b, 55a, 64a, 66b, 71b, 76a, 82a, 84a, 97a, 103a, 109a, 128b, 132a, 151a, 157a, 186a, 207b, 227a, 250a, 256a, 201b, 337a, 338a, 350a, 478a, 546b, 550b, 571a, 670a, 629b.

⁵²⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 79b, 101a, 345b, 664a, 660a.

⁵²⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 1b, 7a, 26b, 47b, 486a.

⁵²⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 16b, 103b, 229a, 277b. Alıntı yapılırken eser ismi belirtilmemiştir. Ancak alıntıların Ezherî'nin en meşhur eseri *Tehzîbü'l-lüga*'dan yapılması muhtemeldir.

⁵²⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 104a, 120b, 360a.

⁵²⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 47b, 477a.

⁵³⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 239a, 353b.

⁵³¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 141a, 329a.

⁵³² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 267a.

⁵³³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 50b.

⁵³⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 6b.

⁵³⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 288a.

⁵³⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 17a, 22b, 45b, 50a, 54b, 58a, 165b, 172a, 194b, 327b, 427a.

⁵³⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 224b, 417, 519b, 524b, 569b.

⁵³⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 420a, 538b, 591a.

amel edilip edilmemesine yaptığı vurgudur.⁵³⁹ Bununla bağlantılı olarak da hadisin nesh durumuna yeri geldikçe işaret eden⁵⁴⁰ Şeyhzâde, ayrıca şerhlerin sonlarında çoğu zaman “hadiste şuna delâlet vardır, şuna teşvik vardır vs. ” diyerek çıkarımlarda bulunur.⁵⁴¹ Furû-ı fıkha verilen bu önemin aksine fıkıh usulüne nadiren temas edilmektedir.⁵⁴² Bir tefsir eserine yazdığı hâşiye ile meşhur olan ve tefsir dersleri verdiği bilinen Şeyhzâde kendisinden beklenenin aksine şerh sırasında ayetlere pek fazla yer vermez. Onun yerine bir hadis eserine uygun şekilde sık sık hadislere yer verdiği görülmektedir. Bunu şerh edilen hadisin tamamını ya da geri kalanını zikretmek suretiyle yaptığı gibi⁵⁴³ farklı hadislere işaret ederek de yapmaktadır.⁵⁴⁴ Bunu yaparken de çoğu zaman hadisin kaynağını belirtir. Böylece o eserinde Buhârî ve Müslim’e yaptığı pek çok atfın yanında Mâlik,⁵⁴⁵ Ahmed b. Hanbel,⁵⁴⁶ Tirmizî,⁵⁴⁷ Nesâî,⁵⁴⁸ Ebû Dâvud,⁵⁴⁹ İbn Mâce,⁵⁵⁰ Dârekutnî⁵⁵¹ ve Taberânî’ye⁵⁵² de atıflar yapmaktadır. Şeyhzâde hadisleri kullanırken rivayet farklılıklarına sık sık temas etmektedir. Bunu bazen bir konudaki farklı rivayetleri vererek⁵⁵³ yaptığı gibi bazen de aynı hadisin farklı rivayetleri hakkında yapmaktadır.⁵⁵⁴ Şeyhzâde şerh sırasında zikrettiği hadislerin sıhhat durumu hakkında ara ara (ricâli sika,⁵⁵⁵ sahih bir sened,⁵⁵⁶ munkatî,⁵⁵⁷ mürsel,⁵⁵⁸ mevkuf,⁵⁵⁹ merfu⁵⁶⁰ vb.)

⁵³⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 231b, 220b, 384a.

⁵⁴⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 99b, 165b, 204b, 209a, 240a, 260a, 309a.

⁵⁴¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 22a, 54b, 56a, 65a, 73b, 101b, 107b, 112a, 113b, 167b.

⁵⁴² Mesela ahkam türlerine kısaca değinmektedir. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 354b.

⁵⁴³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 8a, 52a, 88a.

⁵⁴⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 15b, 20b, 27b, 37a, 39b, 45a, 51a.

⁵⁴⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 142b.

⁵⁴⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 216a, 498a, 535a.

⁵⁴⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 43b, 120a, 134b, 147b, 212a, 224b, 326b, 361a, 490b, 498b, 505b, 534b, 601b, 603b, 639b, 676b.

⁵⁴⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 326b, 338a, 353b, 408b, 459b, 505b, 507a, 563b.

⁵⁴⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 43b, 212a, 224b, 269b, 281a, 326b, 408a, 419b, 459b, 495a, 497b, 465a, 488b, 498b, 508b, 519a, 575a, 585a, 587a, 610a, 676a.

⁵⁵⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 179a, 224b, 269b, 353b, 459b, 581b, 585a, 593b, 609b.

⁵⁵¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 415a, 510b.

⁵⁵² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 215a, 422a, 483a, 498a, 501a, 534b, 537a, 549a, 591a, 610a, 634b.

⁵⁵³ Mesela "Benden sonra on iki emir olacaktır" hadisini şerh ederken bu konu ile ilgili farklı rivayetleri bazılarını kaynak belirterek aktarmaktadır. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 497b.

⁵⁵⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 31a, 57a, 92a, 101a, 123a, 126a, 332a.

⁵⁵⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 501a, 535a.

⁵⁵⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 281a.

⁵⁵⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 605b.

⁵⁵⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 533b, 619b.

⁵⁵⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 548b.

⁵⁶⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 549a, 556a, 610a.

değerlendirmeler yapmaktadır.⁵⁶¹ Mukaddimede belirtilen bilgiler dışında hadis usulüne pek değinmeyen Şeyhzâde, hadislerin yazımı,⁵⁶² yalan hadis rivayetinin günahı⁵⁶³ konularına yeri geldikçe bir iki cümle ile temas etmiştir. Sahâbî râvi hakkında sadece bir iki yerde bilgi veren Şeyhzâde daha çok sahâbî râvinin isminin hareke bilgisiyle yetinmektedir.⁵⁶⁴ Hadis şerhi sırasında Şeyhzâde'nin en sık kullandığı hadis ilmi ise muhtelifü'l-hadistir. Şeyhzâde "denirse/cevaplarım" kalıbıyla ihtilafı ilgili muhtemel soruları sık sık cevaplamaktadır.⁵⁶⁵ Bunun dışında sebeb-i vürûda dair de bilgiler veren müellif, bunu çoğunlukla hadisin ilgili kısmını vererek yaptığı gibi bazen "hadisin sebeb-i vürûdu şudur" diyerek de yapar.⁵⁶⁶

Hadis şârihleri arasında eserde en çok atıfta bulunulanlar Nevevî⁵⁶⁷ ile Kadı'dır. Bazı yerlerde Kadı İyâz,⁵⁶⁸ bazı yerlerde Kadı (Nâsiruddîn) Beyzâvî⁵⁶⁹ isimleri açıkça zikredilmekle birlikte Kadı ismi sık sık mutlak olarak anılmaktadır.⁵⁷⁰ Bunlar dışında

⁵⁶¹ Şükrü Maden, Şeyhzâde'nin eserlerini tanıttığı sırada Meşârik şerhinden bahsederken onun hadisleri "hem isnad hem metin açısından incelediği ve râvileri tanıttığı"nı söyler. Ancak eser için böyle bir genelleme yapmak yanlıştır. Eserin genel yapısı dikkate alındığında isnad ile ilgili bilgiler nadiren aktarılmaktadır. Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'Alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği*, 141.

⁵⁶² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 85b, 192b.

⁵⁶³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 119a.

⁵⁶⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 13b, 24b, 40a, 81b, 107b, 344b.

⁵⁶⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 35b, 48a, 48b, 49a, 53a, 53b, 59b, 80b, 88b, 112a, 115b, 134b.

⁵⁶⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 17b, 220a, 236a, 616a.

⁵⁶⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 5b, 33a, 53b, 70b, 74a, 85a, 86a, 90a, 99b, 109a, 117b, 140b, 143b, 147b, 152a, 154a, 155b, 160a, 162a, 176a, 184a, 190b, 191a, 194b, 199b, 209a, 211b, 213b, 214b, 215a, 251b, 285a, 308a, 333b, 399b, 412a, 419b, 420a, 486a, 487a, 505b, 568a, 578b, 605b. Yaptığımız karşılaştırmalarda alıntılanan diğer isimlerin bir kısmının Nevevî aracılığıyla aktarıldığı görülmüştür.

⁵⁶⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 122b, 128b, 152b, 184a, 191a, 194a, 275a, 276b, 313a, 316a, 397a, 408b, 431a, 443b, 519b, 532b, 556b, 585a. Şeyhzâde Kadı İyâz'ın hangi eserini kullandığını belirtmez. Buralarda Kadı İyâz'ın *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr* adlı eseri ile Müslim şerhi olan *İkmâlü'l-mu'lîm bi fevâidi Müslim* kullanılmış olabilir.

⁵⁶⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 55a, 137a, 462a, 675a. Müellif Kadı Beyzâvî'nin *Şerhu Mesâbihi's-sünne* adlı eserini kullanmış olabilir.

⁵⁷⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 109b, 117b, 130a, 151b, 155b, 199b, 209b, 216b, 279b, 281a, 308b, 322a, 345b, 364b, 379b, 420a, 438b, 443a, 568b, 626b, 633b. Bu atıfların bazılarının Kadı İyâz'a bazılarının da Kadı Beyzâvî'ye ait olduğu görülmektedir.

Nevâdiru'l-usûl,⁵⁷¹ Hattâbî,⁵⁷² Beğavî⁵⁷³ ve et-Tûribiştî'den⁵⁷⁴ alıntılar bulunmaktadır. Meşârik şârihlerinden İbn Melek,⁵⁷⁵ Ekmeleddin Bâberti,⁵⁷⁶ ve Herevî'ye⁵⁷⁷ atıflar bulunan eserde dönemin önemli şârihlerinden Atûfi'nin ismi geçmemektedir.

Şeyhzâde, diğer bir Meşârik şârihi Atûfi ile aynı dönemde yaşamış hatta her ikisi de dönemin önemli isimlerinden Efdalzâde'den (908/1503) eğitim almışlardır.⁵⁷⁸ Bu durum ikisinin birbirinden haberdar olmama ihtimalini ortadan kaldırmasına rağmen mezkûr iki alimin eserlerinde birbirlerine açıktan atfın bulunmaması dikkat çekicidir. Ancak Şeyhzâde'nin eserinde “başkası (ğayruhu), bir şârih” gibi müphem lafızlarla alıntılacağı ifadelerle bakıldığında bu görüşlerin Atûfi'de yer aldığı görülmektedir.⁵⁷⁹ Ancak Atûfi'nin de eserinde hiç isim vermeden başkalarından alıntı yaptığı bilindiği için ikisinin de bunları başkalarından alma ihtimali bulunmaktadır. Atûfi'nin başkalarından alıntı yaparken bunu belirtmemesi onun Şeyhzâde'den alıntı yapıp yapmadığını görmemizi engellemektedir.

Kelâmî konularda ayrıntıya girmeyen Şeyhzâde nadiren ehl-i sünnet, Mutezile ve Haricî görüşlerini tek cümle ile aktarmaktadır.⁵⁸⁰ Kalam ile ilgili görüşleri verebileceği konularda mesela isrâ ve miraç ile ilgili hadisi şerh ederken ilgili ihtilafları zikretmiş ancak mezhep zikretmeksizin bazı görüşlerin sahiplerini anmakla yetinmiştir.⁵⁸¹

⁵⁷¹ Eser Hakîm et-Tirmizî'ye (320/932) aittir. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 67b, 113b, 120a, 210a, 224a, 328b, 455a, 615a.

⁵⁷² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 56b, 90a, 107b, 139b, 162b, 164b, 169a, 177b, 200b, 209b, 222b, 265a, 273b, 279b, 290b, 293a, 360a, 373b, 439a, 486b, 532b, 661b. Müellif Hattâbî'yi eser zikretmeden yalnızca adıyla anmaktadır. Sadece bir yerde *Meâlimü's-sünen*'i açıkça zikretmiştir. Bk: 345b.

⁵⁷³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 44a, 147b, 181b, 193b, 227b, 234b, 360a, 437b. Eserde Begavî'nin eseri *Şerhu's-sünne*'ye de atıflar bulunmaktadır. Bk: 234b, 360a. Begavî'nin sadece hadis şerhinden alıntı yapmayan müellif ayrıca onun tefsir eseri *Meâlimü't-tenzil*'i de kullanmıştır. Bkn: 5a, 123b.

⁵⁷⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 161a, 190b, 208a, 360a, 481b, 575b, 675b. et-Tûribiştî'nin eseri *Müyesser*'den yapılan alıntılar için bk. 190b, 208a, 360a.

⁵⁷⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 45a, 53b, 60a, 265a.

⁵⁷⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 2a, 4b, 45a, 51b, 53b, 60a, 76a, 108a, 159a, 359a, 473a, 511a, 617b, 625a. Bunlar dışında Baberti'den yer yer "eş-Şeyh eş-şârih" denilerek de atıflar yapılmıştır.

⁵⁷⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 192a, 367b, 431a, 543a. Şeyhzâde Herevî'yi “muhakkik” ve “fâdil” sıfatlarıyla anarak övmektedir.

⁵⁷⁸ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 646, 658.

⁵⁷⁹ Şeyhzâde 617b krş. Atufî Hacı Selim Ağa 496a.

⁵⁸⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 25a, 58b, 60b, 41a, 81a, 87b, 189b, 208a, 238b, 254a, 302a, 380b, 381a, 489a, 510a, 521a.

⁵⁸¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 337a-339b.

Nakşibendi tarikatına mensup olan ve zühd sahibi biri olarak tanımlanan Şeyhzâde'nin, bu eserinde tasavvufî yorum izlerine pek rastlanılmaz.⁵⁸² Mesela zikir halkalarının faziletinden bahsederken Şeyhzâde, buradan kastın Kur'an kıraati, hadis dinlemek ve şeriat ilmini öğrenmek olduğu hususunda tüm cemaatlerin ittifak ettiğini belirtmektedir.⁵⁸³ Ancak yine de tasavvuf ile ilgili sayılabilecek cehrî zikrin faziletinin üstünlüğü ve nefsin mertebelerine dair yorumları bulunmaktadır.⁵⁸⁴ Şeyhzâde hakkında yapılan bir çalışmada onun vahdet-i vücûd anlayışına sahip olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸⁵ Ancak bu bilgi onun Nakşibendi oluşuyla çelişkili gözükmektedir. Ayrıca Meşârik şerhinde bu bilgiyi destekleyecek bir veri bulunmamaktadır. Şeyhzâde sadece rü'yetullah konusunu ele alırken herhangi bir mezhep veya isim vermeden sadece bunun gibi müteşâbihât bir konuda selefin "tevfiz" halefin ise "te'vil" yaptığını belirtip görüşleri genel olarak aktardıktan sonra doğru olanın selefin yaptığı gibi "tevfiz" olduğunu söylemekte ve ardından Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) en-Nefehâtü'l-ilâhiyye ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinden rü'yetullahla ilgili aktarımda bulunmaktadır.⁵⁸⁶ Ancak bu nakilde vahdet-i vücûd mevzu bahis değildir. Bu durumda onun tasavvufî düşüncesi hakkında daha detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır. Şeyhzâde belki de eserinin muhtasar yapısından olsa gerek eleştirilere çok girmemektedir.⁵⁸⁷ Konu hakkındaki genel bilgi vermekle yetinen müellif, farklı görüşleri nadiren "kîle" sigasıyla aktarır.⁵⁸⁸ Eserinde yer yer görülen "dersen/cevap" kısmında ise başka görüşleri eleştirmeyip çoğu zaman deliller arasındaki ihtilafları te'lif etmektedir.⁵⁸⁹ Eserin dikkat çeken bir diğer yönü ise -gerek Meşârik ve şerhleri gerekse Buhârî ve Müslim- nüsha farklılıklarına sıkça işaret etmesidir.⁵⁹⁰

⁵⁸² Şeyhzâde'nin tasavvufî ilişkisi için bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'Alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 128–129.

⁵⁸³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 217a.

⁵⁸⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 122b, 213a.

⁵⁸⁵ Sümeyye Arpacı, *Şeyhzâde Mustafa Kocevî'nin Noktatü'l-Beyân Adlı Eseri: Neşir ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁸⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 560b.

⁵⁸⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 45a, 380b, 621b, 633a.

⁵⁸⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 535b, 538a, 613b.

⁵⁸⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 35b, 48a, 48b, 49a, 53a, 53b, 59b, 80b, 88b, 112a, 115b, 134b.

⁵⁹⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 45a, 63a, 65b, 79a, 126a, 143b, 206b, 228a, 237b, 278b, 322a, 373a, 409b, 451a, 518b, 519a, 566a, 582b, 588b, 627a, 632a, 648b, 663a, 668a.

Şeyhzâde'nin eserinde -belki dolaylı belki doğrudan- açıkça atıfta bulunduğu diğer eser veya isimler şunlardır: Zâhidî'ye (ö. 658/1260) ait Şerhu'l-Kudûrî,⁵⁹¹ fakîh Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983),⁵⁹² Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf'ı,⁵⁹³ Kâdîhan'ın (ö.592/1196) Fetâvâ'sı,⁵⁹⁴ Kelbî,⁵⁹⁵ Tîbî'nin (ö. 743/1343) Şerhu'l-Mişkât'ı,⁵⁹⁶ Tahâvî (ö. 321/933),⁵⁹⁷ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346),⁵⁹⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889),⁵⁹⁹ Tuhfe sahibi,⁶⁰⁰ Kurtubî,⁶⁰¹ İzâh Şerhu'l-Mufassal,⁶⁰² Nuaym b. Hammad'ın Kitabu'l-fiten'i,⁶⁰³ Kısâî,⁶⁰⁴ İbnü'l-Münzir,⁶⁰⁵ Ka'bi,⁶⁰⁶ Gazzâli,⁶⁰⁷ İmâmu'l-Harameyn Cüveynî,⁶⁰⁸ Hüsamettin'in Vakıat'ı,⁶⁰⁹ Ebû Ya'la el-Mevsîlî,⁶¹⁰ Ferra,⁶¹¹ Kadı Ebû Bekir Bakıllânî,⁶¹² Razîn,⁶¹³ Meksûr,⁶¹⁴ Kâfî⁶¹⁵ ve Ebû Amr.⁶¹⁶ Eserde Şeyhzâde'nin kendi çalışmalarına herhangi bir atfına rastlanmamıştır.

Şeyhzâde'nin Envâru't-tenzîl'e yazdığı meşhur hâşiyesi hakkında yapılan şu değerlendirmeye bu şerhi için de geçerli sayılabilir: "ibâreleri açık, anlatımı kolay ve metnin anlaşılması açısından yeterli ve faydalı olmasıyla öne çıkmaktadır."⁶¹⁷

⁵⁹¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 19a, 27a.

⁵⁹² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 73b, 188a.

⁵⁹³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 72b, 180a, 189a, 224b, 261b, 276b.

⁵⁹⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 103a.

⁵⁹⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 132a.

⁵⁹⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 134b, 103b, 107a, 176a, 271b. Şeyhzâde eser ile müellifi birlikte zikretmemektedir. Yani ya sadece Tîbî diyerek ya da sadece eserin adını zikrederek alıntı yapmaktadır. Ancak yapılan karşılaştırmada *Şerhu'l-Mişkât* adıyla zikrettiği eserin Tîbî'ye ait olduğu görülmüştür.

⁵⁹⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 135a, 150a, 356b, 512a, 611b. Sadece bir yerde eser adı zikredilerek *Müşkilü'l-asâr*'a atıf yapılmıştır. Bk: 161a. .

⁵⁹⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 165a, 226b, 397b.

⁵⁹⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 169b.

⁶⁰⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 179b, 180b.

⁶⁰¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 181b, 254a, 455b, 474b, 556b, 605b.

⁶⁰² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 191b.

⁶⁰³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 192a.

⁶⁰⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 193a.

⁶⁰⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 199b.

⁶⁰⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 213b.

⁶⁰⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 399a.

⁶⁰⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 443b, 510a, 527b.

⁶⁰⁹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 448b, 538b.

⁶¹⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 498a, 535a.

⁶¹¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 504b.

⁶¹² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 510a.

⁶¹³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 534b.

⁶¹⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 538b.

⁶¹⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 626b.

⁶¹⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 50b.

⁶¹⁷ Maden, *Tefsirde Hâşiyeye Gelenegi ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'Alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 304.

1.8. Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553)

Bugünkü Makedonya sınırları içinde kalan Ustrumca'da dünyaya gelen Bâlî Efendi, Sofya ve İstanbul'da eğitim almıştır.⁶¹⁸ Bir müddet İstanbul'da yaşadktan sonra tekrar Sofya'ya dönmüş ve orada vefat etmiştir. Bâlî isminin gösterdiği bir keramet sonucu yiyecek olan baldan geldiği rivayet edilmek birlikte bu ismin ve türevlerinin Bulgaristan bölgesinde çokça kullanıldığı görülmektedir.⁶¹⁹ Hayatı ve ailesi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Zâhirî ilimlerle birlikte bâtinî ilimlerde de kendini geliştiren Bâlî Efendi, Halvetî tarikatının önde gelenlerinden biridir. Bir yandan halkı ve öğrencilerini eğiten Bâlî Efendi bir yandan devlet ricâli ile de irtibat kurmuştur.⁶²⁰ O, devlet yöneticilerine günün sosyal, siyâsal ve ekonomik olaylarıyla ilgili görüş ve nasihatlerini bildiren mektuplar yazmıştır.⁶²¹ Bu mektuplar arasında ehl-i sünnete uymayan tasavvûfî hareketlere karşı idâreyi uyarması dikkat çekicidir. O İstanbul'da iken "medrese katılığına" karşı tasavvufu savunarak, Sofya'da iken de "tasavvuf zındıklığı" nedeniyle müfrit eğilimleri eleştirerek tasavvufu sünnî çerçevede tutmaya gayret göstermiştir.⁶²²

Fıkıh, kelim ve tasavvuf alanında eserleri bulunan Bâlî Efendi'nin "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader" adlı risâlesini İbn Kemal'e reddiye olarak yazdığı söylenmektedir.⁶²³ Bu durum onun yönetime yazdığı mektuplar ile birlikte düşünüldüğünde ilmi çevrelerde aktif bir rol üstlendiğini göstermektedir. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip Sofyalı Bâlî Efendi'nin en meşhur eseri ise İbnü'l-Arabî'nin Füsûsu'l-hikem'inin tamamına yazdığı ve İbnü'l-Arabî'yi pek çok yönden savunduğu şerhidir. Eserlerini Osmanlıca ve Arapça kaleme alan müellifin burada ele alacağımız eserleri Arapçadır.

⁶¹⁸ Bâlî Efendi'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁶¹⁹ Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 37.

⁶²⁰ Reşat Öngören onun bu tutumunu "zulmü önleyip adaletin teminine yardımcı olmak maksadıyla yöneticilerle temas kurmanın bir sakınca doğurmayacağı" şeklindeki zühd anlayışına sahip olmasıyla yorumlar. Reşat Öngören, "Füsüs Şârihi Sofyalı Bâlî Efendinin Tasavvufi Çizgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 60.

⁶²¹ Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 93–106.

⁶²² Hacı Bayram Başer, "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) -XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 253.

⁶²³ Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 131.

1.8.1. Şerhu hadisi “Küntü kenzen mahfiyyen”⁶²⁴

Eser tasavvuf çevrelerinde sıkça kullanılan “Gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim.”⁶²⁵ şeklindeki kudsî hadisin tasavvûfî bir şerhidir.⁶²⁶ Eserin kütüphanelerde ona yakın nüshası bulunmaktadır.⁶²⁷ Nüshalarda risalenin sonunda eserin Bâlî Efendi’ye ait olduğu açıkça zikredilmektedir. Sofyalı Bâlî Efendi’ye nispet edilen ve bazı ayetlerin tefsirini yaptığı Tahkîkâtü Bâlî Efendi’de de bu kudsî hadis şerhine rastlanmaktadır.⁶²⁸ Bu durum şerhin ilk olarak bu tahkikat içerisinde yer aldığı ancak önemine binaen müstakil olarak da istinsah edildiğini hissettirmektedir. Tahkîkât’taki kısım da dahil bazı nüshalarda mukaddime bulunmamakta, var olan mukaddime de hamdele ve salvele dışında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Eser, bir iki varaklık hacmiyle küçük bir şerhtir ancak şu değerlendirme bu küçüklüğüne rağmen eserin önemini göstermektedir: “Tasavvuf felsefesinin anlaşılması oldukça güç bir alanında, konunun ağırlığına nazaran oldukça sade ve anlaşılır bir dil ve üslupla yazılan eser; genelde kâinatın, özelde de insanoğlunun yaratılış sürecini ana hatlarıyla özetlemektedir.”⁶²⁹

Eserde hadisin metni tamamen zikredilmiş ardından da şerhe geçilmiştir. Şerhte kelimelerin anlamı, cümle yapısı, hadisin kaynağı gibi konulara girilmemiştir. Kelimeler üzerinde de parça parça durulmayıp sadece “gizlilik/hafiy” mefhumu üzerinde durulmuştur.⁶³⁰ Vahdet-i vücûd anlayışıyla hadisi açıklayan müellif Allah’ın gizliliği üzerinde durmakta ve sonra bu gizlilikle kulların saîd ve şakî oluşları arasında bir ilişki

⁶²⁴ Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu hadîsi "Küntü Kenzen Mahfiyyen"*: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 613), 88a-89b; Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu hadîsi "Küntü Kenzen Mahfiyyen"* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2725).

⁶²⁵ Hadis ilmi açısından mevzû kabul edilen bu rivayet İbnü’l-Arabî ve onu takiben İsmail Hakkı Bursevî tarafından keşfen sahih kabul edilmektedir. Hadisin sıhhati hakkında bir değerlendirme için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis, Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 399-400.

⁶²⁶ Bu hadis hakkındaki literatür ve ulemânın bu hadise dair görüşleri için bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 10-13.

⁶²⁷ Esad Efendi, 3782, 74-75; Fatih, 5381, 170-173; Halet Efendi, 212, 12-15; Hekimoğlu, 272, 77-78; Laleli, 3711, 148; Tirmovalı, 1886, 81-82; Yazma Bağışlar, 1438, 66-69; Yazma Bağışlar, 3253/3, 33-34. Kastamonu Yek, 428/08, 194-196.

⁶²⁸ Sofyalı Bâlî Efendi, *Tahkîkâtü Bâlî Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmünevi, 55), 18a-19a.

⁶²⁹ Ögke, “Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, 15.

⁶³⁰ Bâlî Efendi'den sonra yaşamış Osmanlı'nın önemli alimlerinden İsmail Hakkı Bursevî, bu hadisi şerh ederken kelimeler hakkında müstakil bahisler açmıştır. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi, Gizli Hazine*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Kitsan Yayınları, 1997).

kurmaktadır.⁶³¹ Müellif anlattıklarını risalenin sonunda “Saîd anne karnında saîddir. Şakî anne karnında şakîdir.”, “Saîd şakî olabilir, şakî said olabilir” ve “Her doğan İslam fitratı üzerine doğar...” hadisine bağlamakta ve yaptığı şerh ile bunların da manasının ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁶³²

1.8.2. el-Hadîsü'l-evvel mine'l-Meşârik⁶³³

Öncelikle eserin müellife aidiyeti konusunu ele almak elzemdir. Eserin müellife aidiyeti hakkındaki ilk bilgiye Selahattin Yıldırım'ın doktora teziyle ulaşmaktayız.⁶³⁴ Bu çalışma dışında Sofyalı Bâlî Efendi hakkında yapılan diğer tezler de dahil olmak üzere böyle bir nispet tespit edilememiştir. Yıldırım'ın işaret ettiği nüsha incelendiğinde ise şu durum müşahede edilmektedir. Eserin zahriyesinde⁶³⁵ ya da kütüphane kataloğunda⁶³⁶ ilgili kısmın Bâlî Efendi'ye nispetine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nüshada ilgili kısımdan önce yer alan kısımların da nispetine dair herhangi bir veriye ulaşılamamıştır.⁶³⁷ Buralar Bâlî Efendi'nin eserlerinden sonra yer aldığı ve daha sonradan başka müelliflerin eserine geçildiği için ve metnin içindekilerinin de Bâlî Efendi'nin anlayışıyla uyumlu olması nedeniyle Yıldırım'ın nispetini dikkate alarak şerhe burada yer vermeyi uygun gördük.

Metinde kırmızı mürekkep ile “el-Hâdîsü'l-evvel mine'l-Meşârik” şeklinde bir başlık bulunmakta, herhangi bir mukaddime yer almamaktadır. Sahâbî râvi bile zikredilmeden “kâle Râsûlullah (s.a.v)” denilerek hadisin metni zikredilmiş ardında da şerhe geçilmiştir. Hadisin metninde cennet hakkına sahip olanlar tanımlanırken Allah'a ve Peygamberine iman etmek, namaz kılmak ve oruç tutmaktan bahsedilip zekat ve hacdan bahsedilmemesi üzerinde duran müellif, Allah'a ve Peygamberine iman eden kimsenin

⁶³¹ Metinde geçen fitrat, saîd ve şakî çerçevesindeki yorumlar için bk. Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 159–164.

⁶³² Bâlî Efendi'nin burada bahsettiği bilgilerin değerlendirmesi için bk. Ögke, “Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Küntü Kenzen Mahfiyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, 15–22.

⁶³³ Sofyalı Bâlî Efendi, *el-Hadîsü'l-evvel mine'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 55), 44a-45b.

⁶³⁴ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 202.

⁶³⁵ Zahriyede sadece Bâlî Efendi'nin *Tahkîkât*'ına ve *Risâle-i kaza ve kader* adlı eserine işaret edilmektedir. Ancak kütüphane kataloğunda yer alan isimlerin tamamı zahriyedeki bilgide yer almamaktadır.

⁶³⁶ Kütüphane kataloğunda 39-49 sayfa aralığına dair herhangi bir nispet bulunmamaktadır.

⁶³⁷ Mesela kime ait olduğu bilinmeyen bu sayfalarda İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem*'inden “Fass-ı Yünûsiyye”ye dair açıklamalar da bulunmaktadır. Buradaki değerlendirmeler Bâlî Efendi'nin *Füsûs Şerhi*'yle karşılaştırıldığında bir benzerlik görülmemektedir.

onların getirdiği her şeye iman edeceği -aksi taktirde mümin olamayacağı- için tafsile gidilmediğini belirtir.

İbadet-marifet ilişkisinden bahseden müellif, şeriat olmadan marifet olmayacağına vurgu yapmakta ve hemen ardından “küntü kenzen mahfiyyen” hadisini zikretmektedir. Bâlî Efendi'nin de şeriat-tarikat dengesini korumada hassas bir tavır sergilediği bilindiğinden burada görülen tavır, eserin Bâlî Efendi'ye nispetini kuvvetlendirecek bir husustur.⁶³⁸

Hadiste “كان حقا/ hak oldu” kelimesinin zaman ifade etmediğini bu nedenle de tehir de bulunmadığını söyleyen müellif, kişi bu şartları ne zaman taşırta bahsedilen mükafatı da alacağını belirtmektedir. Hadiste zekat ve haccın zikredilmemesini ise ümmetin en faziletli olarak tanımladığı fakirlerin gözetilmesine bağlayan müellif, ayrıca bunun amellerin mertebelerine işaret ettiğini söyler. Hadisin son kısmında yer alan “İster hicret etsin, ister doğduğu topraklarda kalsın” ifadesiyle hicretin ya farziyetinin ya da efdaliyyetinin sâkit olduğuna işaret eden müellif, son veçhin Müslümanlar için daha fazla mutluluk sebebi olacağını belirtip eserine son vermektedir.

1.9. Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)⁶³⁹

Kastamonu'nun Taşköprü beldesine nispetle Taşköprüzâdeler olarak anılan ulemâ bir aileye mensup Ahmed Efendi, sadece 16. yüzyılın değil tüm Osmanlı düşüncesinin en önemli isimlerinden biridir. Taşköprüzâde ismi mutlak olarak anıldığında kastedilen İsmâuddin lakabı ve Ebü'l-hayr künyesiyle tanınan Ahmed Efendi'dir. O, farklı medreselerde yaptığı müderrisliğin yanı sıra Bursa ve İstanbul kadılığıyla da vazifelenmiştir. 60 yaşında göz rahatsızlığı nedeniyle emekli olduktan sonra çalışmalarını resmi bir görev olmadan devam ettirmiştir. Gözleri artık görmese de başkalarına yazdırarak (imlâ) yeni eserler telif ettiği gibi önceden yazdığı eserleri temize çektiği de olmuştur. Pek çok alanda eserleri bulunan Taşköprüzâde'nin en meşhur eserleri ilimler tasnifine dair Miftâhu's-saâde ile Osmanlı ulemâsına dair yazdığı eş-Şekâiku'n-

⁶³⁸ Bâlî Efendi'nin şeriat-tarikat dengesini gözetdiğine dair bk. Öngören, “Fûsus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendinin Tasavvufi Çizgisi”, 63–64.

⁶³⁹ Taşköprüzâde ismi farklı şekillerde anılmaktadır. Biz eserde Taşköprüzâde kullanımını tercih ettik. Bu nisbenin kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Müstakim Arıcı – Mehmet Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsmâuddin Ahmed Efendi*, ed. Müstakim Arıcı – Mehmet Arıkan (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 11.

nu'mâniyye'dir. Taşköprizâde'nin eseri eş-Şekâik'ta, kendi hayatından bahsetmesinin yanında onun hayatına dair detaylı çalışmalar da bulunmaktadır.⁶⁴⁰

Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saâde'de ilimlerden bahsederken hadis ilmini ele alışını dikkat çekicidir. O, hadise dair ilimleri rivayet ve dirâyet olarak ikiye ayırmaktadır. Hadisin fûrularından bahsederken hadis ilimlerinden on tanesine yer veren Taşköprizâde, “şerhu'l-hadis” ilmini ilk sırada zikreder. “Rasulullah'ın hadis-i şeriflerinden maksadın ne olduğunu Arapça dil kuralları ve usûl-i şeriyye hasebince, güç yettiği kadar ele almak” şeklinde tanımladığı şerhu'l-hadîs ilmi dışında hadisi anlamaya dair “te'vîlü akvâli'n-nebî” ve “rumûzu akvâli'n-nebî” ilimlerine de müstakil olarak yer verir.⁶⁴¹

Gerek babasından gerekse başka hocalarından hadis icazetleri alan Taşköprizâde'nin hem hocası Muhyiddin Kocevî'den hem de Muhammed et-Tûnîsî el-Mağûşî'den aldığı icazetler meşhur hadis âlimi İbn Hacer'e dayanmaktadır. Ancak Taşköprizâde'nin hadise dair eserlerinde İbn Hacer'e herhangi bir atıf tespit edilememiştir.

Taşköprizâde'nin okuttuğu eserlere bakıldığında bunlar arasında hadis eserleri de göze çarpmaktadır. O, Sahîhu'l-Buhârî'nin yanı sıra Ferrâ Begavî'nin (ö. 516/1122) Mesâbihu's-sünne'sini ve Sağâni'nin (ö. 650/1252) Meşâriku'l-envâr'ını farklı medreselerde defalarca okutmuştur.⁶⁴²

Aşağıda zikredilen eserler dışında Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye nispet edilen başka bir hadis şerhi de bulunmaktadır.⁶⁴³ Miskîyyâtü'l-hitâm fî ehâdîsi'l-enâm adlı bu eser incelendiğinde müellifin Taşköprizâde Ahmed Efendi değil de oğlu Kemaleddin Efendi olduğu metin içinde açıkça zikredilmektedir.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 850–864; Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı’”, 1–105.

⁶⁴¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi birinci bölümde geçmişti.

⁶⁴² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 856–860; Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı’”, 29–31.

⁶⁴³ Kütüphane kayıtları dışında ayrıca bk. Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı’”, 79,92.

⁶⁴⁴ Taşköprizâde Kemaleddin Efendi, *Miskîyyâtü'l-hitâm fî ehâdîsi'l-enâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 416), 5b; Eserin başka bir nüshasını esas alan transkripsiyon çalışması için bk. Mustafa Sefa Çakır, *Taşköprizâde Kemaleddin Mehmed Bin Ahmed'in Şerh-i Ehadis-i Erbain Tercümesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

1.9.1. Letâifü'n-Nebî⁶⁴⁵

Eser isminden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in latifelerini derleyen bir kırk hadis şerhidir. Kütüphanelerde beş nüshası tespit edilen⁶⁴⁶ eserin Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye nispetinde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Müellif eserin mukaddime veya hâtimesinde kendisinin ve eserinin adını zikretmez. Ancak nüshaların zahriyelerinde eserin Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye aidiyeti açıkça belirtilmektedir. Hatta bir nüshanın zahriyesinde o nüshanın Taşköprizâde'nin kendi hattı olduğu belirtilir. Eserin aidiyetindeki en önemli delil Taşköprizâde'nin başka bir eserinde bu risalesine yaptığı şu atıftır: “Şaka ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v) sâdır olan şeyleri araştırdık, bunların sayısı kırka ulaştı ve bunları bir risâle haline getirdik, iyice araştırıp incelememize rağmen bundan fazlasını bulamadık.”⁶⁴⁷ Kâtib Çelebi de eserin içeriğini zikrederek Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye nispet etmektedir.⁶⁴⁸ Müellif eserin adını zikretmediği için kayıtlarda “Erbâin”, “Letâifü'n-Nebî” ve “Şerhu hadîsi'l-erbâin” gibi farklı adlarla anılmaktadır.

Eserde kısa bir hamd ve senadan sonra mukaddime yer almaktadır. Taşköprizâde eseri telif amacını burada belirtir. Allah'ın eskiden beri hadis kitaplarını inceleme konusunda kendisine istek (rağbet) ilham ettiğini ifade eden müellif, hadisler arasında Hz. Peygamber'in ahlakından bahsedilirken onun ailesi ve arkadaşlarıyla mizah yaptığına rastladığını söyler. Kendisinin de mizâhı seven yönünden bahseden Taşköprizâde ahirette bu mizah yönü konusunda kendisine delil olsun diye bu hadisleri topladığını belirtmektedir. Bu ifadesinden yazdığı eserin sevap hanesinde sunulmasını kastetmiş olabileceği gibi mizahın günahı konusundaki tartışmalar nedeniyle eğer yaptığı şakalar yüzünden hesaba çekilecekse bu konuda Hz. Peygamber'i kendine örnek aldığı da

⁶⁴⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2767), 1a-11a; Eserin başarılı bir tahkiki için bk. Ayşenur Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72–122; Ayrıca bk. Sadık Cihan, “Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin 'Letâifü'n-Nebî' İsimli Kırk Hadisi”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 41–75.

⁶⁴⁶ Nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 41–48.

⁶⁴⁷ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, Ahlâk-ı adudiyye şerhi*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 134; Krş. Abdullah Taha İmamoğlu, “Taşköprizâde'ye Göre Hadis İlimi ve Letâifü'n-nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili”, 142.

⁶⁴⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/56.

anlaşılabilir. Bu topladığı hadislerin sayısının kırk olmasıyla alakalı olarak da kırk hadis ile ilgili herhangi bir hadis zikretmeden sadece ulemâ ve izâm'ın kırk hadis toplamadaki yolunu takip ettiğini söylemektedir.⁶⁴⁹

Öncelikle Hz. Peygamber'in ailesi sonrasında da ashabına yaptığı latifelere dair derlenen hadislerin numaraları, incelediğimiz nüshada kırmızı renkli mürekkeple belirtilmiştir. Hadislerin isnadına yer verilmemekle birlikte çoğunlukla sahâbî râvi zikredilir. Hatta bazılarında sahâbî râviye ek olarak tabîin râvi veya hadisi aldığı kaynağın müellifi de zikredilmektedir. Böylelikle Taşköprizâde yer yer isnadın başında yer yer de metnin sonunda hadisin kaynağını aktarmaktadır. Müellif numaralı serlevha hadisler dışında konuyla ilgili başka hadislerle şerh sırasında özellikle ilk hadisin şerhinde ve de hâtimede bolca yer vermektedir. Eserde özellikle de hâtime kısmında şakalaşmak ile ilgili görüşler verilirken mevkuf rivayetler de aktarılmıştır.

Eserde bulunan hadislerin yaklaşık yarısı hakkında hiçbir açıklama yapılmadan sadece hadis zikredilmiştir. Açıklama yapılanlarda ise genellikle hadiste geçen bir kelime hakkında bir iki cümlelik kısa değerlendirmelerle yetinilip mizah ile ilgili genel değerlendirme hadislerin en sonunda hâtime olarak isimlendirebileceğimiz kısımda detaylı bir şekilde yapılmıştır. Hadislerin ardından müellif kendi açıklamalarını “kultü/derim ki” ibaresini kullanarak belirtmektedir. Sadece bir iki yerde “kâle/kîle” kalıplarıyla başkalarından alıntılar yapmaktadır. Taşköprizâde'nin kendi yaptığı açıklamalar metindeki bir kelime hakkında bir iki cümlelik açıklamalardır. Taşköprizâde metin kısmında yer yer rivayet ve nüsha farklılıklarına ayrıca hadisin sıhhat durumuna da temas etmektedir.⁶⁵⁰ Eserle ilgili yapılan bir çalışmada kırk hadisten yirmi üçünün sahih, üçünün hasen, beşinin zayıf, üçünün mürsel, üçünün başka bir kaynaktan senedsiz nakledildiği, üçünün de temel hadis kaynaklarında tespit edilemediği görülmüştür. Benzer durum şerh sırasında zikredilen diğer hadisler için de geçerlidir. Eserde hadislerin bazen meçhul sigâ ile “رَوَى/ruviye/rivayet edildi” şeklinde bazen de malum sigâ ile “رَوَى/ravâ/rivayet etti” şeklinde nakledildiği görülmektedir. Meçhul sigâ ile rivayet edilenlere bakıldığında bunlar arasında muttefekun aleyh rivayetler de bulunduğu dikkati

⁶⁴⁹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 1b; Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 73, 74.

⁶⁵⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 2b, 5a, 5b; Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 78, 90, 95.

çekmektedir.⁶⁵¹ Bu durumda Taşköprîzâde'nin bu farklı kullanımının sıhhatte işaret etmediği açıktır.

Kırkıncı hadisin ardından “bil ki” denilerek şakalaşma/mizah hakkında genel değerlendirme yapılmıştır. Hâtıme olarak değerlendireceğimiz bu kısımda mizahın nehyedileceği beş durum ve mübah olduğu üç durumdan bahseden müellif ardından bu konuda kendi görüşünü vermektedir. Taşköprîzâde son olarak da mizah konusunda sahâbe, tâbiîn ve etbâ'dan rivayet edilen farklı görüşleri aktarıp hamd ü sena ile eserini bitirmektedir. Müellif mizahın ahkamından bahsederken herhangi bir mezhebe atıfta bulunmamaktadır.

Taşköprîzâde eserinde kaynaklarını açıkça zikretmektedir. Eserde en çok Ferrâ Begavî'nin (ö. 516/1122) Şerhu's-sünne'sine atıf bulunmaktadır.⁶⁵² Taşköprîzâde Şerhu's-sünne'yi özellikle hâtıme kısmında zikrettiği mevkuf ve maktu rivayetlerin kaynağı olarak göstermekle birlikte onun serlevha hadislerinin çoğunu da buradan aldığı görülmektedir.⁶⁵³ Müellif, ayrıca buradan hadisin sıhhat durumu ve yorumuna dair alıntı da yapmıştır. ⁶⁵⁴ Taşköprîzâde Beğavî'nin Şerhu's-sünne'si dışında Mesâbîhu's-sünne'sini de kaynak olarak kullanıp ismini açıkça zikretmiştir.⁶⁵⁵ Bunun dışında müellifin en çok kullandığı kaynak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâu ulûmi'd-dîn'idir.⁶⁵⁶ Taşköprîzâde'nin Gazzâlî'nin adını açıkça zikretmesinin yanında yaklaşık 10 tane hadisin onun eserinden alındığı görülmektedir.⁶⁵⁷ Ayrıca Buhârî (ö. 256/870),⁶⁵⁸ Kirmânî (ö. 786/1384),⁶⁵⁹ Nevevî'nin Kitâbu'd-deavât'ı,⁶⁶⁰ Beyhâkî'nin (ö. 448/1066) Delâilü'n-

⁶⁵¹ Yaren, *Taşköprîzâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 89, (202 nolu dipnot).

⁶⁵² Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 3a, 5a, 5b, 11a.

⁶⁵³ İmamoğlu bu sayıyı on altı olarak vermektedir. İmamoğlu, “Taşköprîzâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâifü'n-nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili”, 143; Eserin tahkikindeki dipnotlara göre Begavî'nin Şerhu's-sünne'sinden on dört alıntı, Mesâbîhu's-sünne'sinden de iki alıntı yapılmıştır. Yaren, *Taşköprîzâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 72–122.

⁶⁵⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 5a, 5b.

⁶⁵⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 7a.

⁶⁵⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 4a, 6b, 7a.

⁶⁵⁷ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 72–122.

⁶⁵⁸ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 4a, 6a, 6b, 7a.

⁶⁵⁹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 6a, 7a, 8a; Kirmânî'nin Buhârî şerhi *el-Kevâkibu'd-derârî*'den nakil yapılmıştır. Yaren, *Taşköprîzâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 64.

⁶⁶⁰ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 6a; Nevevî'nin bu eseri *Kitâbu'l-Ezkâr* adıyla meşhurdur. Yaren, *Taşköprîzâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 95,96.

nübüvve'si,⁶⁶¹ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Rabîu'l-ebrâr'ı,⁶⁶² Suyutî'nin (ö. 911/1505) el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı,⁶⁶³ İbnü's-Sikkît (ö. 244/858),⁶⁶⁴ İbnü'l-A'râbî (ö. 231-846),⁶⁶⁵ Dârekutnî (ö. 385/995),⁶⁶⁶ ve Sübkî (ö. 771/1370)⁶⁶⁷ de eserde kaynak olarak zikredilmektedir.

Taşköprizâde'nin Buhârî'den doğrudan nakil yapmadığı, bunları Kirmânî'nin Buhârî şerhi olan el-Kevâkibu'd-derârî'den aldığı söylenmektedir.⁶⁶⁸ Ancak Taşköprizâde'nin Buhârî'yi okuttuğu dikkate alındığında bunun iddialı bir söylem olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca Taşköprizâde'nin İbn Hacer'e dayanan bir icazete sahip olması onun bu isme olan aşinalığını göstermesine rağmen eserinde İbn Hacer'e herhangi bir atıf görülmemektedir.⁶⁶⁹

1.9.2. Risâletü'l-garrâ fî halli hadîseyi'l-ibtidâ⁶⁷⁰

Eser bir işe başlanırken Allah'ı anmak, ona hamd etmek ve Rasûlüne salavat getirmek gerektiği aksi taktirde yapılacak işin boşa gideceği konusunu ilgili hadislerle⁶⁷¹ işaret ederek ele alan bir risâledir. Eserin bilinen tek bir nüshası bulunmaktadır. Eserde bir mukaddime bulunmamaktadır ancak eserin ve müellifin adı hâtimede açıkça zikredilmektedir.⁶⁷² Hâtimede müellifin adının Ahmed b. Mustafa b. Halil şeklinde zikredilmesi eserin müellife aidiyetinde herhangi bir şüphe bırakmamaktadır. Ayrıca

⁶⁶¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 6b.

⁶⁶² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 8a.

⁶⁶³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Letâifü'n-Nebî* (Şehid Ali Paşa, 2767), 6b.

⁶⁶⁴ İbn Sikkît'in *İslâhu'l-mantık* adlı eserinden nakil yapılmıştır. Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 36.

⁶⁶⁵ Burada kastedilen dil alimi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Küfî'dir. Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 83. Bu çalışmada ilgili ifadenin kaynağı Cevherî'nin es-Sıhah'ı olarak gösterilmektedir. Bu bilgi Taşköprizâde'nin kaynakları arasında Cevherî'nin de yer aldığını göstermekle birlikte onun bu bilgiyi Cevherî dışında başka bir kaynaktan aktarması da mümkündür.

⁶⁶⁶ Dârekutnî'nin *Sünen*'inden nakil yapıldığına dair bk. Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 36.

⁶⁶⁷ Sübkî'nin *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübra*'sından alıntı yapılmıştır. Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 36.

⁶⁶⁸ Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 35.

⁶⁶⁹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 856; Müstakim Arıcı – Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 133.

⁶⁷⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fî halli hadîseyi'l-ibtidâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2196), 35a-49b.

⁶⁷¹ "كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أجزم" كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بال الحمد "والصلاة علي فهو أجزم ممحق البركة"

⁶⁷² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fî halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 49b.

Taşköprüzâde, Hidâye'nin dibacesine yazdığı ta'likatta bu eserine işaret etmektedir.⁶⁷³ Eserin adının “ibtidâya dair iki hadisin halli” şeklinde ifade edilmesi de her ne kadar başta besmele, hamdele ve salveleye temas edilse de metnin içinde daha çok besmele ve hamdele üzerinde durulmasındandır.

Hâtimedede eserin 939/1532-3 yılında yazıldığı ifade edilmektedir.⁶⁷⁴ Buna göre Taşköprüzâde Ahmed Efendi, babası Muslihuddin Mustafa'nın (ö. 935/1529) vefatından sonra Üsküp Alaca İshak Bey medresesinde müderris iken eseri telif etmiştir.⁶⁷⁵ Ferağ kaydında ise mezkûr nüshanın 967/1560 senesinin Ramazan ayında yazıldığı belirtilmektedir. Buna göre müellifin vefatından önce eserin bu nüshası istinsah edilmiştir.⁶⁷⁶ Bu durum eserin başka nüshalarının da mevcut olma ihtimalini artırmaktadır.

Taşköprüzâde hâtimedede eseri babasının derlediği faydalı bilgilerden (fevâid) topladığını belirtmektedir. Şakâik'te de babasına ibtida hadisleri hakkında bir risale nispet eden Taşköprüzâde eser hakkında başka bilgi vermez.⁶⁷⁷ Ancak eserin müsvedde hali tespit edilmiştir.⁶⁷⁸ İlgili yere bakıldığında sadece işaret edilen yerde değil onun öncesinde de konuyla ilgili karışık notlar bulunmaktadır.⁶⁷⁹ Bu notların kime ait olduğu belli değildir ancak burada ele alınan konular Taşköprüzâde'nin eseriyle örtüşmektedir. Bu notlar ister Taşköprüzâde'ye ister babasına ait olsun buradan anlaşıldığına göre eser aslında Seyyid Şerif Cürcânî'nin Şerhu'l-miftâh'ına yapılan bir hâşiyedir. İlgili notların ilk sayfalarında yer alan üç ayrı sayfada bu durum açıkça belirtilmiştir. Bu yönüyle risâle belâgat hakkındadır. Nitekim içeriğine bakıldığında da bu yönü görülmektedir. Diğer yandan da yapılan açıklamalar konuyla ilgili hadislerle işaret edilerek onlar üzerinden yapıldığı için

⁶⁷³ ARICI – ARIKAN, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, 71.

⁶⁷⁴ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 49b.

⁶⁷⁵ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 858.

⁶⁷⁶ Taşköprüzâde'nin ömrünün sonlarına doğru görme yetisini kaybettiği ve eserlerini başkalarına yazdırdığı bilgisi de unutulmamalıdır.

⁶⁷⁷ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, 614; Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 393.

⁶⁷⁸ ARICI – ARIKAN, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, 21. Buna göre eser Veliyyüddin Efendi, nr. 3260, vr. 161a'da bulunmaktadır. Veliyyüddin Efendi koleksiyonundaki nüshalar, Taşköprüzâde ailesinin terekesinden intikal etmesi sebebiyle önemlidir. Bk. aynı eser, 6.

⁶⁷⁹ (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3260), 158a-163b.

de risâle hadis şerhi olarak değerlendirilmektedir. Risâlenin başlığı da eserin hadis şerhi olarak değerlendirilmesini haklı kılmaktadır.

Eser besmele ile başlamakta ve hamdele-salveleye müstakil olarak yer verilmeden doğrudan konuya geçilmektedir. Hadisteki ifadesiyle “zî bâl” olarak nitelendirilen birinin işinin Allah’ın ismi, onun çeşit çeşit nimetlerine hamd ve nebîsine salavat ile başlayacağını söyleyen Taşköprîzâde, hem Fatiha suresinde hem de âsar ve ahbarda bununla ilgili bilgiler olduğunu ve akyâl ve ahyarın bu yol üzere devam edegeldiklerini belirtir. Taşköprîzâde bu konuyu hadisler üzerinden ele alarak Nebî’nin Allah’ın ismi ile başlamayan işleri “ebter”, hamd ile başlamayan işleri “eczem” ve salvele ile başlamayan işleri “bereketsiz olmakla” tavsif etmesine dikkat çeker. İlgili hadisleri senedsiz ve kaynaksız zikrettikten sonra müellif, öncelikle bu hadislerin manasının zâhiren (hissen) o iş tamamlanmış olsa da şer’î açıdan nâkıs olduğunu belirtir. Sonra da konunun tafsiline geçer.⁶⁸⁰

Şer’î işleri azîm ve hikâr olarak ikiye ayıran Taşköprîzâde, bunlardan sadece azîm olan işlerin şer’an tamam olmasının hadislerde mezkûr olan duruma bağlı olduğu açıklar.⁶⁸¹ Bu girişten sonra Taşköprîzâde, konuyu üç bab altında ele alacağını söyler. İlk babta hadislerin manasının şerhine, ikinci babda aralarındaki ihtilafı gidermeye, üçüncü babda ise tertip konusuna geçeceğini belirtir. İlk baba geçmeden önce bunları “red, kabul, nakz ve sıkıntılardan oluşan çeşitli elemlerle çevrili zihnime gelenler” şeklinde nitelemesi bulunduğu durumdan muzdarip olduğuna işaret sayılabilir.⁶⁸² Bu ifade eseri her ne kadar babasının notlarından da derlese, Taşköprîzâde Ahmed Efendi’nin katkılarının varlığına işarettir.

Taşköprîzâde belirttiği gibi ilk babda hadisin manası üzerinde durur. Bunu yaparken tek tek tüm kelimelere yer vermeyip sadece “bâl”, “emr”, “ebter” ve “eczem” kelimelerini ele alır. Taşköprîzâde mezkûr kelimeleri açıklarken kelime yapısı, köken bilgisi gibi ayrıntılara girmeden sadece anlam üzerinde durur. Bunu yaparken kelimelerin anlamlarının farklı takdir edilmesine göre mananın nasıl değişeceğinden bahseder. Bu

⁶⁸⁰ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 35b.

⁶⁸¹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 36a.

⁶⁸² Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 36b; Taşköprîzâde'nin eserlerinde kendi ruh tahlillerini ve hissiyatını açık bir şekilde dışa vurmasıyla ilgili bk. Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, 1.

değişiklikleri belâgat ile ilgili özelliklere temas ederek açıklayan Taşköprîzâde; Cevherî'nin es-Sıhah, Zemahşeri'nin el-Fâik ve el-Kamus'tan⁶⁸³ alıntılar yapar. Taşköprîzâde bu bölümde her ne kadar hadisin şerhi üzerinde duracağını belirtse de burada yapılan açıklamalar “başlama” konusuyla ilgilidir. Taşköprîzâde bu bölümde, hadiste kastedilen tamam olmamın “şer‘î tamamlık” ifade ettiğini, besmele hamdele ve salvelenin her şer‘î işte kullanılmamasının bu ifadelerin taziminden dolayı olduğu gibi kullar için de bir kolaylık sağladığını belirtir. Bu durumun teselsülden koruduğunu da açıklar. Taşköprîzâde dil ile ilgili açıklamalarını yaptıktan sonra bölümü bitirirken burada bir teşbih bulunduğuna işaret eder. Ona göre burada “zî bâl”in durumu, eli ve kuyruğu olan bir şeye benzer. Eğer yaratılışına uygun olarak kalırsa o zaman türüne uygun bir şekilde tamam olur. Ancak eli veya kuyruğu kesilirse emsalleri arasında nâkıs kalır. Buna göre Taşköprîzâde; besmele, hamdele ve salveleyi işin bir parçası olarak değerlendirmektedir.

İkinci babda öncelikle hadisin ihbâr değil emir bildirdiğini söyleyen Taşköprîzâde, ardından besmele, hamdele ve salveden biriyle işe başlayan kimsenin diğer emirleri yerine getirmeyeceği bu nedenle de hadisler arasında ihtilaf olduğuna dair görüşü ele alır. Ona göre bu hadisler arasında ihtilaf olduğuna dair tartışmalar dört madde etrafında döner: Buradaki başlamanın hakiki anlamında sayılması, başlamanın uzamaması/imtidâd etmemesi, “ba” harfi cerinin başlama fiiline sıla kabul edilmesi ve üçü arasındaki takdimin/önce zikredilmenin “zikri lisânî” ile sayılması. Taşköprîzâde bu hususlar hakkındaki görüşleri isim vermeden açıklar. Ardından bu görüşlerin zayıf yönlerinden bahseder. Nüshanın yanlarına alınan notlardan Taşköprîzâde'nin buralarda Kastallânî, Hattâbî ve Hayâlî'nin görüşlerine atıf yaptığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü babda besmele, hamdele ve salvele arasındaki tertib ele alınmaktadır. Taşköprîzâde'ye göre hadislerin üslubundan sıralamaya dair bir şey çıkarılamaz. Bu konudaki bilgiye Kur'an'ı Kerim'deki üsluptan ve ulemânın uygulayışından ulaşabiliriz. Taşköprîzâde burada insanların her zaman besmeleyi başta zikrettiklerini ancak hamdi sonda da yaptıklarına temas eder. Ardından sıralama konusunda isim vermeden bir görüşü ele alıp, eleştirir. Nüshanın kenarlarındaki notlardan bu kişinin Muslihuddin Kastallânî (Kestelî mi?) olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁸³ Eser Fîrûzâbâdî'ye (ö.817/1415) ait Arapça bir sözlüktür.

Başta da belirtildiği gibi eser aslında Seyyid Şerif Cürcânî'nin Şerhu'l-Miftâh'ına yapılan bir hâşiye olduğu için belâgatla ilgilidir. Eserin başından sonuna kadar belâgat ile ilgili açıklamalar yer almaktadır. Cevherî'nin es-Sihah'ına, el-Kamus'a ve Zemahşerî'nin el-Fâik'ine⁶⁸⁴ birer atıf bulunmakla birlikte eserde en çok Zemahşerî'nin Keşşâf'ından alıntı yapılmıştır.⁶⁸⁵

1.9.3. Ta'lika alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihî el-Kirmânî⁶⁸⁶

Eser isminden de anlaşılacağı üzere Sahîhu'l-Buhârî ve onun Kirmânî şerhi hakkında bir ta'liktir. Ancak burada Sahîh'in tümü değil sadece ilk kitap olan "Bedü'l-vahy" bölümünün ilk babının Kirmânî tarafından yapılan şerhi esas alınarak üç husus üzerinde durulmuştur. Tek varaklık eserin kütüphanelerde üç nüshası tespit edilmiştir.⁶⁸⁷

Eserin başında kısa bir hamdele ve salveden sonra mukaddime olarak sadece eserin Sahîhi'l-Buhârî ve onun Kirmânî şerhi hakkında bir ta'lika olduğu belirtilmektedir. Eserde hâtimeye yer verilmemiştir. Müellifin ismi ele alınan nüshada risâlenin tepe kısmında "Mevlânâ Taşköprîzâde'ye aittir" ibaresiyle geçmektedir ancak bununla Taşköprîzâde ailesinden kimin kastedildiği belirtilmemiştir.

Eserde Buhârî'nin kelime kullanımları Kirmânî'nin şerhi üzerinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda "kavlühû" denilerek Kirmânî'nin ilgili cümleleri birkaç satır alıntılanmakta, sonrasında "kultü" denilerek de ilgili ta'lik yapılmaktadır. Taşköprîzâde'nin burada yaptığı açıklamalar tamamen dil ile ilgilidir. İlk iki hususta ilgili kelimelerin hangi taktirde hangi harekeyi alacağıyla ilgili iken son hususta "başlama" fiilinin kökeni hakkındadır. Ona göre buradaki fiilin kökeni "be-de-ve" değil "be-de-e" dir. Böylece "evhayna" denilerek "vahyi izhar ettik" anlamı değil, "vahyi ihdâs ettik" anlamı kastedilmektedir. Taşköprîzâde bu açıklamayı yaparken bu iki mana arasındaki farka yakın zamanda temas edeceğini belirtmektedir. Bununla başka bir eserde bile olsa konuyu ele alacağı da anlaşılabilirdiği gibi bu eseri aslında daha geniş kapsamlı yazmayı

⁶⁸⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 38a.

⁶⁸⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 37a, 41a, 42a-b, 46b, 47a.

⁶⁸⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Ta'lika alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihî Kirmânî* (İstanbul: Nuruosmaniye, 4902), 88b-89a.

⁶⁸⁷ Nuruosmaniye, 4902, 88b-89a; *Risâle Müteallika Bi Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhi'l-Kirmânî*, Süleymaniye Ktp, Carullah, 2098, 124-125 vr.; *Kelimâtu alâ şerhi'l-Kirmânî li Sahîhi'l-Buhârî*, Beyazıt Devlet Ktp, Veliyüddin Efendi, 3275, 38a-38b.

planladığı da düşünülebilir. Taşköprüzâde daha sonra bu konu hakkında İbn Battal'dan nakil yaparak ikinci bir görüş aktarır. Ancak en sonunda ilk görüşün daha uygun olduğunu belirtir. Risâle bu şekilde bitmekte ve en sonunda sadece “temme” ifadesi yer almaktadır.

1.10. Lütfi Paşa (ö. 971/1564)

Aslen Arnavut olan Lütfi Paşa, küçük yaşta devşirilip sarayda eğitim almıştır. Devşirme olduğu için kendisini Lütfi b. Abdülmuîn veya Lütfi b. Abdülatif gibi isimlerle anmaktadır. Farklı kademelerde devlete hizmet eden müellif, vezîriâzamlığa kadar yükselmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman onu kardeşiyle evlendirerek taltif etmiştir. Vezîriâzamlıktan azledildikten sonra emekliliğe ayrılan Lütfi Paşa, bugün Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Dimetoka'da girdiği uzlet sırasında verdiği eserlerle anılmaktadır.⁶⁸⁸

Yirmi yıl kadar süren emeklilik hayatında Arapça ve Türkçe çok sayıda eser te'lif eden Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın girişinde eserlerini zikretmektedir.⁶⁸⁹

1.10.1. Risâletü'l-Künûz fî Letâifi'r-Rumûz⁶⁹⁰

Eser, Lütfi Paşa'nın derlediği kırk hadisi ilmihal ve ahlak bağlamında şerh ettiği bir risâledir. Müellif ismini Lütfi Paşa b. Abdülatif olarak zikretmekte ve eserine “Risâletü'l-künûz fî letâifi'r-rumûz” adını verdiğini belirtmektedir. Lütfi Paşa başka bir eseri *Tevârihu Âli Osman*'ın mukaddime kısmında kendi eserlerinden bahsederken Arapça telifatı arasında zikrettiği bu eseri *el-Künûz fî letâifi'r-rumûz fî'l-ehâdisi'l-erbâin* adıyla anmaktadır.⁶⁹¹ Eserin şimdilik bilinen tek nüshası bulunmaktadır.

Eser hamdele ve salvele ile başlamakta ancak eserin hamdelesinde bile peygamber övgüsü bulunması dikkat çekmektedir. Ardından meşhur kırk hadis müellifi Nevevî'nin eserinin mukaddimesinde zikrettiği fakat bütün destek rivayetlerine rağmen zayıflıktan

⁶⁸⁸ Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Lutfi Paşa* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017); Bazı çalışmalarda Lütfi Paşa'nın *Halâsu'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* adlı eseri de hadis şerhleri arasında değerlendirilmiştir. Ancak Lütfi Paşa eserinin başında "İmamlar Kureyştendir" ifadesini hadis olarak değil de Ömer Nesevî'nin *Akide*'sindeki bir ibare olarak belirtmektedir. Bu nedenle mezkur eseri burda ele almadık. Eseri hadis şerhi olarak değerlendiren bir çalışma için bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 356.

⁶⁸⁹ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1922), 3–4.

⁶⁹⁰ Lütfi Paşa, *Künûz fî Letâifi Rumûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 90), 3b-71a.

⁶⁹¹ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, 4.

kurtulamadığını ifade ettiği rivayetleri Lütü Paşa da zikretmiş ve hiçbir sıhhat vurgusu yapmamıştır. Lütü Paşa bu rivayetlere imtisâl ederek kırk hadis derlediğini belirtir. Bu hadisleri seçerken lafzı fasih olan, manasında ahkam konularında kullanılması sebebiyle isnadının sahihliğine delil olan hadisleri seçtiğini ifade eder. Lütü Paşa bir hadisin manasının sahih oluşu ile isnadının da sahih olacağına dair duruma Dârekutnî'den naklen Hz. Peygamber'in şu hadisini delil gösterir: "Size benden hakka muvafık bir söz nakledildiğinde ister onu söylemiş ister söylememiş olayım, tasdik edip alın." Lütü Paşa'nın mukaddimesinde takındığı bu tutum İbn Kemal'in tutumuyla birebir örtüşmektedir. Zira İbn Kemal mukaddimeye yer verdiği ilk kırk hadisinde önce kırk hadis ile ilgili rivayetleri farklılıklarıyla aktarmakta ardından tıpkı Lütü Paşa'nın belirttiği özellikte hadisleri, yine aynı hadisi delil göstererek seçtiğini belirtmektedir.⁶⁹²

Eserde niyet, namaz, oruç, dua gibi ibadetlerin yanı sıra iman, taklid, ehl-i sünnet ve bid'at gibi akaidle ilgili; selam, ilim ve rüya gibi ahlakla ilgili çeşitli konularda hadisler bulunmaktadır. Eserdeki hadislerin iman ile başlayıp en sonunda da ölüm ve kabir ile ilgili hadislerle bitmesi müellifin bir Müslümanın hayatını kuşatacak şekilde hadisleri derlediğini düşündürmektedir. Eserde ele alınan hadislerin metinleri kelime kelime açıklanmamış, onun yerine hadisteki işlenen temel konu farklı açılardan işlenmiştir. Mesela rüya konusunu ele alırken öncelikle genel manayı açıklayan cümleleri başka bir kaynaktan aktardıktan sonra ardından ne tarafa yönelerek yatılacağı, istenilen rüyayı görmek için yapılması gerekenleri, Hz. Peygamber'i rüyada görmek için yapılması gerekenleri, hangi durumlarda gece uyanık kalınabileceği, gece uyanıldığında neler yapılacağı, gündüzün hangi vakitlerinde uyunabileceği, teheccüd ve görülen rüyaya göre nasıl davranılacağına dair farklı konularda muhtelif görüşleri, kaynakları da zikrederek derlemektedir.⁶⁹³ Lütü Paşa ele aldığı konuları farklı yönleriyle işlerken genel özellikleri zikretmekle yetinip konu ile ilgili ihtilaflara yok denecek kadar az değinmiştir.⁶⁹⁴

Lütü Paşa eserinde farklı alanlardan derlediği hadisleri fıkıh, ahlak ve itikad açısından ele almaktadır. Bunu yaparken de atıflara sıklıkla yer vermektedir. Onun atıf yaptığı eserlere bakıldığında da bu çeşitlilik görülmektedir. Lütü Paşa eserinde en çok Şerhu

⁶⁹² İbn Kemal, "[*Kırk Hadis ESADEFENDI3784*]", 1b.

⁶⁹³ Lütü Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 44a-47a.

⁶⁹⁴ Lütü Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 29b, 39b, 43b.

Şir‘ati’l-İslam’dan⁶⁹⁵ alıntılara yer vermektedir.⁶⁹⁶ Bu eser her ne kadar fıkıh kitabı olsa da ahlak ile ilgili konuları da ele almasıyla bilinmektedir.⁶⁹⁷ Bundan başka Gazzâlî’nin İhyâu ulûmi’d-dîn⁶⁹⁸ ve Mişkâtü’l-envâr fî letâifi’l-ahbâr⁶⁹⁹ adlı eserlerine atıf yapan Lütfi Paşa yine tasavvuf ve ahlakla alakalı olarak Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) Avârif’ini⁷⁰⁰ ve Semerkandî’nin (ö. 373/983) Bostan’ını⁷⁰¹ da sıklıkla anmaktadır.⁷⁰² Lütfi Paşa’nın pek çok alıntı yaptığı diğer bir eser de Hanefî fikhına dair olan et-Tatarhâniye’dur.⁷⁰³ Bu eser dışında el-Hidâye⁷⁰⁴ ve Serahsî’nin el-Muhît’i⁷⁰⁵ başta olmak üzere pek çok fıkıh eserini çeşitli vesilelerle anmaktadır. Lütfi Paşa’nın alıntı yaptığı eserler arasında fıkıh kitapları yoğunluktadır.

Lütfi Paşa hadis eserlerinden Dârekutnî,⁷⁰⁶ Şerhu’l-Meşârik,⁷⁰⁷ Şerhu’l-Mesâbîh⁷⁰⁸ ve Nevevî’dan⁷⁰⁹ alıntılar yapmıştır. Buralarda eser ve müellif konusunda netlik olmamakla birlikte bir yerde İbn Melek, Ekmeleddin Bâberti ve Herevî’nin adlarını zikretmektedir. Lütfi Paşa bu kaynak isimlerini bazen alıntının baş kısmında bazen de son kısmında anmaktadır. Bu da alıntının bazen başının bazen de sonunun net olmamasına neden olmaktadır. Eserinde elliden fazla eseri kaynak olarak zikreden Lütfi Paşa, kendine ait hiçbir esere atıfta bulunmamıştır.

⁶⁹⁵ Bu özellikle iki eser bilinmektedir. Biri Yahya b. Bahşî (ö. 840/1436) diğeri de Seyyid Alizâde olarak anılan Yâkub b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî’ye (ö.931/1534) aittir. Lütfi Paşa bu şerhin kime ait olduğunu zikretmemiştir. Yahya b. Bahşî’nin eserini inceleme fırsatı bulunamamıştır. Lütfi Paşa’nın kullandığı ifadeler Seyyid Alizâde’nin şerhiyle karşılaştırıldığında benzerlikler görülmektedir. https://books.google.com.tr/books?id=hilpAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Ya%CA%BFq%C5%ABb+Ibn-Saiyid+%CA%BFAl%C4%AB%22&hl=tr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

⁶⁹⁶ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 6a-b, 8a, 9b, 10b, 11a-b, 12b, 14b, 35a-b, 36a, 37a-b, 38a, 39a, 40b, 41b, 42a-b, 44a, 46b, 47b, 48a, 50a-b, 51a, 52a, 53b, 54b, 56a-b, 58a, 60a, 64b, 65a-b, 66b, 67b, 69a-b, 70b, 71a.

⁶⁹⁷ Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/210.

⁶⁹⁸ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 10a, 12b, 39a, 44b, 49a, 50b, 52b, 54b, 61b, 63b, 64a.

⁶⁹⁹ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 4b, 31b, 40b, 44b, 64b, 66a, 67a-b.

⁷⁰⁰ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 9b, 35a, 44a, 57b, 61a, 62b, 64b.

⁷⁰¹ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 29b, 46a, 48b, 50b, 51b, 57a, 63a.

⁷⁰² Muhtemelen *Avârif* hakkındaki alıntılar *Şerhu Şir‘ati’l-İslâm*’dan alınmıştır.

⁷⁰³ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 10a, 11b, 16a, 19a, 20a-b, 24a, 26b, 27a, 28a, 33a, 34a, 38b, 43a, 53b, 62b, 71a.

⁷⁰⁴ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 15b, 16a, 22a, 30a-b.

⁷⁰⁵ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 16b, 17a, 20b, 22b, 29b, 34a-b.

⁷⁰⁶ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 4a, 47a.

⁷⁰⁷ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 13a, 43b, 44a, 49a, 59b.

⁷⁰⁸ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 29b, 35a-b, 36a, 44b, 47b, 53a, 55a-b, 61a, 62b, 65a-b, 67b.

⁷⁰⁹ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 56a.

Eserde açıklamalar sırasında dil ayrıntılarına pek girilmez. Yer yer kelimenin lügat ve şer‘î anlamına yer verilmekte bazen Farsça karşılığı da belirtilmektedir.⁷¹⁰ Bir yerde kelimenin Türkçe karşılığı da belirtilmiştir.⁷¹¹ Eserde sözlüklere çok az atıfta bulunan Lütfî Paşa, şiire ise hiç yer vermez. Eserde hadis ilmi ile alakalı pek bilgi bulunmamaktadır. Hadisler sahâbî râvisi zikredilmeden aktarılmasının yanında çoğu zaman kaynak da belirtilmez. Belirtilen kaynakların da Şerhu Şir‘ati’l-İslam gibi hadis eseri dışındaki kaynaklar olduğu görülmektedir. Hadisle ilgili kullanılan kaynaklardan ise metni anlamaya yönelik bilgiler alıntılanmıştır. Şerh sırasında hadisin sıhhatine hiç değinmeyen Lütfî Paşa bu konudaki tutumunu mukaddimede belirtmiştir. Fıkıhla ilgili görüşlere sıkça yer veren müellif eserinde Hanefî mezhebine hem Ebû Hanîfe hem de İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’un görüşleri üzerinden önem vermekle birlikte yer yer diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmektedir.

Lütfî Paşa diğer eserlerinde yaptığı ehl-i sünnet vurgusunu bu eserinde de yapmaktadır.⁷¹² “Kim ehl-i sünnet ve’l-cemaat üzere olursa Allah onun her bir adımı için on sevap yazar ve on derece yükseltir” hadisini şerh ederken ehl-i sünnet ve’l-cemaatin önemi üzerinde kısaca durduktan sonra kimlerin ehl-i sünnet sayılacağını “kîle” sigasıyla aktardığı bir rivayet üzerinden ele alır. Lütfî Paşa, burada bahsedilen on maddeyi tek tek açıklamaktadır. Ancak burada sıralanan maddeler benzer konuya değindiği Risâle-i Firakı dâlle’sinde ufak farklılıklarla ele alınmıştır. Bu risâlede Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin fazileti üzerinde durulurken Risâle-i firakı dâlle’de sahâbîlerin tamamına dil uzatmamak (sebb) gerektiği üzerinde durur. Bir de bu risalede maddelerden biri olarak cemaati hak ve rahmet görüp ayrılığı sapkınlık ve azap olarak görmek zikredilirken Risâle-i firakı dâlle’de dinle alakalı hususlarda tartışma yapmamak ehl-i sünnet olmanın özellikleri arasında sayılmaktadır.⁷¹³ Lütfî Paşa birazdan ele alınacağı üzere müstakil olarak açıkladığı fırka hadisine burada da yer vermektedir.⁷¹⁴ Ancak burada bu özellikteki grupları tek tek saymak yerine onlara karşı tutumun nasıl olması gerektiği ve bid‘at konusu gibi genel konulara yer vermektedir.

⁷¹⁰ Lütfî Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 12b, 19b, 33b, 50a, 64b.

⁷¹¹ Lütfî Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 64b.

⁷¹² Bu konudaki bilgiler bir sonraki eserinde zikredilmiştir.

⁷¹³ Lütfî Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 38b-39b; Lütfî Paşa, *Risale-i Firaki Dâlle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2195), 110a.

⁷¹⁴ Lütfî Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 42a-43b.

Lütfi Paşa'nın eserinde Eflatun ve Aristo'dan alıntı yapması onun felsefeye karşı olmadığını bir göstergesi sayılabilir. Tıp kitaplarına yer yer atıfta bulunarak da şerh sırasında bilimsel açıklama yapmaktadır.⁷¹⁵

1.10.2. Risâle-i Firaki Dâlle⁷¹⁶

Eser Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır..."⁷¹⁷ hadisinin Türkçe şerhi kabilindedir. Ancak eser aslında müstakil bir çalışma değildir. Müellifin kendi eseri Hayât-ı Ebedî'de yine Türkçe olarak ele aldığı ehl-i sünnet ve'l-cemaate dair özellikler ve bid'at ehlini oluşturan fırkaları ele aldığı kısımlardan derlenmiştir.⁷¹⁸ Hayât-ı Ebedî'de bu konu farklı yönleriyle daha ayrıntılı ele alınırken burada sadece yukarıda belirtilen iki husus üzerinde durulmuştur. Bu bilgilerin başına eklenen mukaddimedede "ey tâlib olan din kardeşleri" diyerek konuya girilmesinden hareketle risalenin belli bir gruba hitaben yazıldığı düşünülebilir. Ancak Lütfi Paşa başka bir eseri Tevârîhu Âlî Osman'ın mukaddime kısmında kendi eserlerinden bahsederken Türkçe eserlerini bahsettiği kısımda bu esere işaret etmez. Keşfü'z-zünûn'da da esere herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Lütfi Paşa da iki eserinde birbirine atıfta bulunmaz. Ayrıca müellifin diğer eserlerinde kendi adını açıkça zikrederken burada eser ve müellif isminin zikredilmemesi ve bu bilgilerin risâlenin en baş kısmında kırmızı kalem ile belirtilmesi bu derlemeyi başkasının yapmış olabileceğini de akla getirmektedir. Bu eserin adının kütüphane kataloglarında "Risâle-i Firaki Dâlle Tercümesi" şeklinde geçmesi de bu durumu destekleyebilir. Osmanlı'da eser yazımı saik ve süreçleri henüz tam olarak bilinmediğinden eser hakkında net bir şey söylemek mümkün olmasa da eserin Hayât-ı Ebedî'nin ilgili kısımlarının müstakil bir istinsahı olduğu söylenebilir.⁷¹⁹ Ayrıca müellifin ehl-i sünnet ve bid'at konularına önem verdiği ve farklı eserlerinde bu konulara tekrar tekrar girdiği net olarak bilindiğinden bu istinsahın müellif tarafından gerçekleşme ihtimali artmaktadır. Zirâ Lütfi Paşa benzer konuya Arapça eseri Zübdetü'l-Mesâil'de

⁷¹⁵ Lütfi Paşa, *Künûz* (Pertev Paşa, 90), 44a, 62a, 66b.

⁷¹⁶ Lütfi Paşa, *Risale-i Firaki Dâlle* (Ayasofya, 2195), 109b-122b.

⁷¹⁷ Tirmizi, "İman", 18; Hakim, Müstedrek, İlim, hadis no 444.

⁷¹⁸ Köksal, bu eseri *Hayat-ı Ebedî*'nin birinci bölümünün özeti olarak değerlendirir. Köksal, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Lutfi Paşa*, 71. Ancak yapılan karşılaştırmada ibarelerin birebir aynı olduğu görülmüştür.

⁷¹⁹ Furkan Ramazan Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 52.

girmesinin yanı sıra “Risâletün fi hâsâisi ehli’s-sünneti ve’l-cemâati ve fi beyâni ehli’l-ehvâi ve’d-dalâl” adıyla bir eserinden de bahsetmektedir.⁷²⁰

Eser şu ana kadar ele aldığımız tüm eserlerden farklı olarak Türkçe kaleme alınmıştır. Eserde Arapça kısa bir hamdele salvele bulunmaktadır. Sonrasında fırka hadisi Arapça olarak alıntılanıp sonra şu şekilde Türkçe’ye tercüme edilir: “Yakında benim ümmetim yetmiş üç fırka üzere ayrılır. Küllîsi nârdadır illâ bir fırka değil. Ashâb-ı Rasûlulah buyurdular ki ol fırka kimdir yâ Râsulallah? Hazreti Rasulallah (s.a.v) buyurdu: Ben ve ashâbım ne üzere ise odur.” Burada belirtilen fırka-i nâciyenin ehl-i sünnet ve’l-cemaat olduğuna vurgu yapan Lütfi Paşa, ardından ehl-i sünnet bir kimsede bulunması gereken on hasleti sıralar. Bunlar: Beş vakit namazı cemaatle kılmak, ashâbı zemmetmemek ve onlara eksiklik nispet etmemek, sultana kılıç çekmemek, imanından şüphe etmemek, hayır ve şer her şeyin Allah’tan olduğuna iman etmek, dinle alakalı hususlarda tartışma yapmamak, iman ehli bir kimseyi tekfir etmemek, ehl-i kiblede olan bir kimsenin cenaze namazını terk etmemek, mest üzerine meshi caiz görmek, fâcir bir kimse de olsa imamın arkasında namaz kılmak.

Lütfi Paşa, ehl-i sünnet ile ilgili yukarıdaki açıklamalarından sonra ehl-i hevâ olarak nitelendirdiği grupları ehl-i sünnetten ayrılmalarına sebep olan görüşlerini kısaca zikrederek ele alır. Bazılarında buna ek olarak onların önderlerinin isimlerini de zikreder. Lütfi Paşa ehl-i hevâ olarak nitelediği grupları tanımlarken her zaman aynı kalıbı kullanır. Sırasını zikredip grubun adını verdikten sonra “ol dahî bir kavimdir...” deyip ilgili bilgileri verir, en sonunda da “bunlar ile azıp helâk oldular” diyerek bitirir. Eserin sonunda sadece tahrir kaydı yer almaktadır.⁷²¹

Eser görüldüğü üzere ilgili hadis üzerinden itikada yönelik yazılmış bir eserdir. Eserde Osmanlı dönemi için alışık olduğumuz dil tahlillerinin olmamasının yanı sıra hadis ilmi ile alakalı da herhangi bir bilgi yer almaz. “Fırak-ı dâlle” konusu İslam düşüncesinde tartışılmakla birlikte Osmanlı’da müstakil risaleler yazılmıştır. Ancak bu risalede hiçbir kaynak zikredilmemektedir.

Lütfi Paşa’nın ehl-i sünnet kimsenin özelliklerini sayarken zikrettiği mest üzerine mesh konusu dikkat çekicidir. Bu konu dönemin Osmanlı ulemâsı arasında tartışılan ve

⁷²⁰ Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âli Osman*, 4.

⁷²¹ Lütfi Paşa, *Risale-i Firaki Dâlle* (Ayasofya, 2195), 122b. Tahrir kaydına göre bu nüshanın yazımı hicri 1111 yılının Zilhicce ayında Musa b. Fazlullah tarafından tamamlanmıştır.

hakkında risaleler yazılan bir meseledir. Bu konuda Ekmeleddin Bâberti, İbn Kemal, Ebussuud, Çivizâde ve Fenârizâde Muhyiddin Çelebi müstakil risaleler yazmıştır.⁷²² Lütfi Paşa'nın bu maddeyi ehl-i sünnet dairesinde ele alması bu tartışmalar karşısındaki duruşuyla açıklanabilir.

“Fırak-ı dalle” konusu ele alınırken bu fırkaların neler olduğuna dair farklı görüşler/isimlendirmeler bulunmaktadır.⁷²³ Lütfi Paşa'nın eserinde zikrettiği yetmiş iki fırka şunlardır: Hâriciyye, Cebriyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Müşebbihe, Mürcie, Şemrahiyye, Ezrâkiyye⁷²⁴ (Hâricî bir grup), Ahnesiyye (Mürcie'den bir grup), Beyhekiyye (Hâricî bir grup), Sünniyye (Hâricî bir grup), Câzimiyye (Kaderiyye'den bir grup), Vâsiliyye (Kaderiyye'den bir grup), Dehriyye, Lem yezeliyye, Ca'diyye, Hasiyye, Ca'deriyye, Kûziyye (Mutezile'den bir grup), Şâkiye, Zeydiyye, Hârisiyye, Bakiyye, Menâmiyye (Cehmiyye'den bir grup), Hayfiyye, Keyfiyye, Fâtmiyye, Mahlukiyye, Cühemiyye, Şâkiye, Sülâsiyye, Nemîriyye, Muhtâriyye, Mestûkiyye, Abbâsiyye, Haşviyye, Ma'rûfiyye, Mahcûriyye, Muhâciriyye, Mağrûriyye (Mutezile'den bir grup), Cübâiyye (Mutezile'den bir grup), Semâmiyye, Boş (Haricî bir grup), İskâfiyye, İsmâiliyye, Nusayriyye, Nizâmîyye (Kaderiyye'den bir grup), İshâkiyye, Ebâsiyye, Esevâriyye, Hâitiyye, Berûsiyye, Hârisiyye, Hattâbiyye, Huleyfiyye (Haricî bir grup), Zürâdiyye, Za'ferâniyye, Seyyâiyye, Süleymâniyye, Şiâ, Şuaybiyye, Şeybâniyye, Ğurâbiyye, İ'nâniyye, Lâ edriyye, Mechûliyye, Dirâriyye, Müfevvidiyye, Mekramiyye, Mansûriyye, Meymûniyye, Neccâriyye.

1.11. Muslihuddîn Lârî (ö. 979/1572)

Bugünkü İran sınırlarında dünyaya gelen müellif, kendi ifadesine göre sahâbî olan Sa'd b. Ubâde'nin soyundan gelmektedir. İran, Hindistan, Halep gibi farklı coğrafyalarda bulunan müellif daha sonra İstanbul'a gelip burada müderrislik yapmıştır. Ancak umduğu itibarı bulamayan Muslihuddîn Lârî, İstanbul'dan ayrılıp Diyarbakır'a gitmiş ve orada

⁷²² Mehmet Erdoğan, "Mesh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/302–303.

⁷²³ Bazı örnekler için bk. Ahmet Ak, “Risale fi Beyani Güruhi Ehli'd-Dalal ve Makalatihim Adlı Eserin Maturidi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 297–299.

⁷²⁴ Metinde "Erzâkiyye" şeklinde geçmektedir. Ancak bilinen ismi "Ezrâkiyye" olduğu için, metindeki yazımda bir hata olma ihtimali nedeniyle bu şekilde ele alındı. Lütfi Paşa, *Risale-i Firaki Dâlle* (Ayasofya, 2195), 111b.

müdürlüğe devam etmiştir. Diyarbakır müftülüğü de yapan Lârî, yine orada vefat etmiştir.⁷²⁵

Aklî ve naklî ilimlerde geniş bilgiye sahip olan Lârî hakkında Kâtib Çelebi eserlerinin benzerinin yazılmadığını ifade etmektedir.⁷²⁶ Farklı alanlarda pek çok eseri bulunan müellifin hadis ilmi ile alakalı aşağıda ele aldığımız eseri dışında bir de Şerhu Şemâli'n-Nebî adıyla Tirmizî'nin Şemâil'ine dair bir şerhi bulunmaktadır.⁷²⁷ Bu eser de her ne kadar hadis şerhi olsa da “şemâil” ayrı bir literatür olduğundan bu çalışmanın dışında bıraktık.

1.11.1. Şerhu Ehâdîsi Erbaîn⁷²⁸

Eser, müellifinin mukaddimesinde de belirttiği üzere Nevevî'ye ait el-Erbaîn'un şerhidir. Bu özelliği sebebiyle Osmanlı'da Nevevî'nin bu eseri üzerine yazılan ilk şerh denilebilir. Eserin Türkiye kütüphanelerinde şimdilik bilinen beş nüshası bulunmaktadır.⁷²⁹ Hâtîme'de eserin 10 Safer 989/ 16 Mart 1581 tarihinde tamamlandığına dair bir not bulunmaktadır. Muslihuddîn Lârî'nin vefat tarihi daha erken olduğu için bu tarihin eserin yazım tarihi değil de nüshanın istinsah tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif eserinde hamdele salveleden sonra ismini Muhammed Muslihuddîn es-Sa'dî el-Ubâdî el-Ensârî olarak anmaktadır. Nevevî'den övgüyle bahseden Lârî, sonra kendi eserini övmekte ve “diğer şerhler bunun yanında ruhsuz bedenler gibi kalır” demektedir.⁷³⁰ Kâtib Çelebi de Lârî'nin bu eserinden bahsederken aynı övgüyü yapmaktadır.⁷³¹ Müellif ardından eseri uzun uzun övdüğü bir kişiye hediye ettiğini belirtir ancak elimizdeki nüshada o kısımda bir boşluk bulunmaktadır.⁷³² Devamında ise “el-

⁷²⁵ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 228–232.

⁷²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/60.

⁷²⁷ Eserin tahkiki için bk. Almaḥdi Mansour Almaḥdi al Shareef, *Muhammed b. Salah el-Lârî'nin Şerhu Şemâli'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁷²⁸ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Ehâdîsi'l-Erbaîn li'n-Nevevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 102), 1a-187a.

⁷²⁹ Giresun Yazmalar, 3422; Giresun Yazmalar, 39; Amcazâde Hüseyin, 102; Fatih, 781; Reisülküttab 171. Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde de eserin bir nüshası bulunmaktadır. Bilge, *Medine'de Ahmed Arif Hikmet kütüphanesi'ndeki Hadise Dair Eserleri*, 79.

⁷³⁰ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 2a. Bu övgü ifadelerini Nevevî'nin kendi kırk hadisine yaptığı şerhe de hamletmek mümkündür. Ancak Kâtib Çelebi'nin ifadeleri bu övgülerin Lârî'nin kendi eseri hakkında olduğunu desteklemektedir.

⁷³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/60.

⁷³² Baktığımız diğer nüshalarda da o kısımda boşluk bulunmaktadır.

vezîru'l-azîm” tanımlaması geçmektedir. Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre Lârî bu eseri Vezir Ali Paşa'ya ithafen yazmıştır.⁷³³

Muslihuddîn Lârî sadece Nevevî'nin eserindeki hadisleri şerh etmekle yetinmemiş, Nevevî'nin el-Erbain'inin mukaddimesini de genişçe şerh etmiştir.⁷³⁴ Şerh edilen kısım özel bir kalıp ile belirtilmemiş sadece üstü çizilmiştir. Böylece şerhte memzûc yöntemi kullanmıştır. Gerek mukaddimedeki gerekse hadis metinlerindeki her bir ifadeyi atlamadan ele alan Lârî, metnin anlaşılması amacıyla şerhinde dil açıklamalarının yanı sıra farklı alanlardan bilgiler aktarmaktadır. Peygamberlerin efdaliyeti,⁷³⁵ anne karnındaki bebeğin gelişim evreleri,⁷³⁶ marifet,⁷³⁷ ilhamın bilgi değeri,⁷³⁸ ikrah⁷³⁹ gibi konular bunlara örnek gösterilebilir. Ayrıntılı ele aldığı konular muhtemelen tartışılan bir konuya işaretler. Ancak bunun için yeterli veriye sahip değiliz.

Lârî, hadislerin anlaşılması için dil özellikleri ve diğer alanlardan konularla ilgili ortalama uzunlukta açıklamalar yapmıştır.⁷⁴⁰ Bu açıklamalar sırasında müellif yer yer “dersenderim” kalıbı ile ihtilafli konulara değinmesinin yanı sıra, başkalarının görüşünü aktardıktan sonra “ekûlü/derim ki”⁷⁴¹ veya “fihî nazar”⁷⁴² kalıbı ile o görüşe itirazlarını veya o konu hakkındaki görüşünü belirtmektedir.⁷⁴³ Onun bu şekilde eleştirdiği kişiler arasında Nevevî,⁷⁴⁴ Sadruşşeria,⁷⁴⁵ Teftâzânî,⁷⁴⁶ İbn Esîr⁷⁴⁷ ve Cevherî⁷⁴⁸ bulunmaktadır. Lârî, bu eleştirilerini “şârihler böyle diyor ama ben de şöyle diyorum” veya “kâil” diyerek isim vermeden de yapmaktadır.⁷⁴⁹ Müellif ayrıca “dersen/derim” tarzıyla da tartışmalı

⁷³³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/60. Burada bahsedilen Vezir Ali Paşa Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1561-1565 yılları arasında sadrazamlık yapmış olan Semiz Ali Paşa (ö. 972/1565) olabilir.

⁷³⁴ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 1b-26b.

⁷³⁵ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 10b-11a.

⁷³⁶ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 60a-61b.

⁷³⁷ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 116a.

⁷³⁸ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 178a.

⁷³⁹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 178b-182a.

⁷⁴⁰ Hadis başına ortalama 3,5 sayfa.

⁷⁴¹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 6a, 23a, 31a, 32a, 33a-b, 34a, 40a, 41a-b, 42b, 46a, 49b, 50a, 51b, 54a-b, 56b, 57a-b, 58a, 82a-b, 91b.

⁷⁴² Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 6b, 10b, 17b, 31a, 51b, 74a, 89a, 151a.

⁷⁴³ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 6a-b, 10b, 17b.

⁷⁴⁴ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 21a, 68a.

⁷⁴⁵ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 29a.

⁷⁴⁶ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 45a.

⁷⁴⁷ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 61a.

⁷⁴⁸ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 152b.

⁷⁴⁹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 182a, 41b.

konulara girmektedir.⁷⁵⁰ Müellif bu açıklamalarının bazılarında hiç kimsenin söylemediğini, kendisinin bu konuda ilk olduğunu ifade ederek kendini de övmektedir.⁷⁵¹ Muslihuddîn Lârî'nin eserinde eleştirel yaklaşımın dışında dikkat çeken yönü dil özelliklerine verdiği önemdir. Lârî şerh sırasında kelimelerin okunuşu, sözlük ve şer'î anlamı, kökeni, kelime yapısı ve cümle içindeki konumu gibi bilgilerin yanı sıra dil ile ilgili tartışmalara da girmektedir.⁷⁵² Yer yer şiirlere de atıfta bulunan müellif eserinde Cevherî'den az atıf yapmakta,⁷⁵³ onun yerine sıklıkla Kâmus'u kullanmaktadır.⁷⁵⁴ Eserin dikkat çeken başka bir yönü ise diğer Osmanlı şerhlerine kıyasla hadis ilmine dair bilgilere daha sık yer vermesidir. Hadise dair ilimlerden en çok dikkat çekenini ise rical ilmidir. Lârî, hadislerin sahâbî râvisini ilk geçtiği yerde ortalama yarım sayfayı bulan detaylı açıklamalarla tanıtmaktadır. Bu kısımda râvinin isminin harekesi, tam adı gibi bilgilerin yanı sıra ne zaman ve nasıl Müslüman olduğu, hangi savaşlara katıldığı, hakkında dikkat çeken bir bilgiyi, Buhârî ve Müslim'de kaç rivayeti olduğu, ne zaman nerede vefat ettiği, kabrinin nerede olduğu gibi bilgilere yer vermektedir. Lârî yer yer hadisin kaynaklarını belirtirken Tirmîzî,⁷⁵⁵ Ebû Dâvud⁷⁵⁶ gibi müellifler hakkında da kısaca bilgi vermektedir.

el-Erbaûn'da sıhhati açısından sıkıntılı hadisler bulunmamasından olsa gerek sıhhat ile ilgili her zaman bilgi verilmemekle birlikte sıklıkla Tirmizî'den olmak üzere başkalarından bu konuda nakiller yapılmaktadır.⁷⁵⁷ Müellifin şerh sırasında zikrettiği hadislerde sahâbî râviyi değil de kaynak müellifi zikretmesi, ayrıca her şerhin sonunda hadisin Buhârî ve Müslim'de hangi bölümlerde geçtiğini ve bunlardan başka hangi hadis kaynaklarında hadisin bulunduğuna işaret etmesi, isnaddan ziyade kaynak esaslı bir

⁷⁵⁰ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 40b, 50a, 57a, 70a, 78b, 85b, 88a, 101b, 121a, 124b, 125a, 132b, 171a, 181b.

⁷⁵¹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 8a, 79a,

⁷⁵² Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 91b, 182b.

⁷⁵³ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 42b, 76b.

⁷⁵⁴ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 4a, 14b, 26a, 38a, 77a, 83b, 93a, 108a, 112a, 118a, 126a, 137b, 144b, 150b, 152b, 168a, 170a, 186a.

⁷⁵⁵ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 94b.

⁷⁵⁶ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 144b.

⁷⁵⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 15a, 96b, 111b, 115b, 145a, 151a, 155a, 159b, 163b, 185a.

sıhhat algısına işaret sayılabilir.⁷⁵⁸ Hadisle alakalı olarak yer yer rivayet farklılıklarına⁷⁵⁹ da temas eden müellifin sebep-i vüruda⁷⁶⁰ neredeyse hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Bu eserde hadis ilmi ile alakalı diğer dikkat çeken yön önceki Osmanlı alimlerinde görülmeyen İbn Hacer'e atıflardır. Müellif, İbn Hacer'in sıhhat değerlendirmesi,⁷⁶¹ tanımlar,⁷⁶² dil özellikleri⁷⁶³ ve diğer konulardaki yorumlarına sıkça yer vermiştir.⁷⁶⁴ Bir yerde İbn Hacer'i "güzel cevap verdi"⁷⁶⁵ diyerek öven müellif eserinde İbn Hacer'in Buhârî şerhinin⁷⁶⁶ yanı sıra Nuhbe şerhini⁷⁶⁷ de kullanmıştır. Lârî'nin eserde kendisine en çok atıfta bulunduğu kişi ise Nevevî'dir. Eserde Nevevî'den "musannif" olarak bahseden müellif onun Erbâûn şerhinin yanı sıra Müslim şerhi,⁷⁶⁸ Ezkâr,⁷⁶⁹ Tehzîbü'l-esmâ,⁷⁷⁰ Buhârî hakkındaki bir eseri⁷⁷¹ ve Şerhu'l-Mühezzeb⁷⁷² adlı eserlerine de atıfta bulunmaktadır.⁷⁷³ Lârî ayrıca Kirmânî,⁷⁷⁴ Tîbî,⁷⁷⁵ İbn Abdilberr⁷⁷⁶ ve İbnü's-Salah'a⁷⁷⁷ da atıflar yapmaktadır.

Görüşlerinin rivayetlerle desteklendiğine yaptığı işaretlerle hadise verdiği önemi gösteren Lârî, şerhi sırasında hadisle ilgili konulara da temas etmiştir.⁷⁷⁸ Lârî'nin eserinde

⁷⁵⁸ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 55b, 108b, 115b, 119a-b, 143a, 159a, 162a, 163a, 182a, 185a,

⁷⁵⁹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 27a, 50b, 60b, 66a, 100a, 105a, 140b.

⁷⁶⁰ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 27b.

⁷⁶¹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 15a.

⁷⁶² Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 19a.

⁷⁶³ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 27a, 34b.

⁷⁶⁴ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 5a, 36a-b, 49b, 61a, 95a, 140a, 176b.

⁷⁶⁵ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 34b.

⁷⁶⁶ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 5a.

⁷⁶⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 36a.

⁷⁶⁸ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 14a, 90b, 139b, 167b.

⁷⁶⁹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 13b, 97b, 166a.

⁷⁷⁰ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 70a.

⁷⁷¹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 77b. Nevevî'nin bu isimle anılan iki eseri vardır. Burada kastedilenin hangisi olduğu karşılaştırma sonucu netleşecektir. Eserin ismi hakkındaki tartışmalar ve içerik bilgisi için bk. Muhammed Beyler, "Nevevî'nin Sahih-i Buhârî Üzerindeki Mesaisi", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İsam Yayınları, 2022), 543-584.

⁷⁷² Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 104b.

⁷⁷³ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 33a, 38b, 49, 51a, 52b, 67a, 69a, 71b, 81b, 95b, 96b, 101b, 108a-b, 118b, 124a, 135a, 136a.

⁷⁷⁴ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 30b, 31b, 40a, 49a, 81a-b, 95b, 98b, 176a.

⁷⁷⁵ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 8b, 17a, 18a, 24a, 39b, 51b, 56b, 61a, 66a-b, 91b, 95a, 110a, 138a, 140a.

⁷⁷⁶ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 71a, 96b, 110a, 157a.

⁷⁷⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 22b, 24a-b, 25b, 36b, 157a, 158a.

⁷⁷⁸ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 62b, 65a.

değindiği konular şunlardır: Hadis tanımı,⁷⁷⁹ çeşitleri,⁷⁸⁰ zayıf hadisle amel,⁷⁸¹ Buhârî'nin Müslim'e üstünlüğü,⁷⁸² rivayet lafızlarının değiştirilmemesi,⁷⁸³ Tirmîzî'nin kullandığı "hasen sahih" tanımının ne ifade ettiği,⁷⁸⁴ bazı hadis istilahları⁷⁸⁵ ve kimi büyük sahâbîlerin belirli konulardaki sünneti bilmemesi.⁷⁸⁶

Muslihuddîn Lârî eserinde fikhî görüşlere de yer vermektedir.⁷⁸⁷ Açıklamalarından Şafii mezhebine müntesip olduğu anlaşılan müellif,⁷⁸⁸ kendi mezhebinin yanı sıra Hanefî mezhebine de sık sık değinmektedir.⁷⁸⁹ Bu iki mezhep dışında Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine de yer verilmiştir.⁷⁹⁰ Eserde az da olsa fıkıh usulüne dair yorumlar da görülmektedir.⁷⁹¹

Müellif kelimeleri ilmiyle ilgili tartışmalara ve fikir ayrılıklarına -özellikle iman ile ilgili konularda- kısa da olsa değinmektedir.⁷⁹² Diğer yandan tasavvuf ile ilgili konulara nerdeyse hiç temas etmemektedir. Sadece birkaç yerde açıklamaları sırasında "bu âriflerin yoludur, sûfilerden nakledilen bu görüş zayıftır" gibi ifadelerle bu alana temas etmiştir.⁷⁹³ Birkaç yerde İbnü'l-Arabî'nin yorumlarını aktaran müellif,⁷⁹⁴ Sadreddin Konevî'ye de kırk hadisin başında yer verdiği kırk hadis toplamanın faziletine dair hadisin sahih senetle sâbit olduğuna dair ifadeleri için atıfta bulunmuştur.⁷⁹⁵

Aklı ilimlere dair çeşitli eserleri bulunan Muslihuddîn Lârî'nin hadis şerhinde pek de bu konulara girmediği ve genel olarak dil-hadis-fıkıh çerçevesinde metni anlamaya odaklandığı görülmektedir. Bu durum hadis şerhini hadis ilmî geleneği içerisinde ifa

⁷⁷⁹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 17b.

⁷⁸⁰ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 19a.

⁷⁸¹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 23a.

⁷⁸² Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 36b.

⁷⁸³ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 59a.

⁷⁸⁴ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 95a.

⁷⁸⁵ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 158a.

⁷⁸⁶ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 83a.

⁷⁸⁷ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 73a.

⁷⁸⁸ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 25a, 30b, 42a, 87b.

⁷⁸⁹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 30a, 42a, 43a, 68a, 82a, 87b, 99b, 100a-b, 107b, 141a, 149b, 157a, 159a.

⁷⁹⁰ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 99b, 100b, 107b, 149b, 157a.

⁷⁹¹ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 101a, 104a, 182a.

⁷⁹² Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 11b, 12a, 41a, 44b, 47b, 66b, 67a-b, 123a, 129a, 130a.

⁷⁹³ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 49b, 116a, 129b, 177a.

⁷⁹⁴ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 50a, 65b, 76b.

⁷⁹⁵ Muslihuddîn Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 19b; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 30-31.

ettiğini göstermektedir. Ancak buradan bu alanlara hiç değinmediği çıkarılmamalıdır. Mesela bebeğin anne karnında oluşumundan bahsederken tıp ilmi dahilinde İbn Sinâ'nın Kânûn'undan ve Aristo'dan alıntılar yapmaktadır.⁷⁹⁶

Lârî'nin bulunduğu dönemin şartlarına uygun yorumlar yaptığına dair halifelik konusundaki yorumu gösterilebilir. O halifelik konusuna değinirken Kureyşin halifeliği konusuna hiç temas etmeden sultanların da halife olacağını aktarmaktadır.⁷⁹⁷ Bu durum onun sıkıntı oluşturabilecek yorumlardan sakındığı şeklinde de yorumlanabilir. Zirâ "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın râsülü olduğuna şahitlik edinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum" hadisinin "insanlarla savaşmak" kısmını şerh ederken sadece insan kelimesinin yapısı ve bu emrin cinleri dışarıda bıraktığını söylemekle yetinmiştir.⁷⁹⁸

"Şârihler böyle diyor ben de şöyle derim ki"⁷⁹⁹ ifadesiyle kendinden önceki görüşleri dikkate aldığını belirtmiş olan müellif, eserinde farklı alanlardan pek çok eser ve müelliften açıkça zikrederek alıntılar yapmıştır. Zemahşeri⁸⁰⁰ (çoğunlukla Keşşâf⁸⁰¹), Gazzâlî,⁸⁰² İbnü'l-Cevzî,⁸⁰³ Kurtubî⁸⁰⁴ ve daha pek çok ismin görüşlerini aktarmıştır. Müellif kendi eserlerinden de sadece Hâşiyetü Tefsîr-i Kadî'ya atıf yapmıştır.⁸⁰⁵

1.12. Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)

Balıkesir'de dünyaya gelen ve İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı Birgi'deki müderrisliği sırasında meşhur olup oraya nispetle Birgivî olarak anılan Mehmed b. Pîr Ali b. İskender Efendi, sufi meşrep ve ulemâ bir aileye mensuptur.⁸⁰⁶ Kısa süren bir memuriyet dışında ilim ile iştigal eden ve babası Pîr Ali'yi takiben sufi meşrep biri olan Birgivî, Bayrâmî

⁷⁹⁶ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 62a, 64b.

⁷⁹⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 143b.

⁷⁹⁸ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 80b.

⁷⁹⁹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 182a.

⁸⁰⁰ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 8a, 10a, 13a, 47a, 50a, 101a, 131a, 134a, 138b, 147a.

⁸⁰¹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 4a, 6b, 13a, 14b, 15a, 27b, 41a, 42b, 50b, 94b, 118b, 126a.

⁸⁰² Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 33a, 35b, 45b, 72a, 73b, 96a, 111b, 167a, 173a.

⁸⁰³ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 43a, 59b, 72b, 111b, 130b.

⁸⁰⁴ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 39b, 53b, 76b, 125a.

⁸⁰⁵ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 7b.

⁸⁰⁶ Ailesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi, Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 25–30.

tarikâtına intisab etmiştir.⁸⁰⁷ Dârülhadis de dahil olmak üzere farklı medreselerde ders veren Birgivî'nin müderrisliği sırasında hadis okuttuğu da bilinmektedir.⁸⁰⁸ Birgivî medresedeki dersleri dışında vaaz, fetva ve sohbet gibi faaliyetlerde de bulunmuştur.⁸⁰⁹ Arapça başta olmak üzere naklî ilimlerde pek çok eseri bulunan Birgivî Mehmet Efendi, bid'atlere karşı duruşu ile kendisinden sonraki döneme de tesir etmiş önemli bir alimdir.⁸¹⁰ Bu duruş sırasında sözünü esirgemeyen Birgivî dönemin diğer ulemâsı ile de tartışmalara girmiştir.⁸¹¹ Birgivî "oturduğu yerden, ayrıntılara vakıf olmadığı halde, sırf kitabî bilgiye dayanarak idarecileri taşıyan bir müellif değil, gidişatı bizzat müşahade edip, pratikte de aksaklıkları tecrübe ettikten sonra hal çaresi arayan samimi bir ilim adamı" olarak değerlendirilmektedir.⁸¹²

Arapça ve Türkçe pek çok eseri bulunan Birgivî'nin hadis usulüne dair yazdığı eserin otuzdan fazla nüshası bulunmaktadır. Eser Dâvûd Karsî'nin şerhi ile anılmaktadır.⁸¹³ Birgivî'nin ayrıca hacimli iki hadis derlemesi de (Kitâbu'l-îmân⁸¹⁴ ve Kitâbu'l-istihsân) bulunmaktadır. Böylece Birgivî hem hadislerin metni hem şerhi hem de usulü hakkında eser yazmıştır. Eserlerinde tek bir muhatap kitlesi bulunmayan Birgivî, bazen halka seslenmiş bazen de sultana ve şeyhülislâm gibi önemli din adamlarına hitap etmiştir.⁸¹⁵

1.12.1. Şerhu Ehâdîsi Erbaîn⁸¹⁶

Birgivî kendi derlediği kırk hadisi şerh etmeye başlamış ancak bunlardan sadece yedi tanesini şerh edebilmiş, gerisini ise yine onun şerh metoduna riayet ederek Muhammed Akkirmânî (ö. 1174/1760) tamamlamıştır. Türkiye kütüphanelerinde elliden fazla nüshası

⁸⁰⁷ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 26–27, 43–45.

⁸⁰⁸ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 37; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 284–285.

⁸⁰⁹ Atâî, Nev'izâde Ataullah b. Yahya, *Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmiletî's-Şakâik*, (1558-1634), 180; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 40.

⁸¹⁰ Geçmişten günümüze Birgivî'nin etkisi için bk. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 166–188.

⁸¹¹ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 63.

⁸¹² Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 37.

⁸¹³ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sadık Cihan, "Muhammed b. Pir Ali Birgivi ve "Risâle fi Usuli'l-Hadis" in Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987); Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 82–84.

⁸¹⁴ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mesut Çakır, *İmam Birgivî ve Kitâbu'l-Îmân, Bir Osmanlı Aliminin Ehl-i Sünnet İtikadını Koruma Gayreti* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020).

⁸¹⁵ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 58.

⁸¹⁶ Mehmed Efendi Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (Ankara: Ankara Üniversitesi, https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 1a-64b. Sayfanın numaralandırmasında hata bulunmasına rağmen sayfa sayısı nüshada yazılan rakama göre verilmiştir.

bulunması eserin etki alanının genişliğini göstermesi açısından önemlidir.⁸¹⁷ Eser Mustafa Cem'î tarafından Burhânu'l-Müttakîn Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Birgivî eserde kendi adını anmamaktadır ancak eserin müellife aidiyeti konusunda bir şüphe söz konusu değildir. Zira Birgivî başka bir eseri İnkâzu'l-Hâlikin'de niyet konusunu ele alırken ayrıntılı bilgi için bu eserine yönlendirmektedir.⁸¹⁸

Birgivî mukaddimesinde cehaletin şöhret bulduğu, bid'atlerin yaygınlaştığı, kitaplarda zayıf hatta uydurma rivayetlerin arttığı ve bunların hüsnü kabul gördüğünden şikâyet eder. Böyle bir ortamda Allah'ın kendisini aklî ilimler, Arapça bilgisi ve şer'î ilimlerle rızıklandırdığını belirten müellif durum böyleyken de ulemânın ihtilaflarını nakledeceği, ardından da bunlardan doğru olanı delillerle göstereceği, zayıf olanları da başkaları onlara uymasın diye açıklayacağı böylece de bid'atler ile sünnetleri ayırt edecek bir eser yazmayı murad ettiğini söyler. Ancak müellif gerek işlerinin çokluğu gerek başka eserlerle uğraşması gerekse de hastalıklar nedeniyle bunu bir türlü yapamadığını belirtir.⁸¹⁹ Ardından kırk hadis ile ilgili meşhur hadisi de zikreden müellif, talebelerinin ricası üzerine bu eseri kaleme aldığını ifade eder. Pek çok kırk hadis derlemesinin olduğunu belirten Birgivî, ancak onların sünnetleri kapsamadığını iddia eder. Eserindeki hadisleri muteber hadis kitaplarından derlediğini belirten müellif bunların neler olduğunu zikretmez.⁸²⁰

Hadisleri cennetin kapılarının sayısı olarak belirttiği sekiz kısımda şerh eder. Bu şekilde hadisleri cennete teşbih ettiğini söyleyen Birgivî, “böylece kim bu risalenin yoluna tasnif, tadrîs, teallüm, mütâlaa, semâ veya kitâbet şeklinde girerse cennet yoluna girmiş sayılır” der.⁸²¹ Birgivî'nin bu ifadesi bir kitap ile kurulabilecek ilişkileri göstermesi açısından

⁸¹⁷ Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde de eserin iki nüshası bulunmaktadır. Bilge, *Medine'de Ahmed Arif Hikmet kütüphanesi'ndeki Hadise Dair Eserleri*, 68, 151.

⁸¹⁸ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 84.

⁸¹⁹ Martı, Birgivî'nin 967/1559 tarihinde telif ettiği İnkâzu'l-Hâlikin adlı eserde bu şerhe işaret bulunmasından hareketle bu şerhin yazım tarihinin 1559'tan önce olduğunu söyler. Buna ilave olarak da Birgivî'nin bu tarihten sonra pek çok eser telif etmesine rağmen bu şerhi bitiremediğine dikkat çeker. Birgivî'nin bu ifadeleri Martı'nın çıkarımı ile örtüşmektedir. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 84.

⁸²⁰ Elimizdeki nüshanın baş kısmında Birgivî'nin derlediği hadislerin yan kısımlarına her hadisin hangi kaynaklarda geçtiği ve sahabi râvisinin kim olduğu not edilmiştir. Buna göre hadislerin muteber hadis kaynaklarından derlendiği görülmektedir. Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf).

⁸²¹ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 3a.

önemlidir. Ayrıca onun başta zikrettiği bu sekiz kısmın başlıklarını (rivayet, lügat, i‘rab, belâgat, şerh, tefri’, sual, fâide) ve içeriğinde neler bulunduğunu kısaca zikretmesi ve şerhini ona göre yapması da bilgileri sistematik başlıklar altında toplaması açısından önemlidir.

Şerh ettiği yedi hadisin beşinde rivayet farklılığına işaret eden Birgivî, bu farklılıkları üç yerde şerhe geçmeden önce metni zikrettiği yerde belirtirken iki yerde “rivayet” başlığının altında göstermiştir.⁸²² Farklılıkları belirtirken “ve fi rivayetin” demekle yetinen müellif bazen farklı rivayetin kaynağına da işaret eder.⁸²³

Birgivî, “rivayet” başlığı altında râvileri ve mervînin faziletini ele alacağını belirtir. İçeriğe bakıldığında mervînin faziletine sadece ilk sırada ele aldığı niyet hadisinde yer verir. Birgivî “rivayet” başlığı altında hadisin hangi kaynaklarda geçtiği, sahâbî râvisinin kim olduğu ve sıhhat durumuna dair bilgiler vermektedir. Bu başlık altında dikkat çeken bir özellik ilk sırada zikredilen niyet hadisinin kaynakları verilirken en başta Ebû Hanîfe’ye yer verilmesidir.⁸²⁴ Bu Birgivî’nin Hanefî duruşunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak diğer hadislerde bu tutum devam ettirilmeyip sadece hadis kaynaklarına işaret edilmektedir.

Birgivî, “lügat” başlığı altında kelimelerin lügat, şeriat (hukuk) ve kullanım (isti‘mâl) açısından anlamlarından bahsedeceğini belirtir. Nitekim şerhine baktığımızda da bu vaadine uygun davrandığı görülmektedir. Müellif yedi hadisin birinde lügat açıklaması yapmayıp dördünde lügata dair açıklamalarını kısaca yaparken ilk ve son hadislerin ilgili bölümünde ayrıntıya girmiştir. Niyet hadisini ele alırken niyette istisna konusuna yer vermiş,⁸²⁵ son hadiste de “gusl” konusunu Arapların bu kelimeyi farklı şekil ve anlamlarda kullanımlarına işaret ederek uzun uzun ele almıştır.⁸²⁶ Her hadiste “i‘rab” başlığına yer veren müellif bu başlık altında kelimelerin cümle içindeki konumlarına işaret etmektedir.

⁸²² Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 3b, 28b, 33a, 38b, 50b.

⁸²³ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 33a, 38b, 50b.

⁸²⁴ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 3b.

⁸²⁵ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 4b-5b.

⁸²⁶ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 56a-57b.

“Belâgat” başlığı altında beyan ve meanî ilimleri açısından özelliklere değineceğini belirten Birgivî, sadece ilk hadiste hangi açıklamaların beyan ilmi ile ilgili olduğunu hangi açıklamaların da meanî ilmi ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Diğer hadislerde belâgat ilmine dair genel açıklamalar yapan müellif son iki hadisin şerhinde bu başlığa yer vermemektedir.

“Şerh” kelimesini sözlük anlamına uygun şekilde kullanan Birgivî, bu başlık altında hadisin manasını açıklayacağını söyler. Her hadiste beşinci sırada bu başlığa yer veren müellif, belirttiği üzere hadisleri, açıklayıcı ifadeler ekleyerek birkaç satırda izah eder.

Müellif “tefri” adını verdiği altıncı kısımda hadisten ibaresi, delaleti, işareti veya muktezası ile çıkarılan hüküm ve faydaları açıklayacağını bildirir. Açıklamadan da anlaşılacağı üzere burada fıkıh ile alakalı konulara yer verilmektedir. Ancak burada mezhep ile ilgili tartışmalar üzerinden değil de daha çok ilmihal kabilinden açıklamalar yapılmaktadır. Mesela “On şey fitrattandır” hadisini açıkladığı sırada ilgili başlık altında bu on şeyin farklı yönlerine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaları, başkalarından alıntılanmak veya konuyla ilgili farklı rivayetleri aktarmak şeklinde yapan müellif az da olsa Hanefî-Şafii ayrımı üzerinden mezhep farklılıklarına da yer vermektedir. Bu başlık altında verdiği bilgiler tek cümlede olduğu gibi onlarca sayfayı da bulmaktadır.

Yedinci kısımda “sual” başlığı altında konuyla ilgili soru ve cevaplarını “dersen-derim” formuyla ele alan müellif şerh ettiği dört hadiste bu başlığa yer vermiştir. Burada dil, fıkıh ve ihtilafü'l-hadis açısından açıklamalar yapan müellif, herhangi bir görüş aktarımı ve eleştiride bulunmamıştır.

Sekizinci kısımda konu ile alakalı “faide”leri zikredeceğini belirten müellif, yedi hadisin dördünde bu başlığa yer verir. Birgivî burada konuyla ilgili başka hususlara da girmektedir. Mesela “Abdest aldığımda el ve ayak parmaklarının arasını tahlil yap” hadisini şerh ederken “faide” başlığı altında ilk faide olarak tahlilin fazileti ve keyfiyeti, ikinci faide olarak sakalın tahlili, üçüncü faide olarak da dişlerin tahlili konularını ele alır.⁸²⁷ Tüm bunlardan başka Birgivî iki yerde “tenbih” başlığını da kullanmaktadır.⁸²⁸

⁸²⁷ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 55a-56a.

⁸²⁸ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 28a, 32b.

Birgivî'nin hadisleri ele alışına baktığımızda derlediği esas hadisleri ilk olarak sahâbî râvi veya kaynak belirtmeden zikrettiği ancak rivayet başlığı altında bunlara temas ettiği görülmektedir. Metin içerisinde ele aldığı hadislerde de çoğunlukla hem sahâbî râviyi hem de hadisin kaynağını belirtir. Ancak sahâbî râvinin hayatı veya önemi, kaynak eserin önemi veya müellifi hakkında bilgilendirme yapmaz. Az da olsa hadis eserleri dışında başka kaynaklara da işaret eden müellif,⁸²⁹ genellikle Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mace, Ahmed b. Hanbel, Taberânî, İbn Huzeyme, Dârekutnî gibi hadis eserlerini kullanmaktadır. Bunlar dışında Nevevî,⁸³⁰ Kirmânî,⁸³¹ Kadı İyaz,⁸³² Tûribiştî⁸³³ ve İbn Salah⁸³⁴ gibi hadis alimlerine de atıflar bulunmaktadır. Rivayet farklılıklarına genelde işaret eden Birgivî yer yer zikrettiği hadislerin sıhhat durumuna da değinmektedir. İhtilâfu'l-hadîs⁸³⁵ ve sebab-i vüruda⁸³⁶ bir kere de olsa temas etmiştir. İlk hadisin kaynağı olarak en başta Ebû Hanîfe'ye işaret ederek mezheb duruşunu hemen belli eden Birgivî, şerh sırasında da başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Yusuf ve Muhammed'e atıflarda bulunmaktadır.⁸³⁷ Hanefiler dışında yer yer diğer imamlara da değinmekle birlikte Birgivî fıkıhla ilgili konuları genellikle mezhep tartışmalarına değinmeden ele almaktadır.⁸³⁸ Fıkhî konuları ele alırken zaman zaman ihtilâflı konulara da yer veren Birgivî, farklı görüşleri zikrettikten sonra "el-abdu'd-daîf/zayıf kul der ki" kalıbını kullanarak kendi görüşlerini de aktarmaktadır.⁸³⁹ Eserde fıkıh konularının

⁸²⁹ Ebû Hanife'ye atfı: 4a, Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'ine atfı: 30a. Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf).

⁸³⁰ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 28b, 35b, 39a, 40b, 41a, 42a, 44a, 45a-b, 49b, 60a, 61a.

⁸³¹ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 23a, 61a.

⁸³² Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 22b, 40b, 61b.

⁸³³ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 41b, 57a.

⁸³⁴ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 28b.

⁸³⁵ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 41b.

⁸³⁶ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 6b.

⁸³⁷ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 36b, 48a, 62a-b.

⁸³⁸ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 14a, 35b, 61b.

⁸³⁹ Birgivî, *Şerhu Ehâdîs-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 9a, 23b, 41a, 53b, 54a.

ağırlıklı olması seçtiği hadislerden de kaynaklıdır. Zira seçtiği kırk hadisin yarısından fazlası namaz ile alakalıdır. Birgivî'nin namaz konusuna gösterdiği ihtimam diğer eserlerinde de görülmektedir.⁸⁴⁰

Birgivî, eserinde kullandığı kaynakları açıkça zikretmekte hatta bazen alıntı yaptığı yerleri “intehâ/bitti” diyerek belirtmektedir.⁸⁴¹ Yukarıda zikredilen hadis kitapları dışında zikrettiği kaynaklar arasında Gazzâlî,⁸⁴² Şirati'l-İslâm, Kadıhan,⁸⁴³ Mecmeu'l-fetâvâ, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin el-Bostan'ı ve Muhît gibi fıkıh kitapları bulunmaktadır. Tefsir kitaplarından Râzi'nin Tefsîru'l-Kebîr'i ve Keşşâf'tan alıntılar yapan müellif eserinde kelam ve tasavvuf konularına girmez.⁸⁴⁴ Müellif kendi yazdığı diğer eserlere de atıfta bulunmayıp sadece metin içinde ileriye dönük bir atfa yer vermektedir.⁸⁴⁵

Birgivî eserinde dönemine dair bilgiler de vermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi eserin mukaddimesinde dönemini; cehaletin şöhret bulduğu, bid'atlerin yaygınlaştığı, kitaplarda zayıf hatta uydurma rivayetlerin arttığı ve bunların hüsnü kabul gördüğü bir ortam olarak tasvir etmektedir.⁸⁴⁶ Sözü nü sakınmayan biri olarak tanınan Birgivî kendi dönemindeki kadı ve müftüleri de hutbe sırasında dua lafızlarının dinleyiciler tarafından sesli söylenmesi bid'atine ses çıkarmayıp terviç etmekle suçlamakta ve onları sultan, zulmet ve hevaya tabi olmakla itham etmektedir.⁸⁴⁷ Ayrıca fitrattan olan sakaldan bahsederken dönemindeki sakal kesmekle meşhur Kalenderîlere de kısaca temas eden Birgivî, onları dinden nasibi olmayan kimseler olarak tanımlar.⁸⁴⁸

⁸⁴⁰ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 123.

⁸⁴¹ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 22a, 44a, 45a–b, 46b, 47b, 56b, 61a.

⁸⁴² Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 11a, 16a, 19a, 21a, 41b, 42a, 63a.

⁸⁴³ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 62a, 53a, 44b.

⁸⁴⁴ Birgivî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğine dair iddialara verilen cevaplarda Birgivî'nin eserlerinde Gazzâlî ve Râzi'den sıkça alıntı yapmasına işaret edilmektedir. Bu eserde de Birgivî İbn Teymiyye'ye hiç atıfta bulunmamış ama Gazzâlî ve Râzi'ye atıf yapmıştır. Konu hakkındaki detaylı açıklama için bk. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 65–68.

⁸⁴⁵ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 12a. Birgivî, hutbe esnasında duaların sesli yapılmasıyla ilgili eleştirilerini aynı ifadelerle Risâle fi'z-zikri'l-cehrî adlı eserinde de kullanmıştır. Ancak iki eserde birbirine atfı yoktur. .

⁸⁴⁶ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 2a.

⁸⁴⁷ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 62b–63a; Birgivî'nin sultandan halka kadar yaptığı eleştiriler için bk. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 129–166.

⁸⁴⁸ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 41b.

Birgivi üçüncü sırada ele aldığı “Kişi uykudan uyandığında elini üç defa yıkamadan su kabına daldırmasın. Zira elinin nerede gecelediğini bilmez” hadisini açıklarken “rivayet” başlığı altında bazı bid‘atçilerin bu hadisi duyduklarında ‘biz elimizin nerede gecelediğini biliyoruz’ dediklerini aktarıp onları ağır şekilde eleştirmektedir. Birgivi’nin burada hadisi küçük görüp onunla amel etmeyenleri bid‘atçı olarak tanımlaması dikkat çekmektedir.⁸⁴⁹ Ancak ona göre şer‘î manada bid‘at “şâriin hiçbir şekilde izni olmaksızın dinde bir artırma veya eksiltmeye yönelik olarak sahâbe devrinden sonra ihdas edilen şeylerdir.”⁸⁵⁰

1.13. Yusuf b. Yâkub el-Halvetî (ö. 989/1581)⁸⁵¹

Babası Halvetiyye’nin bir kolu olan Sünbüliyye tarikatının şeyhi Yâkub el-Germiyânî’dir. Yusuf b. Yâkub önce medrese eğitimi alıp müderris olduktan sonra babasına intisab ederek tasavvuf yoluna girmiş ve kendisi de şeyhlik yapmıştır.

Dönemin padişahı III. Murad ilminden etkilenerak onu Medine’ye Şeyhu’l-Harem olarak görevlendirmiştir. Burada dört yıl kalan müellif yine burada vefat etmiştir.⁸⁵² Aşağıda ele alınan eseri kendi ifadesinden anlaşıldığı üzere bu görevi sırasında kaleme almıştır.

1.13.1. Tenbîhu’l-gabî fi ru’yeti’n-Nebî⁸⁵³

Eser Hz. Peygamber’in “Kim rüyasında beni görürse uyanıkken de görecektir. Şeytan benim misalime bürünemez” hadisi beyanında Osmanlı Türkçesiyle yazılmış tasavvufi bir şerhtir.⁸⁵⁴ Eserde klasik bir hadis şerhi yapılmayıp ilgili hadis çerçevesinde ru’yet-ü Nebî konusu ayrıntılı ele alınmaktadır.⁸⁵⁵ Eserin Türkiye kütüphanelerinde bazıları matbu en az otuz nüshası bulunmaktadır. Eserin mukaddimesinde müellif ismi Yusuf b. Yâkub

⁸⁴⁹ Birgivi, *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 33a.

⁸⁵⁰ Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 123.

⁸⁵¹ Yusuf b. Yâkub el-Halvetî, Sinan ismiyle de anılmaktadır. Bk. Atâi, Nev’izâde Ataullah b. Yahya, *Hadâiku’l-Hakâyık fî Tekmileti’ş-Şakâik*, 359. Ancak benzer isimlerde başkaları da bulunduğu için karışıklıklar oluşmaktadır. Bu karışıklığın önüne geçmek için müellif kendini eserinde nasıl anıyorsa biz de o isimle anmayı uygun gördük. .

⁸⁵² Atâi, Nev’izâde Ataullah b. Yahya, *Hadâiku’l-Hakâyık fî Tekmileti’ş-Şakâik*, 359.

⁸⁵³ el-Halvetî Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü’l-gabî fi ru’yeti’n-Nebî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2062), 21b-38a.

⁸⁵⁴ Eser hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Ömer Sami Uzuner, “Hz. Peygamber’i Rüya Görmeye Dair Tasavvufi Yorumlar ve Ru’yet-i Nebî Hadisi Bağlamında Yusuf b. Yâkub el-Halvetî’nin Risalesi”, *Hadis ve Sıyer Araştırmaları* 7/1 (2021).

⁸⁵⁵ Peygamberi görmek hakkındaki bir çalışma için bk. Hayati Yılmaz, “Mahiyeti ve Bilgi Değeri”, “Peygamberimiz’i Rüya Görmek”, *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 9–38.

el-Halvetî şeklinde açıkça geçmektedir. İsmi zikretmeden önce de “Şeyhu’l-haremi’l-Muhammedî, hâdimu fukarâi haremi Ahmedî” sıfatını kullanarak eseri yazdığı sırada sahip olduğu ünvana da işaret etmektedir.⁸⁵⁶ Müellif mukaddimede eserin adını da açıkça zikretmektedir.⁸⁵⁷ Risalenin sonunda “temme kaydı”nda tarih ilk olarak zilkade ayı pazartesi günü öğlen vakti olduğu yazılmış ancak elimizdeki nüshada bu ibarenin üstü çizilerek Ramazan ayı Cuma gecesi şeklinde düzeltme yapılmıştır. Yine bu temme kaydında risalenin Hz. Peygamber’in mübarek kademinin yanında hicrî 987 (miladi 1579) yılında tamamlandığı söylenmektedir.⁸⁵⁸

Yusuf b. Yâkub eseri yazış amacını o sırada bulunduğu Hz. Peygamber’e hizmet görevine vesile olan dönemin padişahı Sultan Murad için onun hazine-i âmiresinde şu ana kadar mevcut olmayan ve ona layık bir hediye hazırlamak isteği olarak belirtir. Bu amaca matuf olarak Ravza-ı Mutahhara’da istihare ve vârid-i gaybî ile müşavere ettiğini belirten müellif sonra gaybî bir işaret ile Hz. Peygamberin cemalini görmek ile ilgili Türkçe bir risale tertib edip ibare, hüsnü edâ ve belâgatı ile ilgili notlarla süslemeye karar verdiğini söyler. Bu niyetle Kurân’dan sonra esdâku’l-kelam olan Buhârî’nin konu ile ilgili rivayetlerini araştırmaya başlar. Müellif bu sırada Yemen eşrafının salihlerinden, Aden etrafının fukarâ-ı sâdatından Seyyid Ahmed el-Hadramî’nin, dedesi Hz. Peygamber’i rüyasında gördüğünü ve ona (Yusuf b. Yâkub’a) selam yolladığını ve niyetine girdiği eseri tamamlamasına dair müjdeler verdiğini aktarır.

Eseri yazma sürecini anlattıktan sonra kitabı hakkında da bilgi veren müellif Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud’un Ebû Hureyre’den naklettikleri “Kim uykusunda beni görmüşse, uyanıkken beni görecektir. Şeytan benim suretime giremez” hadisini ele alacağını söyler. Bunu “nakl-i sarîh ve akl-ı sahîhe mutabık, ashâb-ı mücâhede ve eşvâk, erbâb-ı müşâhade ve ezvâk’a muvafık” bir şekilde açıklayacağını söylemesi onun tasavvufî bir şerh yaparken şeriatî de gözettiğinin altını çizmesi açısından önemlidir. Yusuf b. Yâkub şerhi

⁸⁵⁶ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü’l-gabî* (Carullah, 2062), 21b; Bursalı Mehmet Tahir eserinde Bahşi Halife’ye (ö. 930/1523) aynı isimde bir eser nispet etmektedir. Ancak nüshalarda net bir şekilde müellifin isminin zikredilmesi ve içeriğinde dönemine dair izler barındırması eserin müellife nisbetinde bir hata olmadığını göstergesidir. Bahşi Halife’ye nispet edilen eser başka bir eserdir. Zira Taşköprizâde Bâhşi Halife’nin Hz. Peygamber’i kendi görmeleri hakkında bir risalesi olduğundan bahsetmektedir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 239; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fi ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, 653; Kâtib Çelebi de eseri Yusuf b. Yâkub’a nispet etmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 488.

⁸⁵⁷ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü’l-gabî* (Carullah, 2062), 23a.

⁸⁵⁸ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü’l-gabî* (Carullah, 2062), 38a.

sırasında hadisin zor meselelerini izah, müşkilâtını ifsâh ve konu ile alakalı faideleri ekleyeceğini “tâ ki ümmî olan ihvân tercümana muhtaç olmasın” diyerek belirtir. Müellif eserin içeriği hakkında da bilgi vererek risalenin bir mukaddime, üç bab ve bir hâtimedden oluştuğunu söylemekte ve her bölümün içeriğinden haber vermektedir.

Müellif mukaddime başlığı altında hadisi şerifin manasını ve ihtilaflardan kuvvetli ve zayıf olanları beyan edeceğini belirtmektedir. Bu minvalde hadisin manasına dair görüşleri isim vermeden zikretmekte ve bu görüşleri deliller getirerek çürütmektedir. En sonunda da hadisin manasını şu şekilde vermektedir:

“Bir kimse beni vâkıasında⁸⁵⁹ görse yani şol şakil ve suret üzere ki Hak Teâlâ Hazret-i Peygamberi ol suret ve heyet üzere halk etmiştir bi aynihî bilâ teğayyur ve lâ tebeddül kâmilî'l-âzâ görse bu mekûle kimse isti'dâd ve kâbiliyyet sahibi olup ve fitratında selamet üzere olmağa delalet edip, elbette ehl-i hal olmaya layık olur, uyanıklığı halinde baş gözüyle dahî görse gerektir. Ve uyanıklığı halinde göreceği sahih benim. Şeytan benim suretime temessül edip gelip işkâl görünmeye kâdir değildir.”⁸⁶⁰

Müellif bu durumu ümmetin kerametine vesile olmak suretiyle Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak değerlendirir. Ona göre bu müjdeye mümin, münafık ve hatta kafirler de dahildir.⁸⁶¹ Burada şeytanın neden Hz. Peygamber'in şekline giremeyeceğine temas eden müellif ayrıca soru cevap şeklinde şeytanın diğer peygamberlerin ve Allah Tealâ'nın suretine girip giremeyeceğini de tartışır. Müellif bölümün sonunda Hz. Peygamber'in bu hadisini yanlış yorumlayanların Hz. Peygamberin dünyada iken baş gözüyle görülmesinin keyfiyetini müşkil bir konu olduğu için anlayamadıklarından dolayı başka manalara hamlettiklerini ifade eder.⁸⁶²

Müellif birinci babda ru'yet-i nebî'nin keyfiyeti, görülenin cism-i latîf mi yoksa rûh-ı şerîf mi olduğu ve görenin kalp gözü mü yoksa baş gözü mü olduğundan bahsedeceğini belirtir. Ölüp ahirete göçmüş birinin tekrar dünyaya gelemeyeceği ve böyle birinin baş gözüyle görülemeyeceğine dair zâhir ulemâ görüşünü aktaran müellif, böyle diyen kimse

⁸⁵⁹ Gayb aleminden kalbe gelen manayı ifade eden tasavvuf terimi olan vâkıa, uyku ile uyanıklık arası bir halde iken meydana gelir. Rüyaya benzemekle birlikte esasen ondan farklıdır. Hür Mahmut Yücer, "Vâkıa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/470; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 555

⁸⁶⁰ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 24a.

⁸⁶¹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 24a.

⁸⁶² Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 25b.

eğer evliyanın kerametini ikrar ve itiraf eden ehl-i sünnet ve cemaatten biri ise onunla konuşmanın kolay olduğunu, ancak evliyanın kerametini inkar olan ehl-i bid'at ile cidalin kolay olmadığını söyler. Zira ona göre sahih sünnet ve sarih deliller ile sabit olan kıssaları inkar edip tevil eden mübtedi ile ancak "lisân-ı seyf" ile konuşulur.⁸⁶³ O tasavvuf karşıtlığı konusundaki sert duruşunu gösteren bu sözlere ek olarak ulemânın sufileri öven sözlerine de yer verir. Bu başlık altında Hz. Peygamber'in ve meleklerin baş gözüyle görüldüğü, Hz. Peygamber'in ruhunun cesede bürünmüş bir halde olduğu, sözlerin ve amellerin de bedene büründüğüne dair açıklamalar yapar. Bu açıklamalar sırasında sünnete ittibaya yaptığı vurgu⁸⁶⁴ ve burada zikredilen tarzda Hz. Peygamber'i gören kimsenin sahâbî sayılmayacağına dair açıklaması⁸⁶⁵ dikkat çekmektedir.

İkinci bab rü'yetle alakalı hikayeleri ve meşâyih-ı izâmın bu hususta vâki olan ahval ve meârifini bildireceğini vaad eden müellif buna uygun şekilde farklı rivayetler aktarır. Burada aktardığı rivayetlerden biri Ebû Hanîfe'nin menakıbında geçtiğine göre o, Hz. Peygamber'in kabrine varıp selam verdiği kabirden "Ey Müslümanların imamı, Aleyküm selam" şeklinde sada geldiğidir.⁸⁶⁶

Üçüncü bab ise özellikle Rasulullah zamanında melekleri gören kişiler ve bununla alakalı hadisleri bildirir. Bu bölümün sonunda müellif, meleklerin de baş gözüyle görüldüğünü hatta kendi zamanlarında bile esir düşmüş düşmanların "bizi başka şekillerdeki insanlar bağladı" diyerek melekleri gördüklerini, peygamberi görmenin de durumunun bu olduğunu ve inkarının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸⁶⁷

Hâtîme başlığında ise Nebî'yi (a.s) görmeye sebep olan havâs, dua, namaz ve oruç ayrıca da rü'yetin dünya ve ahiretteki faydası bildirilmektedir. Burada da şeriat vurgusu yapan müellif, "Peygamberin sûret-i mânevîyesi şeriattir. Şeriat kuvvette olursa sûret dahî müstakim ve müstahkem olur" der.⁸⁶⁸

Eserde eleştirilecek görüşlerin sahibi açıkça zikredilmemekte ancak teyit amaçlı görüşleri zikredilen kimselerin isimleri ve hatta kitaplarının adları açıkça zikredilmektedir. Eserde

⁸⁶³ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 26a. Buradaki "lisân-ı seyf" ibaresi kılıç ile savaşmak şeklinde anlaşılabilir gibi sert bir dil ile konuşmak anlamına da gelebilir.

⁸⁶⁴ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 27a.

⁸⁶⁵ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 29b.

⁸⁶⁶ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 32a.

⁸⁶⁷ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 35b.

⁸⁶⁸ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 35b.

tasavvufa dair kaynakların yanı sıra hadis rivayet ve şerh kitapları ile tarih ilmine dair eserlere de atıflar bulunmaktadır. Müellifin kendisine atıfta bulunduğu sûfi isimler şunlardır: İbnü'l-Arabî,⁸⁶⁹ Sadreddin Konevî,⁸⁷⁰ Zeyneddin Hafî,⁸⁷¹ Abdülkadir Geylânî,⁸⁷² Hasan Basrî, Taceddin b. Ataullah,⁸⁷³ Ebû Abdullah el-Kureşî,⁸⁷⁴ Ahmed Rufâî.⁸⁷⁵ Kitapta atıfta bulunulan hadis eserleri Buhârî,⁸⁷⁶ Müslim,⁸⁷⁷ Nesâî,⁸⁷⁸ Hakim,⁸⁷⁹ Tirmizî,⁸⁸⁰ Ebû Dâvud,⁸⁸¹ Ahmed b. Hanbel,⁸⁸² Beyhakî,⁸⁸³ Nevevî'nin Müslim şerhi,⁸⁸⁴ Bâbertî'nin Meşârik şerhi,⁸⁸⁵ Ebû Nuaym'ın Delâil'i⁸⁸⁶ ve Taberânî'dir.⁸⁸⁷ Ayrıca İbn Asâkîr,⁸⁸⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ,⁸⁸⁹ Vâkıdî,⁸⁹⁰ Sühreverdî,⁸⁹¹ Nesefî'nin Fezâilü'l-a'mâl'i,⁸⁹² Kurtubî'nin Tezkire'si,⁸⁹³ Gazzâlî,⁸⁹⁴ Kadı Ebûbekir b. Arabî⁸⁹⁵ ve İbnü'l-Hac⁸⁹⁶ atıf yapılan isimlerdir.

Eserde az da olsa soru-cevap şeklinde açıklamalar yapılmış⁸⁹⁷ ve beyitlere yer verilmiştir.⁸⁹⁸ Ayrıca eserin mukaddimesinde “Zikir'den sonra Zebur'da yeryüzüne salih

⁸⁶⁹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 24b, 28b, 29b.

⁸⁷⁰ Yusuf b. Yâkub, iki yerde isim vermeden Konevî'nin görüşleriyle paralel cümleler kurar. Bunlardan biri kendi görüşü gibi ifade edip diğerini ise Ekmeleddin Babertî'den alıntılanmaktadır. 24b, 27a.

⁸⁷¹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 25a.

⁸⁷² Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 25b, 30a.

⁸⁷³ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 28b.

⁸⁷⁴ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 30b.

⁸⁷⁵ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 31a-b.

⁸⁷⁶ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 29a, 34b.

⁸⁷⁷ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34b.

⁸⁷⁸ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34b.

⁸⁷⁹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34b.

⁸⁸⁰ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34a.

⁸⁸¹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 33b.

⁸⁸² Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34a, 34b, 35a.

⁸⁸³ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 33b, 34b.

⁸⁸⁴ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 33b.

⁸⁸⁵ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 27a.

⁸⁸⁶ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 33b.

⁸⁸⁷ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 35b.

⁸⁸⁸ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34b, 35a.

⁸⁸⁹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 35a.

⁸⁹⁰ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 34b.

⁸⁹¹ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 36a.

⁸⁹² Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 37a.

⁸⁹³ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 28a, 33b.

⁸⁹⁴ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 28b, 26b.

⁸⁹⁵ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 27a, 28a.

⁸⁹⁶ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 27a.

⁸⁹⁷ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 25a, 28a, 29b.

⁸⁹⁸ Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 21b, 22a, 28a, 31b.

kulların mirasçı olacağını yazmıştık” (Enbiya, 105) ayetinde dönemin padişahı III. Murad’ın müjdelenmesi hakkında ebced ilmi de kullanılmıştır.⁸⁹⁹

1.14. Abdülmecîd b. Eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl (ö. 996/1588)

Hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Abdülmecîd Efendi’nin dedesi Kâdîrî tarikatından icazetli İsrâîl,⁹⁰⁰ babası ise Zeyniyye tarikatının postnişinliğini yapmış Şeyh Nasûh’tur.⁹⁰¹ Abdülmecîd Efendi de dedesi ve babası gibi tasavvuf yolundan gitmiş ve Sûfî nisbesiyle anılmıştır.⁹⁰² Amâsî nisbesiyle anılan müellif bugün Kastamonu sınırlarında yer alan Tosya’ya nisbet edilerek Tosyavî nisbesiyle de anılmaktadır.⁹⁰³ Abdülmecîd Efendi’nin babası Şeyh Nasûh⁹⁰⁴ ve kardeşi Yahya’nın⁹⁰⁵ da eserleri bulunması onun âlim bir aileye mensup olduğunu göstermektedir.

Müellifin tefsir, kelim, fıkıh, hadis ve tasavvuf alanlarında bazıları tercüme elliden fazla eseri bulunmaktadır.⁹⁰⁶ Bunlardan sekiz tanesi hadisle alakalıdır. Hadisle ilgili eserlerinden sadece biri hadis derlemesi olup geri kalan yedisinde hadis şerhi bulunmaktadır.⁹⁰⁷ Kâtib Çelebi bu müellife ait farklı eserlere yer vermesine rağmen hadisle ilgili eserlerine temas etmemiştir.⁹⁰⁸

⁸⁹⁹ Müellif ayette geçen "Zikr" kelimesinin sayısal olarak 951 yılına işaret ettiğini ve bu tarihten sonra dünyaya gelen padişahın yeryüzüne vâris olan salihlerden olduğuna işaret sayıldığını belirtir. Yusuf b. Yâkub, *Tenbihü'l-gabî* (Carullah, 2062), 22a.

⁹⁰⁰ Bursalı Mehmed Tahir, Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'u iki farklı yerde iki farklı kişi olarak zikretmektedir. İlk zikrettiği yerde dedesinin ismini zikretmezken ikinci zikrettiği yerde dedesini "İsrâîl" şeklinde zikretmektedir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 45, 254. Ancak Abdülmecîd Efendi eserinde dedesinin adını net bir şekilde "İsrâîl" olarak zikretmektedir.

⁹⁰¹ Hayta Ufuk – Abdülhamit Birışık, “Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhîrî'l-Kur’ân ve Zevâhîrî'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 347.

⁹⁰² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/620.

⁹⁰³ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 620.

⁹⁰⁴ Risâletü'l-Edviye ve Risâletü'l-Adabiyye adlı iki eseri olduğu belirtilmektedir. İsmet Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 4.

⁹⁰⁵ Avâmil-i Cürçânî Şerhi ve bir Kur’an sözlüğü hâşiyesi olduğu belirtilmektedir. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 4.

⁹⁰⁶ Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 6–16.

⁹⁰⁷ *Mecmâu'l-Fedâil ve Menbau'l-Hasâil* adlı hadis derlemesi hakkında bkn. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 30–32.

⁹⁰⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/ 65, 566, 852, 863, 880; 2/1767; Ufuk - Birışık, “Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhîrî'l-Kur’ân ve Zevâhîrî'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri”, 347.

Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh'un tasavvufî yönü bu alanda yazdığı eserler dışında, hadis eserlerinde tasavvuf büyüklerinden yaptığı alıntılarla da anlaşılmalıdır. Ancak tüm bunlara rağmen müellifin eserlerinde tasavvûfî hadis yorumları görülmemektedir. Eserlerindeki yorumları başta Meşârik şerhleri olmak üzere farklı eserlerden alıntıl原因 müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi hadis eserlerini de insanları güzel amellere teşvik eden (tergîb) bir tarzda ele almıştır.⁹⁰⁹

1.14.1. Arafâtü'l-ârifîn li'l-vukûf fî mevkîfi ibâdeti Rabbi'l-âlemîn fî ehâdis-i Seyyidi'l-mürselîn⁹¹⁰

Eser Osmanlı Türkçesiyle yazılmış mensur-manzum karışık kırk hadis tercüme ve şerhidir.⁹¹¹ Eserin Türkiye kütüphanelerinde biri müellif nüshası olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır.⁹¹² Müellifin adı hem mukaddime hem de hâtimedede Abdülmeccîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil şeklinde açıkça zikredilmektedir.⁹¹³ Eserin adı ise sadece zahriyede başlıkta belirtildiği gibi geçmektedir. Müellif nüshasında eserin 978/1571 yılında kaleme alındığı belirtilmektedir.⁹¹⁴ Bu durumda eser müellifin vefatından yaklaşık on yedi yıl önce yazılmıştır. Bizim esas aldığımız nüshanın istinsahı ise Hüseyin b. Hâfız tarafından 1059/1649 yılında tamamlanmıştır.⁹¹⁵ Bu durum müellifin vefatından sonra da etkisini devam ettirmiş olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Müellif uzunca bir hamd ve salavattan sonra eseri yazış sebebini sahih olarak tanımladığı kırk hadis derlemenin fazileti hakkındaki rivayeti gösterir. O da kendinden önceki

⁹⁰⁹ Müellifin tefsire dair eserlerini vaaz ve nasihat amaçlı ele aldığına dair tespit için bk. Ufuk - Birışık, "Hayatı ve Eserleriyle Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri", 349–350.

⁹¹⁰ Abdülmeccîd b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 136), 1b-31b.

⁹¹¹ Yerkazan, eserde toplam 39 hadis bulunduğunu, 27 sayısının atlanarak 28 ile devam edildiği belirtmektedir. İstinsah sırasında Yerkazan'ın belirttiği atlama mevcuttur. Fakat ondan da önce 8 ile 9 numaralı hadisler arasında susmanın faziletine dair bir hadis ve şerhi de bulunmaktadır. Ancak yine istinsah hatasından kaynaklansa gerek bu hadis ve şerhi numaralandırılmamıştır. Bu durumda eserdeki toplam hadislerin sayısı yine 40'ı bulmaktadır. Hasan Yerkazan, "Abdülmeccîd b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 122, 154.

⁹¹² Esas aldığımız nüsha dışındaki diğer nüsha 978/1571 tarihinde kaleme alınmış olup İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde 558 numaralı mecmuanın 122a-161b varakları arasında yer almaktadır. Yerkazan, "Abdülmeccîd b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri", 122.

⁹¹³ Abdülmeccîd b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 2b, 31b.

⁹¹⁴ Yerkazan, "Abdülmeccîd b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri", 122.

⁹¹⁵ Abdülmeccîd b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 31b.

ulemânın yolundan giderek bu hadisin müjdesine nail olmayı ve bu eseri okuyanların kendisi için yapacakları hayır duayı gözettiğini söyler.⁹¹⁶ Müellif hadisleri neye göre ve hangi kaynaklardan seçtiği veya eserinde nasıl bir yol takip ettiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Eserde herhangi bir ithaf da bulunmamaktadır.

Eserin en dikkat çeken yönü hemen hemen her hadisin manzum tercümesine yer verilmesidir.⁹¹⁷ Bu tercüme dışında mukaddime ve şerh sırasında da çoğunluğu Türkçe yer yer Arapça ve Farsça beyitler bulunmaktadır.⁹¹⁸ Bu nedenle eserin edebî bir yönü bulunmaktadır. Ancak eserin edebî yönü zayıf görülmektedir.⁹¹⁹

Abdülmeccid b. Nasuh eserinde ilk olarak Ahmed-Muhammed isimlerine sahip kimselerin ahirette azap görmeyeceğine dair rivayetlere yer vermektedir. Bunlardan ilkinin kaynağını Deylemî'nin (ö.509/1115) Firdevs'i olarak belirtir.⁹²⁰ İkinci hadisin kaynağı ise tespit edilememiştir.⁹²¹ Bu iki hadis üzerinden genelleme yapılarak eserde mevzu rivayetlere yer verildiğine dair eleştiriler bulunmaktadır.⁹²² Ancak eserdeki geri kalan rivayetlere bakıldığında bu eleştirilerin aceleci bir hükme dayandığı görülmektedir. Zira eserdeki rivayetlerin çoğunluğu Buhârî ve Müslim rivayetlerinden oluşmaktadır.⁹²³

Müellif hadisleri şerh ederken farklı tutumlar sergilemektedir. İlk hadisin şerhinde manayı geniş bir şekilde tercüme ettikten sonra Hind bölgesinde üzerinde “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasulullah” yazılı bitkilere dair hikayelere yer vermektedir. İkinci ve üçüncü hadisin şerhinde de sohbet havasını devam ettiren müellif burada konuyla ilgili bazı mutasavvıflardan [Yahya b. Muaz er-Râzî (ö.258/872) ve Râbia el-Adeviyye (ö.185/801?)] aktarımlarda bulunur.⁹²⁴ Dördüncü ve beşinci hadisleri ise sadece geniş bir

⁹¹⁶ Abdülmeccid b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 2a-b.

⁹¹⁷ Elimizdeki nüshada ilk üç hadisin manzum tercümesi bulunmamaktadır. Ancak diğer nüshada olsa gerek ki Yerkazan ilk üç hadisin manzum tercümesine çalışmasında yer vermiştir. Yerkazan, “Abdülmeccid b. Nasuh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü'l- ‘Ârifîn İsimli Eseri”, 130–134.

⁹¹⁸ Eserdeki manzum kısımlar Yerkazan'ın şu çalışmasında tek tek ele alınmıştır. Yerkazan, “Abdülmeccid b. Nasuh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü'l- ‘Ârifîn İsimli Eseri”, 119–157.

⁹¹⁹ Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, Toplama Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No.587, 1954), 174.

⁹²⁰ Eserde sahih ve zayıf hadislerin yanı sıra mevzu rivayetler de bulunmaktadır.

⁹²¹ Eser hakkında çalışması bulunan Yerkazan da hadisin kaynak ve sıhhatini tespit edememiştir. Yerkazan, “Abdülmeccid b. Nasuh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü'l- ‘Ârifîn İsimli Eseri”, 132.

⁹²² Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 175.

⁹²³ Eserde bulunan kırk hadisten otuz altı tanesi Buhârî ve Müslim rivayetlerinden oluşmaktadır. Yerkazan, “Abdülmeccid b. Nasuh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü'l- ‘Ârifîn İsimli Eseri”, 154.

⁹²⁴ Abdülmeccid b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 4a-b.

şekilde tercüme eder. Ancak bundan sonraki rivayetlerin çoğunda önce Arapça bazı açıklamalar, ardından hadisle beraber bu açıklamaların da tercümesi görülmektedir.

Dil, fıkıh, kelam, sebab-i vürûd ve konuyla alakalı farklı rivayetler ile ilgili bilgilerin yer aldığı ve bazı alimlere atıflar bulunan bu Arapça açıklamalar, Abdülmecîd b. Nasûh'a ait olmayıp çoğu İbn Melek'in *Mebâriku'l-Ezhâr*'ındaki yorumlarıdır. Abdülmecîd b. Nasûh, İbn Melek'in yorumlarını onun adını vermeden alıntılanmaktadır. Sadece iki yerde İbn Melek'e ve eserine işaret eden müellif⁹²⁵ birkaç yerde de İbn Melek'in "derim ki" ifadesini "İbn Melek der ki" diyerek aktarmaktadır. Ancak bunlar dışındaki tüm aktarımları isimsiz yapılmakta ve onun "derim ki" şeklindeki yorumları hiçbir değişikliğe tabi tutulmadan Abdülmecîd b. Nasûh'un ifadeleri imiş gibi yanlış anlaşılmaya müsait bir şekilde aktarılmaktadır. Bu durum buradaki yorumların Abdülmecîd b. Nasûh'a ait olduğu yanlışlığına düşülmesine sebep olmuştur.⁹²⁶ Her ne kadar bu alıntılara yer vermesi de müellifin bir tercihi olsa da buradaki bilgiler Abdülmecîd b. Nasûh'un ifadeleri değil sadece onun İbn Melek'ten aktarımlarıdır.

Abdülmecîd b. Nasûh, İbn Melek'in eserinden sadece şerh için değil hadis derlemesi sırasında da faydalanmış gözükmektedir. Zira eserdeki hadislerin çoğunluğu İbn Melek'in eserinde (özellikle "من/من" ve "إِذَا/izâ" başlıkları altında) yer almaktadır. Hatta İbn Melek'in eserinde ard arda yer alan üç hadise kendi eserinde (7,8 ve 9. hadisler) peş peşe yer verdiği de olmuştur.

Abdülmecîd b. Nasûh, yorumlarında sadece İbn Melek'ten faydalanmamıştır. Mesela evlilik ile ilgili bir rivayetin şerhinde İbn Melek'in yorumlarını bazı tasarruflarla aktardıktan sonra konuyla ilgili Şir'ati'l-İslam'dan da alıntı yapmış ve eserin adını açıkça zikretmiştir. Bunun dışında açıkça zikrettiği bir kaynak bulunmamakla birlikte müellifin eserinde kendine dair ifadeleri Türkçe yazdığı ancak başkalarından alıntıları Arapça yaptığına dair bir intibamız bulunmaktadır. Elbette Abdülmecîd b. Nasûh'un kendi görüşlerini de Arapça ifade etme ihtimali bulunmakla birlikte bu görüşümüzü doğru kabul edersek İbn Melek'in eserinde bulunmayan Arapça kısımların başka eserlerden alınması

⁹²⁵ Abdülmecîd b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 15a, 26b.

⁹²⁶ Mesela Yerkazan, eserdeki fikhî, kelâmî vb. yorumları Abdülmecîd b. Nasûh'un kendi yorumlarıymış gibi değerlendirmiştir. Yerkazan, "Abdülmecîd b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l-Ârifîn İsimli Eseri", 126–130.

muhtemeldir.⁹²⁷ Mesela müellif şiir ile ilgili yer verdiği bir hadisin şerhinde İbn Melek'in adını vermeden onun eserinden alıntı yapıp o kısımları tercüme etmiş ardından da şiirin cevazına dair hem Türkçe hem de Arapça açıklamalarda bulunmuş ancak burada da kaynak belirtmemiştir.⁹²⁸ Ayrıca susmanın faziletine dair ele aldığı hadis hakkında önce Türkçe hadisin anlamını verdikten sonra susmanın faziletiyle ilgili başka görüşlere Arapça yer vermiştir. Çoğu hadisin şerhinde genelde tercüme ile yetinilirken şiirin cevazı ve susmanın fazileti daha detaylı ele alındığından buralarda verilen bilgiler müellifin şerh anlayışını ortaya koymada örneklik teşkil edebilir. Buralarda müellif mezhep tartışmalarına girmeden genel olarak fikhî duruma işaret etmekte, konuyla ilgili hikmetli sözlere yer vermektedir. Bu özelliğiyle eser, ilmî olmaktan ziyade vaaz ve nasihat kitabı özelliği taşımaktadır.

Eser mutasavvıflardan nakiller barındırması ve rüya konusundaki anlatıları nedeniyle tasavvufî izler taşımakla birlikte şerh sırasında çoğunlukla tasavvufî alakalı olmayan yorumlara yer verilmektedir. Bu nedenle her ne kadar tasavvufî izlere rastlanılsa da eser tasavvufî bir hadis şerhi değildir.

1.14.2. Tekmiletü'l-beyân fî ehâdisi'n-nebiyyi'l-insi ve'l-cân⁹²⁹

Eser Arapça yazılmış tek hadis şerhidir. Müellif mukaddimesinde de belirttiği üzere hadis olarak belirttiği “Alem dört şey üzere bina edilmiştir: İlki ulemânın ilmi, ikincisi yöneticilerin adaleti, üçüncüsü zenginlerin cömertliği ve dördüncüsü de fakirlerin sabrı” sözünü ele almaktadır.⁹³⁰ Eserin bizim esas aldığımız nüshası dışında bir nüshası daha bulunmaktadır.⁹³¹ Eserin adı kitabın başında başlıkta geçtiği üzeredir. Mukaddimedede ise eserin adı sadece “Tekmiletü'l-beyân” şeklinde geçmektedir. Müellif eseri bu isimle

⁹²⁷ Müellif bir yerde İbn Melek'in eserinden alıntı yaparken Bâbertî'nin yorumundan sonra “derim ki” diyerek Arapça bir cümleye yer vermektedir. Bu cümle İbn Melek'in eserinde yer almamaktadır. Bu durum bu ifadenin müellife nispetini akla getirdiği gibi, onun faydalandığı İbn Melek nüshasında bu cümlenin var olması da mümkündür. İbn Melek, *Mebârik* 117; Abdülmecîd b. Nasûh, *Arafat*, 15b.

⁹²⁸ Abdülmecîd b. Nasuh, *Arafâtü'l-ârifîn* (Reşid Efendi, 136), 17b-20b. Müellifin diğer eserlerinde Bâbertî'den alıntılar bulunmaktadır. Bunu dikkate alarak buradaki ek bilgilerin Bâbertî'den alınma ihtimalini göz önünde bulundurduk. Ancak yaptığımız karşılaştırmada burada Bâbertî'den alıntıya rastlayamadık.

⁹²⁹ Abdülmecîd b. Nasuh, *Tekmiletü'l-Beyân* (İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 793), 99a-160a.

⁹³⁰ Bu söz hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Başka bir çalışmada bu sözün daha sonraki dönemde yaşamış İsmail Hakkı Bursevî'nin eserinde geçtiği belirtilmektedir. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzurîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 22.

⁹³¹ Abdülmecîd b. Nasûh, *Tekmiletü'l-Beyân* (İstanbul: Atıf Efendi, 379), 7b-44b.

adlandırmasının sebebi olarak eserinde tam yüz adet hadise yer vermesini gösterir. Müellifin ismi ise hem mukaddimede hem de temme kaydında Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl şeklinde geçmektedir. Risalenin sonunda eserin hicrî 953 (miladi 1546/1547) yılında yazıldığı belirtilmektedir.

Müellif hamd ve senadan sonra emmâ ba'd diyerek ardından hemen eserinin özellikleri hakkında bilgi vermektedir. "Alem dört şey üzere bina edilmiştir: İlki ulemânın ilmi, ikincisi yöneticilerin adaleti, üçüncüsü zenginlerin cömertliği ve dördüncüsü de fakirlerin sabrı" rivayetini zikrederek bu konuda ahyâr ve ebrârın menkıbelerini hadis ve haberlerden derleyen bir risale yazacağını belirtmektedir. Yani tek bir hadisi başka hadislerle şerh edecektir. Müellif bu hadisleri hangi kitaplardan derlediğini mukaddimede zikretmez. Sadece onları "farklı üstadların kabulü ile şereflenen şerefli kimselerin tasnifleri" olarak nitelemektedir. Daha sonra içerik zikretmeden eserinin bir mukaddime, bir maksat ve bir hâtimeden oluşacağını haber veren müellif, eserinin adını da zikredip mukaddime başlığına geçmektedir. Eserine "Tekmiletü'l-beyan" adını vermesinin nedeni olarak eserde tam yüz hadis zikretmesini gösterse de müellif aslında eserinde daha fazla hadis zikretmektedir. Ancak numaralandırdığı hadis sayısı yüzdür. Bu özelliği ile eser tek bir hadisi şerh etmek için yapılan bir hadis derlemesi sayılabilir. Bu nedenle tarzı itibariyle Şuabü'l-îman'a benzetilmiştir.⁹³²

Eserin mukaddimesinde peygambere salavat getirmenin fazileti ele alınmaktadır. Konuyla ilgili hadisler zikredilmeden önce konunun önemi hakkında ayet ve alıntılarla genel bilgi verilmektedir. Burada salavatın faziletine dair hadislerin dışında sırasıyla salavat getirmeyenleri bekleyen tehditler, salavatın azameti, salavatın fazileti hakkında asarda geçen rivayetler ve salavatın keyfiyetine dair fasıllar bulunmaktadır. Bu girizgahtan sonra müellif hadiste zikredilen dört zümreyi sırasıyla her biri bir fasılda olacak şekilde anlatır. Hâtime kısmında ise Nebî'nin ve dört sahâbenin (Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin) faziletine dair rivayetler ele alınmaktadır.

Eserde tek hadisin şerhi beyanında toplam yüz hadis numaralandırılmıştır. Bu numaralı hadisler dışında da konuyla alakalı hadislere yer verilmiştir. Eserde esas alınan tek hadisin metni hakkında herhangi bir açıklama bulunmayıp sadece mefhumu ele alınmıştır. Tek

⁹³² Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzurîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 24.

hadisin şerhi babında zikredilen yüzden fazla hadisin de herhangi bir şerhi yapılmamaktadır. Sadece hadisler dışında konuyu destekleyecek açıklamalar ve alıntılara yer verilmektedir.

Eserde zikredilen hadislerin bazılarında sahâbî râvi zikredilmekle birlikte çoğunlukla doğrudan “Rasulullah şöyle dedi” denilerek hadisin metnine geçilmektedir. Bazı hadislerin hemen ardından bazılarının da toplu şekilde (mesela bu fasıldaki tüm hadisler/ şu hadisten itibaren tüm hadisler denilerek) hemen hemen her hadisin kaynağı belirtilmektedir. Eserde çoğunlukla müellifi belirtilmeyen Nüzülü’s-sâirîn⁹³³ ve Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin Şevâriku’l-envâr’ından olmak üzere⁹³⁴ Kuşeyrî’nin Risâle’si, Tefsîru Bahrî’l-Hakâik, Tebsîratü’l-enâm şerhu Şir’ati’l-İslam, Semerkandî’nin Tenbîhu’l-gâfilîn, Minhâcu’l-ikbâl, Mecâlisü’s-sâlihîn, Uşâriyyât, Zehru’l-Kimam, Behçetü’l-envâr, İhyâ, Begavî’nin Meâlimi’t-tenzîl, Minhâcu’l-âbidîn, Fetâvâ Zahriyye, Neseî’nin Mead, Mişkâtü’l-envâr, Misbâhu’l-ervâh ve Câmiu’l-fetâvâ kaynaklarından hadisler derlenmiştir.

Hadislere bakıldığında farklı başlıkların kapsamına girecek hadislerin sadece bir başlık altında zikredildiği görülmektedir. Mesela salavatın faziletine dair de örneklik teşkil eden bir rivayete sadece salavatın keyfiyeti başlığı altında yer verilmektedir. Bu durum onun mümkün oldukça farklı rivayetleri toplamayı amaçladığını göstermektedir. Bu, eserin şerh olma özelliğinin yanı sıra derleme özelliği de taşıdığına göstergesidir. Ancak tekrar belirtelim ki her ne kadar hadisleri derleyen bir çalışma olsa da bunların hepsi tek bir hadisin şerhi çerçevesinde yapılmaktadır. Öyle ki eserde sadece hadis rivayetleri değil konuya dair açıklayıcı ifadeler bulunmaktadır.

Metindeki şerh kabilinden açıklayıcı ifadeler çoğu zaman “dersen/derim”, “hikâye” ve “fâide” gibi başlıkların altında yapılmaktadır. Mesela sadaka ile karz arasındaki fark, sehâvet ile cûd arasındaki fark, sabreden fakirin mi yoksa cömert zenginin mi daha üstün olduğu “dersen/derim” ifadeleriyle açıklanmıştır. “Fâide” başlığı altında ise mesela sadakanın mertebeleri, sehâvetin mertebeleri gibi detaylandırmalara gidilmiştir. “Hikaye” başlığında ise mutasavvıf veya ulemânın hayat hikayelerinden alıntılar yapılmıştır. Eserde az da olsa şiire de yer verilmektedir.

⁹³³ Mahmud b. Muhammed ed-Darkizî (ö.743/1342), *Nüzülü’s-sâirin fi ehâdîsi Seyyidi’l-mürselîn* (İstanbul: Beyazıt Ktp. 1072).

⁹³⁴ Eser *Delâilü’l-hayrât* adıyla tanınmaktadır.

1.14.3. Erbaûn⁹³⁵

Eser kütüphane katalogunda “Erbaûn” adıyla anılmaktadır.⁹³⁶ Müellif eserinin adını zikretmemiş ancak iki hadis hakkında kırkar hadis ve buna ek olarak yirmi hadis ile toplam yüz hadis derleyeceğini ifade etmiştir. Ancak birazdan da açıklanacağı üzere eseri kırk hadis kapsamında değerlendirmek zordur. Onun yerine iki ayrı hadisi şerh etmesi nedeniyle tek hadis şerhi olarak değerlendirmek daha doğrudur. Eserin bilinen tek nüshası mevcuttur. Mukaddimedeki müellifin adı açıkça Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl şeklinde geçtiğinden eserin müellife nispetinde herhangi bir şüphe yoktur.

Müellif esere beraat-i istihlal sanatı gösterdiği bir hamd ve salat ile başlamaktadır. Daha sonra “emmâ ba’d” diyerek konuya giriş yapan müellif Sahîh-i Buhârî, Müslim ve diğer kitaplarda bulunduğunu belirttiği Ebû Hureyre’den nakledilen “Hiçbir gölgenin olmadığı günde şu yedi grup Allah’ın gölgesinde gölgeleneceklerdir...”⁹³⁷ hadisini ve Rasûlullah’a isnad edildiğini belirttiği ve kaynak olarak Müntehabü Firdevs’i gösterdiği “Allah şu yedi gruba kıyamet günü bakmaz, onları tezkiye etmez...”⁹³⁸ hadisini zikreder. Ardından da “bil ki” diyerek bu hadisler ışığında ebrar (iyiler) ve eşrârın (kötüler) özelliklerini belirlemeye karar verdiğini belirtir. Her iki firkanın her bir özelliği için bir, iki veya daha fazla hadis zikretmek üzere toplamda her bir hadis için kırk hadis toplayacağını, böylece toplam seksen hadis olacağını sonra ikinci kırk hadise yirmi hadis daha ekleyerek toplam yüze tamamlayacağını belirtir. Böylelikle de “Kim kırk hadis muhafaza ederse” hadisinin farklı rivayetlerinde geçen müjdelere nail olmayı umduğunu ifade eder. Burada meşâyih-i kirâm’dan ve ulemâ-i izamdan konuya uygun hikayeler ve konuyla alakalı faydeler zikredeceğini de belirten müellif bu risalenin iki fasıldan oluştuğu söyler. Her bir hadisi ayrı fasıllarda ele alır.

Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh’un mukaddimedeki ifadeleri bu eserin de öncekiler gibi hadisi hadislerle şerh eden bir derleme olduğu intibamı uyandırmaktadır. Ancak içeriğe bakıldığında bu durum müşahede edilmemektedir. Eserde her iki fasılda da aslında birer

⁹³⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (Nevşehir: Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Kütüphanesi, 427), 91b-114b.

⁹³⁶ <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/234999?SearchType=1> (Erişim tarihi: 15.08.2022)

⁹³⁷ Buhârî, “Ezan”, 36.

⁹³⁸ Bu hadis sahih sayılmamaktadır. Ancak belki tam da bu nedenden Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh bu hadisi zikrettikten sonra “bu hadisin nazîri (benzeri) Sahihâyn’daki şu rivayettir” diyerek ilgili rivayete de yer vermektedir. Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 103a.

hadis şerh edilmiştir. Sadece hadislerin içeriğinde bulunan maddeler izah edilirken o madde ile alakalı olan başka hadisler numaralandırılmadan şerhe yedirilerek zikredilmiştir. Mesela ikinci fasılda şakilerin özelliklerinden “ebeveyni dövenler” maddesi ele alınırken önce konuyla ilgili bir ayet ardından birkaç hadis zikredilmiş daha sonra da konuyla ilgili hikaye ve latifelere yer verilmiştir. Bu zaten hadis şerhi sırasında görülen bir durumdur. Ayrıca burada zikredilen hadisler numaralandırılmadıkları gibi başı ve sonu da net değildir. Bu durum şerh sırasında zikredilen hadisleri “erbaun”a dahil etmemizi engellemektedir. Hadisler şerh edilirken sadece metinde yer alan adil imam, ibadet eden genç gibi maddeler değil bunlar dışında yer alan ibareler kısa da olsa açıklanmaktadır. Mesela ilk hadisin baş kısmında yer alan gölge ile neyin anlaşılacağına dair farklı yorumlara yer verilmiştir. Böylelikle her fasıl müstakil bir tek hadis şerhi özelliği göstermektedir. İki tek hadis şerhi de tek mukaddime ile bir risalede toplanmış durumdadır.

Eserde bulunan hadisler üzerinde yapılan bir çalışmada seksen rivayetin çoğunun temel hadis kaynaklarında bulunduğu ancak bunun yanında zayıf, mevzu ve kaynağı tespit edilemeyen rivayetlerin de varlığı görülmüştür.⁹³⁹ Eserde açıkça hadis kaynağı olarak sıklıkla Müslim⁹⁴⁰ olmak üzere Buhârî,⁹⁴¹ Tirmizî,⁹⁴² Ebû Dâvud,⁹⁴³ İbn Hibban,⁹⁴⁴ Firdevs-i A’lâ,⁹⁴⁵ Mişkâtü’l-envâr⁹⁴⁶ ve Karkaşandî’nin ‘Uşâriyyât’ı⁹⁴⁷ gösterilmiştir. Hadislerin sıhhati hakkında genelde değerlendirme bulunmamaktadır.⁹⁴⁸

Eserdeki yorumların ne kadarının müellife ait olduğu net değildir. Genellikle yorumların çoğunun başkalarından alıntılandığını müellif açıkça belirtmektedir. Müellifin sarîh olarak belirttiği kaynaklar şunlardır: Allâmî’nin (Kutbuddin Şîrâzî 710/1311) Fethu’l-Mennân adlı tefsiri,⁹⁴⁹ Ebu’l-Leys es-Semerkândî’nin Tenbîhu’l-gâfilîn adlı vaaz ve

⁹³⁹ Aktürk, *Abdülmeccid b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzurîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 38.

⁹⁴⁰ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 95a, 102a-b, 103b, 104b, 107a, 108b.

⁹⁴¹ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 107a-b.

⁹⁴² Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 105b, 108b.

⁹⁴³ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 106b.

⁹⁴⁴ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 101a.

⁹⁴⁵ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 97b, 10b.

⁹⁴⁶ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 101b.

⁹⁴⁷ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 103b.

⁹⁴⁸ Sadece bir yerde Tirmizî’nin sıhhat değerlendirmesine yer verilmiştir. Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 105b.

⁹⁴⁹ Abdülmeccid b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 95b, 101a, 106b, 107a, 108a, 109a, 112a.

nasihat eseri,⁹⁵⁰ İbn Melek'in Meşârik şerhi,⁹⁵¹ Ravzatü'l-ulemâ,⁹⁵² Nüzülü's-sâirîn,⁹⁵³ Ekmeleddin Bâbertî'nin Meşârik şerhi,⁹⁵⁴ Fetâvâ-i Kadîhan,⁹⁵⁵ Kurtubî⁹⁵⁶ ve Keşşâf.⁹⁵⁷ Bunun dışında Ravzatu'l-ahyâr adlı bir Meşârik şerhine de atıf bulunmaktadır.⁹⁵⁸

Müellif çoğu zaman alıntılarının ardından kaynak zikretmektedir. Ancak yine de eserde zikredilen kaynakların yanı sıra ismi geçmeyen kaynaklardan da faydalanılmıştır.⁹⁵⁹ Bu durum eserde bulunan yorumların ne oranda müellife ait olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak yine de her ne kadar başkalarından alıntılansa da tercihleri de onun yorum tarzını göstereceğinden önemlidir.

Şerh sırasında kelime yapısı ve bilgisine dair açıklamalara nerdeyse hiç temas edilmemiştir. Belâgat ile ilgili de bilgilere yer verilmeyen eserde müellifin şair yönünden olsa gerek Türkçe,⁹⁶⁰ Arapça⁹⁶¹ ve Farsça⁹⁶² şiirlere rastlanılmaktadır. Hatta müellif "fakirin tercümesi" diyerek belirttiği şiir tercümelerine de yer vermiştir.⁹⁶³ Müellifin önceki eserlerinde de görüldüğü üzere şiir tercümelerinin varlığından dolayı buradaki tercümelerin ona ait olmasında bir beis bulunmamaktadır.

Eserde çok ayrıntılı olmasa da yer yer fikhî açıklamalar yapılmış ve mezhep farklılıklarına da işaret edilmiştir.⁹⁶⁴ Yine tasavvuf büyüklerinin sözlerine yer verilmekle birlikte⁹⁶⁵ tasavvûfî yorumlara veya kelimî tartışmalara rastlanılmamaktadır. Eserde dersin/derim üslubu sadece bir yerde müşahede edilmiştir.⁹⁶⁶ Şerh sırasında müellifin

⁹⁵⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 100b, 104a, 110a, 112a, 113a.

⁹⁵¹ Mebâriku'l-ezhâr. Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 100b, 101a, 106a, 107a.

⁹⁵² Hüseyin b. Yahya el-Zendevistî'nin (ö.400/1009) İslam ahlakına dair eseri. Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 106a, 108a, 114b.

⁹⁵³ Eserin tam adı Nüzülü's-sâirîn fî ehâdîsi seyyidi'l-mürselîn'dir. Mahmud b. Muhammed ed-Darkizî'nî'nin (ö. 743/1342) eseridir. Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 102b, 112b.

⁹⁵⁴ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 106a.

⁹⁵⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 105a.

⁹⁵⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 105a.

⁹⁵⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 112b.

⁹⁵⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 102a-b Eser hakkında bir bilgi tespit edemedik. Sadece bir sitede eserin Vecihüddîn Erzincânî'ye ait olduğu belirtilmektedir. <https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08daa0d8-3513-4fd8-8e77-4d501d403305>. Ancak Erzincânî'nin eseri başka bir ad ile bilinmektedir.

⁹⁵⁹ Mesela yaptığımız karşılaştırmada 97b-98a'daki bilgilerin *Kuşeyrî Risâlesi*'ndeki cümlelerle aynı olduğunu tespit ettik.

⁹⁶⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 94b.

⁹⁶¹ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 98a-b, 103a.

⁹⁶² Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 97b.

⁹⁶³ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 99a, 108b.

⁹⁶⁴ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 95a, 105a, 106a, 114a.

⁹⁶⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 98a, 113a.

⁹⁶⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 114a.

mukaddimede belirttiği gibi tarihi hikayeler yer yer bulunmaktadır.⁹⁶⁷ Eserde “ey kardeşler ve dostlar”⁹⁶⁸ hitabının bulunması hadisler şerh edilirken de ilmî ayrıntılara girilmeden sadece konunun önemine işaret eden bilgilerle yetinilmesi eserin vaaz ve nasihat kitabı olarak ele alındığını göstermektedir.

1.14.4. Erbaûn⁹⁶⁹

Eser kütüphane kataloğunda “Erbaûne Hadîsen” şeklinde anılmaktadır.⁹⁷⁰ Müellif eserin adını zikretmemiştir ancak mukaddimede de belirttiği üzere eser bir kırk hadis derlemesi ve şerhidir. Eserin bilinen tek nüshası bulunmaktadır. Birinci bâbın girişinde müellifin adı Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl şeklinde açıkça geçtiği için eserin müellife nispetinde herhangi bir şüphe yoktur.

Esere Hz. Peygamber’i öven bir hamd ve sena ile başlayan müellif kırk hadis toplama hakkındaki rivayet üzerine bu eseri yazdığını belirtmektedir. Mukaddimedeki bu ibarelerin haricinde ilk babın altında müellif eseri yazış amacını “Din ve dünya konusunda kazananlardan olmak ve Allah’ın rahmetine ulaşmak için salihlerin hayatlarına, salihlerin öğütlerine ve hikmetli sözlerine nazar etmek akıllı ve marifetten nasibi olanlar için gerekli olduğundan dolayı mühimmât-ı dîn konusunda kırk hadis zikretmek” şeklinde belirtir. Eserdeki hadisleri Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin Tenbîhü’l-gâfilîn adlı eserinden derlediğini belirten müellif, bu esere bakan insanların kendisine hayır dua etmelerini temenni ettiğini ifade eder. Abdülmecîd b. Eş-Şeyh Nasûh eserini cennetin kapılarının sayısı olan sekiz babda ele aldığını belirtir.⁹⁷¹ Bunlar Tenbîhü’l-gâfilîn’de de bulunan ihlas, ölüm, kıyamet, cennet ve cehennem gibi konu başlıklarıdır. Bu sekiz başlığın her birinin altında farklı sayıda olmak üzere toplamda kırk temel hadis bulunmaktadır. Bu ana hadislerin dışında da eserde pek çok hadise yer verilmiştir.

Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl mukaddimede de belirttiği üzere eserindeki hadisleri Semerkandî’nin Tenbîhü’l-gâfilîn adlı eserinden derlemiştir.⁹⁷² Hatta sadece hadisleri

⁹⁶⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 93b-94a, 95b.

⁹⁶⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 92a, 94a.

⁹⁶⁹ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Erbaûn* (Kastamonu: Yazma Eserler Kütüphanesi, 3761), 107b-156a.

⁹⁷⁰ <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/erba%C3%BBne-had%C3%AEsen/50257> (Erişim tarihi: 12.09.2022)

⁹⁷¹ Bu vurgu Birgivi’de de görülmektedir. Ancak Birgivi her hadisi sekiz babda ele almaktadır.

⁹⁷² Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Erbaûn* (3761), 108a.

değil hadislerin altındaki yorumların da yine Semerkandî'nin eserinden alındığı görülmektedir. Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh, Semerkandî'nin hadislerini ve yorumlarını bazen tamamen almış, bazen hiç almamış, bazen orda müstakil olarak verilen bir rivayeti ana hadisin altında tâli bir hadis olarak zikretmiş, bazen sadece hadisin metnini almış ama açıklamaya yer vermemiştir. Müellifin eser üzerindeki tasarrufları sadece bunlarla sınırlı değildir. Alıntılanan metnin manası aynı kalmakla birlikte ifadelerinde de farklılıklar görülmektedir.⁹⁷³ İfadelerdeki bu farklılıklar Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh'un tasarrufu olabileceği gibi esas aldığı nüshadan da kaynaklanabilir. Her halükarda bu eser Tenbîhü'l-gâfilîn temelli yapılmış bir çalışma hüviyetindedir.

Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh eserinde Tenbîh'ten farklı olarak bazı şiirlere ve bu şiirlerin tercümelerine de yer vermiştir. Onun şiir tercümelemleri diğer eserlerinde de görülmektedir. Bu, onun tamamen derleme yapmadığı ve kendinden de bir şeyler kattığının en bariz göstergesidir. Bunlar dışında eserde Tenbîh'te tespit edemediğimiz rivayetlere de rastlanılmıştır. Mesela 15. Hadis ile 16. Hadis arasında emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker hakkında müstakil olarak numaralandırmadığı rivayetler ve yorumlar bulunmaktadır. Bunların Keşşâf'tan alındığı açıkça belirtilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Tenbîh'te bulunmayan bu bilgiler Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh'un kendi tasarrufuyla eserine başka kaynaklardan da az da olsa bilgiler eklediğini göstermektedir. Eserde tasavvufî, kelâmî ya da fikhî bilgiler bulunmayıp kitap, vaaz ve nasihat kitabı hüviyetindedir.

1.14.5. Safâu's-Salihîn⁹⁷⁴

Bir kırk hadis şerhi olan eserin adı, risalenin baş kısmındaki başlıkta ve risalenin en sonunda yer alan Farsça bir beyitte açıkça Safâu's-sâlihîn şeklinde geçmektedir. Risalenin baş kısmındaki başlığın devamında “fî ehâdîsi seyyidi'l-mürselîn min Sahîhayi'l-Müslim ve'l-Buhârî” ibaresi bulunmaktadır.⁹⁷⁵ Mukaddimede müellifin ismi “Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil şeklinde açıkça geçtiğinden eserin müellife

⁹⁷³ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Erbaîn* (3761), 110a, 122b, 123a.

⁹⁷⁴ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Safâu's-salihîn* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/3), 87b-133a.

⁹⁷⁵ Seçilen hadislere bakıldığında çoğunluğun müttetekun aleyh olmakla birlikte Müslim rivayetlerinin Buhârî rivayetlerinden sayıca daha fazla olduğu müşahede edilmiştir. Bu da başlıkta Müslim'in Buhârî'ye neden tekaddüm ettiğini açıklayabilir. Benzer durum müellifin bir başka eseri *Sürûru'n-nâzirîn*'de de mevcuttur. Bu duruma bir sonraki başlıkta temas edilecektir.

nispeti kesindir. Risâlenin sonundaki “temme kaydı”nda eserin hicrî 967(miladi 1559-60) senesinde tamamlandığı belirtilmektedir. Eserin bilinen tek nüshası mevcuttur.

Eserin baş kısmında kısa bir hamd-ü sena bulunmaktadır. Buradaki hamd kısmında müellifin “Bizi, hadisleri taşıyan ve haberleri nakleden kimselerden kılan ve bizi menâkıbları te’lif, fazilet ve âsârı tasnif ile rızıklandıran” tanımlaması onun hadis ilmine verdiği önemi göstermektedir. Hamd ve senadan sonra Nevevî’den övgüyle bahseden müellif, ondan isnadını ve rivayet farklılıklarını da zikrederek kırk hadis hakkındaki rivayeti ve kırk hadis derleyen ulemânın isimlerini aktarır. Selef-i sâlihîn’in sünneti ihya etmek için kırk hadis derlemeye olan meyillerinin kendisini kırk hadis derlemeye sevk ettiğini belirten müellif, Sağâni’nin Meşâriku’l-envâr’ı ve onun şerhi olan İbn Melek’in Mebâriku’l-ezhâr’ı aracılığıyla Müslim ve Buhârî’nin sahihlerinden hadis derlediğini ifade etmektedir.

Müellif mukaddimesinde salih ve saliha kimseleri terğîb amaçlı salih amellerin faziletine dair hadisleri derlediğini belirtmektedir. Seçilen hadislere bakıldığında da bu ifadelere uygun bir tercih yapıldığı görülmektedir. Müellif, her hadisin altına o hadisin hangi konuda olduğunu belirten (iman, ibadet, haccın fazileti gibi) bir başlık koymuştur. Bu başlıkların çoğu orucun fazileti, infakın fazileti gibi amellerin fazileti hakkındadır. Şerh edilen hadisler müstakil olarak zikredilmemekte, şerh ve metin iç içe yer almaktadır. Bu, İbn Melek’in şerh metodu olduğu için seçkinin tamamen Mebârik’ten yapıldığı hissedilmektedir.

Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh, tüm hadislerin şerhini İbn Melek’in eserinden alıntılamıştır. Ancak ilk hadislerin şerhinde İbn Melek’in yorumlarına farklı ziyadelerde bulunmuştur. İbn Melek’in yorumunun bittiği yerde açıkça “İbn Melek’in sözleri bitti” diyen müellif diğer kaynaklarının adlarını da açıkça zikretmiştir. Müellif, üç yerde Ekmeleddin Bâbertî, bir yerde de Herevî’nin Meşârik şerhlerinden alıntı yapmıştır. Müellif belirtmeden “Meşârik şârihleri” diyerek atıfta bulunduğu da olmuştur. Hadis şerhleri dışında Kemaleddin Demîrî’nin (ö. 808/1405) Hayâtü’l-Hayâvân adlı eserinden de alıntı yapılmıştır. Bunlar dışında risalede geçen eser isimleri müellifin kullandığı kitapların zikrettiği kaynak isimlerdir. Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh’un herhangi bir kaynak zikretmeden de ek yorumlar zikrettiği bir yer bulunmaktadır. Ancak bu yorumların müellife mi ait yoksa ismini vermediği başka bir eserden mi alıntılandığı net değildir.

Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh'un İbn Melek'in yorumlarına ziyade yaptığı yerlere bakıldığında ilk olarak birinci sırada yer alan niyet hadisi görülmektedir. Müellif burada İbn Melek'in yorumlarından sonra isim-kaynak zikretmeden niyet hadisi ile ilgili daha detaylı açıklama yapmaktadır.⁹⁷⁶ Niyet hadisinin önemi, niyet hadisindeki takdirler, hicretin farklı anlamları gibi ayrıntılara girilen bu kısmın diğer niyet hadisi şerhleriyle karşılaştırıldığında yine de çok ayrıntılı olmadığı söylenebilir.⁹⁷⁷ Bunun dışında şerhte dikkati çeken bir yön ise Ebû Hureyre'nin hayatına dair müstakil bir faslın oluşturulmasıdır. İkinci hadisin şerhinin ardından İbn Melek ve Herevî gibi Meşârik şârihlerinden ve başkalarından Ebû Hureyre'nin hayatı, rivayetleri, ismi, fazileti gibi konularda bilgilere yer verilmiştir.⁹⁷⁸

Eserlerinde şiirlere ve şiirlerin Türkçe tercümelerine sık sık yer veren Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh, bu eserinde sadece risalenin sonunda bir beyit zikretmiştir. Farsça olan bu beyitte eserin adı zikredilmektedir. Bunun dışında eser içinde yer alan iki beyit ise başka şerhlerden alınmıştır. Arapça olan bu beyitlerin tercümesi ise yapılmamıştır.

1.14.6. Sürûru'n-Nâzirîn⁹⁷⁹

Bir kırk hadis şerhi olan eserin adı, risalenin baş kısmındaki başlıkta ve risalenin en sonunda yer alan Farsça bir beyitte açıkça Sürûru'n-nâzirîn şeklinde geçmektedir. Risalenin baş kısmında bu başlığın devamında “fî ehâdîsi seyyidi'l-mürselîn min Sahîhayi'l-Müslim ve'l-Buhârî” şeklinde ibare bulunmaktadır.⁹⁸⁰ Risalenin sonundaki “temme kaydı”nda eserin hicrî 968 (milâdî 1560-1) senesinde tamamlandığı belirtilmektedir. Eserin bilinen tek nüshası mevcuttur.

Müellif eserine kısa bir hamd-ü sena ile başlamış ve ardından eseri hakkında kısaca bilgi vermiştir. Kırk hadis derleme hakkındaki rivayete yer veren müellif, kendinden önceki ulemâya uyduğunu ve bu hadiste belirtilen müjdeyi umarak bu eseri yazdığını söyler.

⁹⁷⁶ Buradaki bilgiler Bâbertî'nin şerhi ile karşılaştırıldığında oradan da alınmadığı görülmüştür

⁹⁷⁷ Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Safâu's-salihîn* (8066/3), 89a-92a.

⁹⁷⁸ Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil, *Safâu's-salihîn* (8066/3), 96b-99a.

⁹⁷⁹ Abdülmeccîd b. Şeyh Nasuh b. İsrâil, *Sürûru'n-nâzirîn* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/4), 134b-175a.

⁹⁸⁰ Eserdeki hadisler incelendiği zaman Müslim rivayetlerinin bariz bir şekilde Buhârî rivayetlerinden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum Müslim'in Buhârî'den önce zikredilmesini açıklamaktadır. Benzer durum müellifin bir başka eseri *Safâu's-sâlihîn*'de de mevcuttur. Bu duruma bir önceki başlıkta işaret edilmişti.

Müellif eserini Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinden derlediğini bununla da Sağani'nin Meşarîku'l-Envâr ve onun şerhi İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhar'ını kastettiğini ifade etmektedir.⁹⁸¹

Müellif -belki de müstensih- her hadis numarasının ardından o hadisin hangi konuda olduğunu “faydalı ilmin şerefi hakkında”, “Allah'ın dünya ve ahiretteki rahmeti hakkında” gibi ifadelerle belirtmiştir. Derlenen hadislerin çoğunun faziletler (mesela Cuma gününün fazileti) hakkında olduğu görülmektedir. Bu durum onun eseri diğer eserleri gibi terğîb amacıyla ele aldığını göstermektedir.⁹⁸² Şerh edilen hadisler müstakil olarak zikredilmemekte, şerh ve metin iç içe yer almaktadır. Bu, İbn Melek'in şerh metodu olduğu için seçkinin tamamen Mebârik'ten yapıldığı hissedilmektedir.⁹⁸³

Eserde yer alan hadislerin şerhlerinin tamamında İbn Melek'in Mebârik'inden alıntılar bulunmaktadır. Ancak müellif birkaç yerde İbn Melek'in yorumlarına farklı ziyadeler yaparak eserini oluşturmuştur. İbn Melek'in yorumunun bittiği yerde bunu açıkça “İbn Melek'in sözü bitti” diyerek belirten müellif, ardından farklı eserlerden alıntı yapmış ve bu alıntıları da belirtmiştir. Müellifin çoğunlukla Meşâriku'l-envâr şerhlerinden faydalandığı görülmektedir. İbn Melek dışında Ekmeleddin Bâbertî, Herevî ve müellifini belirtmediği Ravzatü'l-ahyâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr'dan⁹⁸⁴ alıntı yapılmıştır.

Eserde yapılan alıntıların fazlalığı dikkate alındığında iki konu üzerinde fazlaca durulduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Cuma günü gusletmektir. Bu konuyu ele alırken müellif, Bâbertî ve Herevî'den yaptığı alıntılar dışında Kâdihân'dan da alıntı yapmış ve bu alıntılarla konunun çoğunlukla fikhî yönü üzerinde durmuştur. Eserde üzerinde en çok durulan konu ise yedi kıraattir. “Bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir” hadisini şerh eden müellif, İbn Melek'in yorumunun ardından Bâbertî ve Herevî'nin de yorumlarını aktarmaktadır. Ardından ismini belirtmediği bir Mesâbih şerhinden alıntı yapan müellif, farklı kıraatler hakkında bilgiler verip Farsça bir beyiti zikreder. Ancak bununla da

⁹⁸¹ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Sürûru'n-nâzirîn* (8066/4), 134b.

⁹⁸² Benzer bir yorum ve hadislerin Türkçe anlamları üzerinden konu değerlendirmesi için bk. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 49–55.

⁹⁸³ Eserin tahkikinin yapıldığı bir çalışmada bazı hadis ve şerhlerin İbn Melek'in eserindeki sayfaları dipnotta verilmemiştir. Bu durum akıllara acaba bu bilgiler başka yerden mi alındı sorusunu getirmesine rağmen yaptığımız araştırmada burada kaynağı belirtilmeyen bilgilerin de İbn Melek'in eserinde bulunduğu görülmüştür. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*.

⁹⁸⁴ Eser hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Müellif, buradan sadece Gazzâlî'nin sözlerini aktarmaktadır.

yetinmeyip kıraat imamları hakkında ara bir başlık açar ve burada Uyûn adlı tefsirden konuyla ilgili bilgileri aktarır.⁹⁸⁵ Müellifin Kur'an ilimleri ve kıraat hakkında müstakil eserlerinin olması onun bu konuya ilgisi olduğunun ayrı bir göstergesidir.⁹⁸⁶

Müellif başkalarından yaptığı alıntı dışında bir yerde İbn Melek'in sözleri bittikten sonra "derim ki" diyerek konuyla alakalı bir kudsi hadis zikretmiş ardından da bu hadisin Farsça manzum tercümesine yer vermiştir. Müellifin diğer eserlerinde de sık sık hadis tercümeleri görülmektedir.

1.14.7. Riyâzu's-Sâlihîn⁹⁸⁷

Eser cennetin özellikleri hakkında derlenmiş 40 ayet ve 40 hadisin Arapça açıklamasından oluşmaktadır. Eserin adı kütüphane kataloglarında Riyâzu's-sâlihîn şeklinde geçmektedir.⁹⁸⁸ Ancak eserin son kısımda yer alan Farsça beyitte eserin adının Riyâzu's-sâlihîn olduğu açıkça görülmektedir.⁹⁸⁹ Müellifin adı mukaddimede Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl olarak geçtiğinden eserin nispetinde herhangi bir hata yoktur. Riyâzu's-sâlihîn'in sonunda bulunan nazım şeklindeki tarih kaydından eserin 968/1560-1 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. Esas aldığımız nüsha ise Mustafa b. Ali eş-Şeyh el-Afif tarafından 29 Şevval 1076/4 Mayıs 1666 yılında istinsah edilmiştir.

Müellif uzun bir hamd ve senâdan sonra "Ey ihvan bilin ki" nidasıyla başlayarak iman ve salih ibadetin cennetteki saadete vesile olacağına işaret eder.⁹⁹⁰ Bu durumun gönlüne cennet hakkında bir eser yazmayı düşürdüğünü belirten müellif içinde cennet geçen kırk adet ayeti ve kırk adet sahih hadisi topladığını belirtir. Bununla da salih ve salihâları salih amellere sevketmeyi, ihvana hediye etmeyi ve kendisi için de bir kurtuluş sebebi olmasını

⁹⁸⁵ Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh b. İsrail, *Sürûru'n-nâzirîn* (8066/4), 167b-171b.

⁹⁸⁶ Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'un Kur'an ilimlerine dair eserleri için bk. Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 9.

⁹⁸⁷ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Riyâzu's-sâlihîn* (Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 122), 1b-130b.

⁹⁸⁸ <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/riyazus-salim%C3%AEn/38087> (erişim tarihi: 12.09.2022)

⁹⁸⁹ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 620; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 45; Brockelmann, Suppl, 2/660. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.69377/page/n681/mode/2up> Müellife Riyâzu'n-nâsîhîn adıyla nispet edilen bir eser daha vardır. Ancak mezkûr eser incelendiğinde bunun müstakil başka bir eser olduğu görülmektedir. Eser hadis şerhi olmadığı için çalışmamızda yer verilmemiştir. https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN745747043&PHYSID=PHYS_0015&DMDID=DMDLOG_0001&view=overview-toc

⁹⁹⁰ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Riyâzu's-sâlihîn* (122), 2a.

amaçlar.⁹⁹¹ Daha sonra eserine aldığı ayetlerin hangi surelerde bulunduğuna işaret eden müellif ardından hadislerin sayısını kırka tamamlamasının sebebi olarak da kırk hadis ile ilgili rivayeti zikredip mukaddimeyi tamamlar.

Eserdeki sıralama birinci ayet-birinci hadis, ikinci ayet-ikinci hadis şeklinde devam etmektedir. Burada ayetlere değinilmeyip sadece hadislerle ilgili kısmın değerlendirmesi yapılacaktır. Eserde hadisin sıra numarası belirtildikten sonra hadisin kaynağı rumuzla değil açıkça ismi verilerek işaret edilmiştir. Hadislerin sahâbî râvileri de zikredilmiştir. Ardından şerh edilecek ana hadisin metni bütün halinde verilmiştir. Yer yer ana hadisin dışında konuyla ilgili farklı rivayetler de sıralanmıştır. Ana hadislerin zikredilen kaynaklarına bakıldığında yarısından fazlasının Buhârî ve Müslim rivayeti olduğu görülmektedir. Daha sonra en fazla Allâmî'nin tefsiri Fethu'l-mennân olmak üzere Beğavî'nin tefsiri Meâlimü't-tenzîl, Nizâmeddin'in tefsiri,⁹⁹² Vâhidî'nin (ö.468/1076) el-Vasît adlı tefsiri, müellifinin adını zikretmediği Nüzülü's-sâirîn⁹⁹³ ve İbnü'l-Arabî'nin Futûhatü'l-Mekkiyye'sinden hadis alınmıştır. Hadislerin sıhhat durumu hakkında mukaddimesinde sahih vurgusu yapan müellif, hadisleri tek tek ele alırken ayrıca sıhhatine değinmemiştir.

Hadisin metni bittikten sonra “şerhu'l-hadis” başlığıyla şerhe geçilmektedir. Görüldüğü kadarıyla buradaki şerhler de müellife ait olmayıp farklı eserlerden derlenmiştir. Buhârî ve Müslim rivayetlerinin şerhleri başta İbn Melek olmak üzere diğer Meşârik şârihleri Bâbertî ve Herevî'den aktarılmıştır. Diğer hadisler de hangi eserden alınmışsa şerhleri de ayrıca belirtilmemesine rağmen oralardan alınmıştır. Bazen o kaynaklara ekler de yapılmıştır. Mesela Vâhidî'den alınan hadisin şerhinde önce Vâhidî'den ardından Nesefî'nin tefsiri et-Teysîr'den ve Necmeddin Kübrâ'nın⁹⁹⁴ (ö. 618/1221) tefsiri Aynü'l-hayât'tan alıntılar yapılmıştır.

Eserde müellif, bazı yerlerde şerhlere ek olarak farklı başlıklarda konular da işlemiştir. Otuz ikinci hadisin şerhinde cihadın fazileti, ok atıcılığının fazileti ve atların faziletine

⁹⁹¹ Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl, *Riyâzu's-sâlihîn* (122), 2b.

⁹⁹² Eserde sadece Nizameddin ismi geçmektedir. Bu kişi muhtemelen Nizameddin en-Nisâbüri'dir (ö.730/1329). Eserinin adı ise *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân*'dir.

⁹⁹³ Eser Derkezi'ye aittir. Deylemî'nin *Firdevsü'l-ahbâr*'ının muhtasarıdır.

⁹⁹⁴ Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh, eserinde Necmeddin Kübra'nın Necmeddin Dâye diye meşhur olduğu belirtmiştir. Ancak Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) Necmeddin Kübrâ'nın müridleri arasında zikredilmektedir. Dolayısıyla bu ikisinin ayrı kişiler olduğu bilinmektedir. Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh'un bu konuda muhtemelen zuhûl eseri hatalı bilgi verdiği anlaşılmaktadır.

dair fasıllar açılmış, buralarda konuyla ilgili hadislere ve farklı bilgilere yer verilmiştir. Buradaki Buhârî ve Müslim rivayetlerinin yine İbn Melek'in şerhiyle açıklandığı görülmektedir. Onun dışında Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Ebî Şeybe'nin Müsned'inden de hadisler zikredilmiştir. Ancak müellifin bu hadisleri doğrudan bu eserlerden mi yoksa başka kaynaklardan mı aldığı net değildir. Bu başlıklar altında dersin/derim üslubuyla Hz. Peygamber'in atları, develeri ve diğer eşyalarının sayısı ve isimleri de tadat edilmektedir. Burada verilen bilgilerin kaynağı belirtilmemiştir.

Eserin sonunda yer alan hâtimedeki rü'yetullah konusu ele alınmıştır. Burada konuyla ilgili ayet ve hadisler zikredilip açıklamalar bulunmaktadır. Alıntıların tefsir kitaplarından yapıldığı görülmektedir. Ancak kaynak belirtilmeyen yerler de bulunmaktadır. Bu nedenle buradaki açıklamalar arasında müellifin kendi yorumlarının olup olmadığı net değildir. Her ne kadar hâtimedeki açıklamalar tefsir eksenli olsa da kelam ve hadis ile ilgili alıntılar da bulunmaktadır. Mesela Zemahşerî Keşşâf'ta Allah'ı görme hakkındaki rivayeti kelime oyunu yaparak merfu (Peygamber'e kadar ulaşan) yerine merkû (yamanmış, uydurulmuş) olarak değerlendirmiştir.⁹⁹⁵ Müellif burada Keşşâf'a hâşiyesi bulunan Kutbeddin⁹⁹⁶ Allame'den alıntı yaparak merfu hadisin tanımını vermiş ve Zemahşerî'nin bunu mezhep taassubu nedeniyle yaptığını belirtmiştir.

Eserin hadis şerhleri kısmında şiir bulunmamaktadır. Ancak hâtimedeki ve tefsir kısmında şiirler göze çarpmaktadır. Ayrıca mutasavvıf olan İbnü'l-Arabî ve Necmeddin Kübrâ'dan alıntı yapılmasına rağmen eserde tasavvufî bir şerh özelliği hâkim değildir.

1.15. Derviş Ali b. Muhammed (ö.16.yy)

Müellif hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Ancak aşağıda ele alınan eserinin bazı nüshalarının mukaddimesinden bazı nüshalarının da zahriyesinde yer alan nottan anlaşıldığına göre o, Halep'te müftülük yapmıştır. Bunun dışında Halep'teki Hüsrev Paşa medresesinde ve Karahisar'daki Ahmed Paşa medresesinde bulunmuştur. Aşağıda ele alınan eser dışında Hülâsatü't-tevârîh adlı bir tarih kitabı da bulunmaktadır. Derviş Ali b. Muhammed'in eserinden onun sûfî meşrep biri olduğu anlaşılmaktadır. Envâru'l-meşârik

⁹⁹⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/264 http://ekitap.yek.gov.tr/urun/kessaf-tefsiri--takim-6-cilt-_685.aspx?CatId=270

⁹⁹⁶ Müellifin burada Kutbeddin Şirâzî'yi (ö. 710/1311) kastetmesi muhtemel olmakla birlikte Necmeddin Kübra ile Daye'yi birbirine karıştırması nedeniyle Kutbeddin Şirâzî'nin talebesi olan Kutbeddin Râzî'yi (ö. 766/1365) kastetmiş olabilir.

bazı çalışmalarda Ali Dede el-Bosnevî'ye atfedilmektedir. Ancak bu ithaf yanlıştır. Eserin mukaddimesinde açık şekilde müellifin adı Derviş Ali b. Muhammed şeklinde geçmektedir.⁹⁹⁷

1.15.1. Envâru'l-Meşârik⁹⁹⁸

Eser İbn Melek'in ve Ekmeleddin Bâbertî'nin Meşârik şerhlerine yapılan bir hâşiyedir. Bu özelliğinden olsa gerek bazı nüshaları kataloglarda Hâşiye alâ şerhi'l-Meşârik şeklinde geçmektedir. Ancak müellif mukaddimede eserin adını açıkça Envâru'l-Meşârik olarak belirtmiştir. Kâtib Çelebi Meşârik şerh ve hâşiyelerinden bahsederken bu esere atıf yapmamasına rağmen mukaddimede müellif adını Derviş Ali b. Muhammed olarak zikrettiği için eserin nispeti kesindir. Envâru'l-Meşârik'in kullandığımız nüshası dışında en az altı nüshası bulunmaktadır.⁹⁹⁹

Eser Meşârik'i baştan sona kapsamamaktadır. Meşârik'te on iki bâb bulunurken Envâru'l-Meşârik'te altı bâb bulunmaktadır. Bu durum eserin ikinci bir cildinin olma ihtimalini akla getirmektedir. Ancak hâtimede yer alan duadan ve eserin yazım tarihini hicrî 990 olarak gösteren beyitten anlaşıldığı üzere eksiklik söz konusu değildir.

Müellif beraat-i istihlal sanatı gösterdiği hamd ve senadan sonra “ve ba'd” diyerek mukaddimeye geçmektedir. Derviş Ali, merhum Ahmed Paşa medresesinde iken Meşâriku'l-envâr ve onun iki şerhini mütalaa ettiği sırada dağınık şekilde notlar aldığı sonra bunları topladığını belirtir.

Eserde altı ana bab başlığı bulunmaktadır. Bu başlıklar altında “kavlühû” denilerek açıklanacak ibare kısaca alıntılanmaktadır. Bu şekilde hem Meşârik müellifi Sağânî, hem de şarihler İbn Melek ve Ekmeleddin Bâbertî'nin ifadeleri açıklanmaktadır. Genellikle İbn Melek'in ifadeleri “kavlühû” denilerek alıntılanıp direk açıklanırken Ekmeleddin

⁹⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Gülsüm Korkmazer, “Osmanlı'da Bir Meşâriku'l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b. Muhammed'in Envâru'l-Meşârik'i”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 121-152.

⁹⁹⁸ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 276), 238 vr.

⁹⁹⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Hâşiye ala Şerhi'l-Meşârik* (Süleymaniye Ktp, H. Hüsnü Paşa, 252); Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Süleymaniye Ktp, Hamidiye, 207); Derviş Ali b. Muhammed, *Envârü'l-Meşârik* (Süleymaniye Ktp, Hekimoğlu, 177); Derviş Ali b. Muhammed el-Bosnevî, *Envâru'l-Meşârik fi Hâşiyeti Meşâriki'l-Envâr* (Kayseri, Raşid Efendi, 180); Bosnalı Ali Dede, *Envâru'l-Meşârik* (Beyazıt Devlet Ktp, Veliyüddin Efendi, 545); Bosnalı Ali Dede, *Envâru'l-Meşârik* (Beyazıt Devlet Ktp, Veliyüddin Efendi, 546).

Bâbertî'nin ifadeleri “Kâle eş-Şeyh”, Sağânî'nin ifadeleri ise “Kâle el-Müsannif” denilerek alıntılanıp “ekûlü/derim” kalıbı kullanılarak açıklanmaktadır.

Müellif genellikle üç temel kaynağında geçen ifadeleri açıklamakla birlikte yer yer eleştirilerini de dile getirmiştir. Derviş Ali, musannif Sağânî'yi çoğunlukla hadisin kaynağını gösterirken yaptığı hatalara işaret ederek eleştirmiş, yer yer onun ilgili hadisi muhtemelen Kudâî'den bazen de İklîşî'den aldığına işaret etmiştir. İbn Melek'in bir hadis hakkındaki mürsel değerlendirmesine ise “fihî kelam” diyerek eleştirilerini dile getirmiştir.¹⁰⁰⁰ Ya da onun işkal olduğunu belirttiği yerde işkal olmadığını söylemiştir.¹⁰⁰¹ Babertî'nin fayda olmadığını belirttiği bir konuda ise “şöyle bir fayda vardır” diyerek görüşünü belirtmiştir.¹⁰⁰² Ancak eserin geneli dikkate alındığında eleştirilerin çok yer tutmadığı görülmektedir. Ayrıca eserde daha çok İbn Melek'in eleştirildiği gözlemlenmektedir. Hatta İbn Melek'in Bâbertî'yi eleştirdiği noktalarda Bâbertî savunusu da yapılmıştır.

Eserde yapılan açıklamalar belli bir ilimde yoğunlaşmamaktadır. Müellif hadis, fıkıh, kelam ve dil özellikleri hakkında ilgili kaynaklardan alıntı da yaparak açıklamalar yapmaktadır. Ancak bütün bu ilimlere de yer yer rastlanılmaktadır. Eserde genellikle kelime, kişi ve yer açıklamaları göze çarpmaktadır. Kelime açıklamaları için el-Kâmus ve es-Sıhah başta olmak üzere sözlük kullanımlarının yanı sıra Kirmânî'nin Buhârî şerhi gibi farklı eserler de kaynak olarak kullanılmıştır. Kişi hakkında da bazen sahâbî râvi, bazen metinde geçen kimse, bazen Ebû Hanîfe gibi önemli kimseler, bazen Hattabî, Sağânî gibi eser müellifleri tanıtılmıştır. Ebû Eyyüb el-Ensârî'yi tanıtırken Câmiu'l-usûl, Ravzu'l-ahbâr, Beğavî, Musannifek, el-Kâmil, İbnü Irâkî'nin Şerhu Elfiye'si ve Kirmânî'den alıntılar yapmıştır.¹⁰⁰³ Yer bilgisine de sık sık değinen müellif, Kostantiniyye¹⁰⁰⁴ ve Kudüs¹⁰⁰⁵ hakkında uzun açıklamaların yanı sıra kısa açıklamalarda da bulunmuştur. Mesela Hala Sultan ile ilgili açıklamalarını bitirdikten sonra Kıbrıs hakkında kısa bir bilgi vermektedir.¹⁰⁰⁶ Bu örnekte görülen Hala Sultan'dan bahsedilirken

¹⁰⁰⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 34a.

¹⁰⁰¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 34b.

¹⁰⁰² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 35b.

¹⁰⁰³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 37b-38b.

¹⁰⁰⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 122a-123a.

¹⁰⁰⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 146b-148a.

¹⁰⁰⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 230b.

en sonda Kıbrıs hakkında bilgi vermesi şeklindeki bilgilere istitrat -asıl konudan olmayıp söz sırası gelmişken söylenen söz- denilmektedir. Müellif mukaddimesinde istitratlara çok yer verdiğini ve bunların okuyucuyu bunaltmayacağını umduğunu ifade etmektedir. Eserde bazen kelimenin kökeni, harekesi, cümle içindeki konumu gibi farklı dil açıklamaları kısaca yapılmaktadır. Daha geniş açıklamaların yapıldığı konulara hakikat-mecaz,¹⁰⁰⁷ “teribet yedâke” deyiminin anlamı,¹⁰⁰⁸ özel ismin (alem) türleri,¹⁰⁰⁹ izâfet¹⁰¹⁰ gibi konular örnek gösterilebilir. Eserde kelimelerin Farsça karşılıklarına sıkça rastlanılmaktadır. Yer yer Türkçe hatta bir yerde Hintçe kullanıma da işaret edilmiştir. Müellif mukaddimesinde pek çok neşideye (şiire) yer vereceğini söyler. Buna uygun olarak da eserde bazen şairinin zikredildiği bazen zikredilmediği pek çok şiire yer verilmiştir. Onun şiirlerine yer verdiği isimler arasında Mevlana Celaleddin er-Rûmî de bulunmaktadır.¹⁰¹¹ Derviş Ali'nin şiire ayrı bir önem verdiği eserinde şiire sıkça yer vermesinin yanı sıra şiirin cevazına¹⁰¹² ve muallaka şairlerine¹⁰¹³ daha geniş temas etmesinden de anlaşılmaktadır.

Eserdeki fikhî açıklamalara bakıldığında çoğunlukla Hanefî mezhebi dairesinde konunun ele alındığı görülmektedir.¹⁰¹⁴ Diğer mezheplere ise daha nadir temas edilmektedir. Müellifin (indenâ/bize göre) ifadesinden Hanefî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁵ Kalam ilgili konulara da yer yer temas eden müellif, genellikle ehl-i sünnet anlayışını vermekle yetinmekte Mutezile gibi farklı mezheplere ara ara temas etmektedir. Bedenin yeniden diriltilmesi¹⁰¹⁶ ve kaza¹⁰¹⁷ temas ettiği konulardır. Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî başta olmak üzere pek çok mütekkellimden alıntı yapmaktadır.

¹⁰⁰⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 14a, 53a-54a.

¹⁰⁰⁸ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 109b.

¹⁰⁰⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 132b-133b.

¹⁰¹⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 153a.

¹⁰¹¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 179a, 209a.

¹⁰¹² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 197a-198a.

¹⁰¹³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 193a-b.

¹⁰¹⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 21b, 119a, 142a, 143a.

¹⁰¹⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 22b.

¹⁰¹⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 92a.

¹⁰¹⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 233a-b.

Eserde İbrahim b. Ethem, Necmeddin Kübra, Gazzâlî, gibi tasavvufun önde gelen isimlerinden bazen alıntı yapmakla birlikte eserde tasavvufî hadis yorumu görülmemektedir. İbnü'l-Arabî'ye de sadece bir yerde atıf bulunmaktadır.¹⁰¹⁸

Eserde hadis rivayetine az yer verilmiştir. Hadislerin sıhhat durumuna da değinilmemiştir. Ancak hadis ilmi ile alakalı aralarda şu konulara değinmiştir: Sahih hadisin kısımları,¹⁰¹⁹ hadisçilerin kullandığı kısaltmalar,¹⁰²⁰ hadis kelimesinin anlamı,¹⁰²¹ Mevzu hadislere örnek,¹⁰²² hadiste yalan uyduranın tevbe etse bile rivayetinin kabul edilmemesi,¹⁰²³ hadislerin yazımı,¹⁰²⁴ hadis uyduran gruplar,¹⁰²⁵ mevzuat eserleri.¹⁰²⁶ Eserde pek çok hadis eserinden alıntı yapılmaktadır. Kendisinden en çok alıntı yapılan eser Kirmânî'nin Buhârî şerhi el-Kevâkibü'd-derârî'dir.¹⁰²⁷ Kirmânî'den kelime açıklamaları gibi farklı konularda alıntılar bulunmaktadır. Nevevî,¹⁰²⁸ İbn Battal,¹⁰²⁹ İbn Abdilberr,¹⁰³⁰

¹⁰¹⁸ İbnü'l-Arabî'nin *Muhâdaratü'l-ibrâr* adlı eserinden alıntı yapılmıştır. Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 136b.

¹⁰¹⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 6a-7a.

¹⁰²⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 8a.

¹⁰²¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 8a.

¹⁰²² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 23b.

¹⁰²³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 28b.

¹⁰²⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 78a-b.

¹⁰²⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 111a-112a.

¹⁰²⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 112a.

¹⁰²⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 9a, 26a, 32b, 33a, 38b, 42b, 65a-b, 67b, 82a, 84a, 90a, 94a-b, 99a, 103a, 110b, 115a, 116b, 173b, 176a, 185b, 188b, 190a, 202b, 207a, 208b, 213b, 221b, 222b, 225a, 233b, 236b. Kirmânî'ye ismiyle atıf yapılmıştır. Sadece bir yerde eserin adı zikredilmektedir. Ancak yapılan birkaç karşılaştırmada eser belirtilmese de Buhârî şerhinden alıntı yapıldığı görülmüştür. Bu nedenle de tüm Kirmânî alıntılarının şerhten yapıldığı kabul edilmiştir. Ancak aksi de mümkündür. .

¹⁰²⁸ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 6b, 7a, 20a, 26b, 68a, 71a, 81b, 120b, 144a, 160a, 192b, 204a-b, 212b, 213a, 230a. Eserde Nevevî'ye genellikle adıyla atıf yapılmıştır. Sadece iki yerde Nevevî'nin *Kitâbü'l-ekâr* adlı eseri kaynak olarak gösterilmektedir. Hepsini karşılaştırılmamakla birlikte yapılan alıntılarının Nevevî'nin Müslim şerhinden yapıldığı görülmüştür.

¹⁰²⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 189a, 201a. Müellif bir yerde İbn Battal'ın Buhârî şerhine işaret etmektedir.

¹⁰³⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 84b.

Suyuti,¹⁰³¹ İbnü's-Salah,¹⁰³² Begavî,¹⁰³³ Irakî'nin Şerhu Elfiyeti'l-hadîs,¹⁰³⁴ Molla Gürânî'nin Buhârî şerhi el-Kevserü'l-cârî,¹⁰³⁵ İbn Kemal'in kırk hadis şerhi,¹⁰³⁶ Zeynü'l-Arap'a ait bir Mesâbih şerhi¹⁰³⁷ ve İbn Hacer onun alıntılarına yer verdiği isimlerdir.¹⁰³⁸ İbn Hacer'e dönemin önceki eserlerinde rastlanılmayıp bu eserde birkaç defa zikredilmesi dikkat çekicidir. Derviş Ali'nin Halep bölgesinde bulunuşunun bunda etkisi olduğu akla gelebilir.

Metni anlamaya yönelik genellikle birkaç cümlelik kısa açıklamalar yapılırken bazı konular daha geniş tutulmuştur. Sahih hadisler,¹⁰³⁹ yedi kıraat,¹⁰⁴⁰ şiirin cevazı,¹⁰⁴¹ Cemal savaşı,¹⁰⁴² nevruz,¹⁰⁴³ cehri dua,¹⁰⁴⁴ sihir,¹⁰⁴⁵ Hz. Peygamber zamanındaki mürtedler,¹⁰⁴⁶ Arap soyu,¹⁰⁴⁷ farklı ülke idarecilerinin adları,¹⁰⁴⁸ tavla-santranç,¹⁰⁴⁹ taun,¹⁰⁵⁰ ve rüya müellifin daha geniş ele aldığı konulardır.

Derviş Ali eserinde alıntı yaptığı kaynakların adını zikretmektedir. Eserde zikredilen kaynaklara bakıldığında çok çeşitli olduğu görülmektedir. Yukarıda temas edilenler

¹⁰³¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 32b, 45a, 87b, 90a, 119b, 127a, 178a, 223a, 226a.

¹⁰³² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 6b, 7a-b, 8a, 28b, 49b, 66a, 74a, 101b, 125b, 148a, 214b. Sadece bir yerde *Ma'rifeti envâi ilmi'l-hadis* adlı eseri zikredilmiştir.

¹⁰³³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 38a, 50a, 63b, 64b, 85a, 96b, 115b, 116a, 130b, 166b, 194a, 221b, 226a. Derviş Ali, Begavî'yi hep Muhyi's-sünne lakabıyla anmıştır. Sadece bir yerde eseri *Meâlimü's-sünne*'yi zikretmektedir.

¹⁰³⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 6b, 8a, 38a, 111b, 174a. Derviş Ali, baba Zeynüddin Irâkî (ö.806/1404) ile oğul İbnü'l-İrâkî'yi (ö.826/1423) karıştırmış olacak ki eserinde İbnü'l-İrâkî'nin Şerhu Elfiyeti'l-hadis'inden alıntı yapar. Ancak Şerhu Elfiyeti'l-hadis İbnü'l-İrâkî'ye değil Zeynüddin Irâkî'ye aittir.

¹⁰³⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 12a, 69b.

¹⁰³⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 44b.

¹⁰³⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 62b. Eserin Türkiye kütüphanelerinde onlarca nüshası olmakla birlikte hakkında sadece Arap dünyasında yapılan çalışmalar bulunmaktadır. <http://www.almeshkat.net/books/archive/books/12769.pdf> .

¹⁰³⁸ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 43a, 44a, 45a, 69b, 160a. İbn Hacer'in eserinin adı zikredilmemektedir. Bir yerde İbn Hacer'in görüşü Süyûtî bir yerde de Molla Gürânî aracılığıyla aktarılmaktadır.

¹⁰³⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 6a-7a.

¹⁰⁴⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 195b.

¹⁰⁴¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 197a-198a.

¹⁰⁴² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 168b-169b.

¹⁰⁴³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 191b-192a.

¹⁰⁴⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 203b-204b.

¹⁰⁴⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 206a-207a.

¹⁰⁴⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 214a-215a.

¹⁰⁴⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 139b-141a.

¹⁰⁴⁸ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 60b-61b.

¹⁰⁴⁹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 49b-50b.

¹⁰⁵⁰ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 43b-46a.

dışında onun sıkça temas ettiği kaynaklardan biri Kemaleddin Demîrî'nin Hayâtü'l-Hayavân'ıdır.¹⁰⁵¹ Onun kaynakları arasında özellikle zikredilmesi gereken husus Osmanlı ulemâsına yaptığı atıflardır. Eserinde en sık temas ettiği müellif Hasan Çelebi'dir.¹⁰⁵² Molla Gürânî'nin Buhârî şerhi el-Kevserü'l-cârî'si,¹⁰⁵³ İbn Kemal,¹⁰⁵⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin Şekayık'ı,¹⁰⁵⁵ Kesteli,¹⁰⁵⁶ ve Yakup Paşa¹⁰⁵⁷ onun alıntı yaptığı diğer Osmanlı müellifleridir.

Derviş Ali'nin eserindeki alıntılar üzerinden böyle bir değerlendirme yapmamıza rağmen şuna da dikkat çekilmesi gerekir ki Derviş Ali, kaynaklarından her zaman o kaynağının alanına dair konularda alıntı yapmamaktadır. Mesela bir mutasavvıf olan Muhammed Parsa'dan tasavvuf ile ilgili değil mezhepler tarihi ya da kelim ilminin konusuna giren "hariciler" ile ilgili bilgi aktarmaktadır. "Kerrâmiyye" hakkındaki bilgi için ise Sübkî'nin et-Tabakât'ına işaret etmiştir.

1.16. Değerlendirme

Bu bölümde 15 müellifin toplam 35 eseri tanıtılmıştır. Yukarıda eserler hakkında söylenenler dışında tüm eserleri şu şekilde değerlendirebiliriz. Eserler ele alınış formuna göre mensur, manzum, mensur ve manzum karışık olarak üç türde karşımıza çıkar. Burada ele alınan eserlerden sadece Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasuh'un Arafâtü'l-ârifin'i mensur-manzum karışık olup -Atûfi'nin Keşf ve Enzâr'ının sadece mukaddimleri mensur-manzum karışık olup metin mensur olduğundan- diğer 34 tanesi mensurdur. Giriş kısmında da ifade edildiği gibi manzum hadis eserleri hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında bunların şerh hüviyetinden ziyade tercüme oldukları görülmüştür. Buna göre tercümeler daha ziyade manzum tarzda iken şerhler mensur olarak ele alınmıştır.

¹⁰⁵¹ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 20a-b, 46a, 49b, 74b, 77b, 79a, 89b, 96b, 103b, 138a, 155b, 178b, 185a.

¹⁰⁵² Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 39b, 47a, 86b, 92a, 136a, 182a, 219b. Sadece bir yerde Hasan Çelebi'nin Mutavvel haşiyesi'nden alıntı yaptığını belirtmektedir. Bundan başka eser adı vermemektedir.

¹⁰⁵³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 12a, 69b.

¹⁰⁵⁴ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 44b, 68b. Bir yerde kaynak olarak Kırk Hadis'i zikredilmektedir.

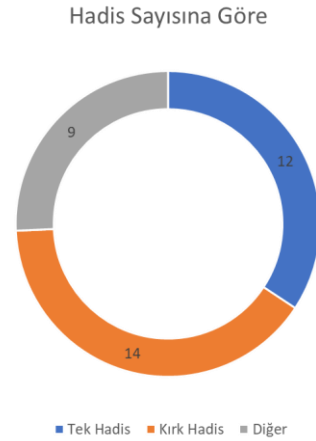
¹⁰⁵⁵ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 58b.

¹⁰⁵⁶ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 39a, 71a.

¹⁰⁵⁷ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 63b. Burada kastedilen kişi İstanbul'un ilk kadısı Hıdır Bey'in oğlu Yakup Paşa olabilir.

Bu dönemde yazılan eserlere bakıldığında hacimlerinin farklılık gösterdiği görülmektedir. Bunda muhtevi oldukları hadis sayısı da etkilidir. Hadis tarihinde örnekleri görülen tek hadis şerhlerine bu yüzyılda da rastlamaktayız. Ahmed Çelebi'nin Risâle fi şerhi hadîsi “İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât", İbn Kemal'in Seuhbirüküm bi evveli emrî, İzâ tehayyertüm'ü ve Kânellah'ı, Sofyalı Bâli Efendi'nin Şerhu hadîsi “Küntü Kenzen Mahfiyyen"i ve el-Hadîsü evvel mine'l-Meşârik'i, Lüfi Paşa'nın Risâle-i Firaki Dâlle'si; Yusuf b. Yâkub el-Halvetî'nin Tenbîhü'l-gabî'si bu dönemin tek hadis şerhleridir.

Hadis tarihinde yaygın bir uygulama olan kırk hadis şerhlerine de bu dönemde rastlanmaktadır. İbn Kemal'in kırk hadisleri, Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî'si, Lütfi Paşa'nın Risâletü'l-künûz'u, Cemâleddin İshak Karamânî, Muslihuddîn Lârî ve Birgivî'nin Şerhu Ehâdîsi Erbâîn'leri ile Abdülmecîd b. Nasûh'un Arafâtü'l-ârifin'i, 2. Erbaûn'unu, Safâu's-sâlihîn'i, Sürûru'n-nâzirîn'i ve Riyâzu's-sâlihîn'i dönemin kırk hadis şerhi örnekleridir.



Grafik 1: Hadis Sayısına Göre Hadis Şerhleri

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Bu dönemdeki eserlerin bir konu hakkında farklı sayıda hadisleri içerdiği görülebilmektedir. Mesela tek bir hadisin bir konu açısından ele alınmasına Ahmed Çelebi'nin niyet hadisi şerhi örnek gösterilebilir. Eser -bir yandan tek hadis şerhi olmakla birlikte- sadece hadisin anlamlarına hasredilmeyip aksine konu Hanefî-Şafî mezhep farklılığı üzerinden fikhî şekilde ele alınmıştır. Bir konu hakkında ilgili birkaç hadisin de ele alındığı olmuştur. İbn Kemal fakirlikle ilgili iki tane hadisi inceleyerek ikisi arasındaki ihtilafı giderip “fakr” konusu üzerinde dururken Taşköprizâde “ibtidâ” konusuna birkaç

hadis üzerinden değinir. Seydî Çelebi ise Buhârî'deki saltanat konusundaki hadisleri derlemiştir.

Bu dönemde en çok üzerinde durulan eser Meşâriku'l-Envâr'dır. Eser hakkında Atûfi'nin ve Şeyhzâde'nin baştan sona müstakil şerhleri bulunmaktadır. Ayrıca yine Atûfi'nin Meşârik şârihi İbn Melek'in eserine ve Derviş Ali b. Muhammed'in de hem Meşârik hem de iki şerhi üzerine yarım ama hacimli bir hâşiyesi bulunmaktadır.

Meşârik'ten sonra en çok üzerinde durulan eser ise Buhârî'nin Sahîh'idir. İbn Kemal'in, Kirmânî'nin ilk kısımlarına yazdığı hâşiyeye olan Keyfe kâne bedü'l-vahyi ve Taşköprizâde'nin Buhârî ve onun Kirmânî şerhine ta'likası burada zikredilebilir. Ayrıca Buhârî'nin sülâsiyyâtına yapılan şerh ve yine Buhârî'de saltanat konulu hadislere yapılan şerh de Buhârî üzerine yapılan şerhler arasındadır. Bir kitap üzerine yazılan bir başka şerh de Muslihuddin Lârî'nin, Nevevî'nin Kırk Hadis'ine yaptığı şerhtir.

Buhârî ve Kirmânî	İbn Melek, <i>Meşâriku'l-envâr</i>	Nevevî, <i>Kırk Hadis</i>	Ebu Leys Semerkandî, <i>Tenbîhu'l-Gâfilîn</i>
<ul style="list-style-type: none">• Seydî Çelebi: <i>Müstahrec mine'l-Buhârî/ Ehâdis teteallaku bi ahkâmî's-saltana</i>• Muhammed Şah Dabbe Çelebi : <i>Şerhun ala Sülâsiyyâti'l-Buhârî</i>• İbn Kemal: <i>Keyfe kâne bed'ü'l-vahy</i>• Taşköprizâde: <i>Ta'lika alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihi el-Kirmânî</i>	<ul style="list-style-type: none">• Atûfi: <i>Keşfü'l-Meşârik (Tam), Enzâr, el-Cevhera, Hâşiyeye,</i>• Şeyhzâde: <i>Şerhu'l-Meşârik (Tam)</i>• Sofyalı Bâli Efendi: <i>Şerhu hadîsi evvel mine'l-Meşârik</i>• Abdülmecid b. Şeyh Nasuh: <i>Safâu's-sâlihîn, Sürûru'n-nâzirîn</i>• Derviş Ali b. Muhammed: <i>Envâru'l-Meşârik</i>	<ul style="list-style-type: none">• Muslihuddin Lârî: <i>Şerhu Ehâdis-i Erbaîn (Tam)</i>	<ul style="list-style-type: none">• Abdülmecid b. Şeyh Nasuh, 2. <i>Erbaîn</i>

Tablo 1: Belli Bir Esere Dayanan Şerhler

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Seydî Çelebi ve Abdülmecîd'in Riyaz'ında görüldüğü üzere sadece derleme olan eserler de vardır. Buradaki görüşler müelliflerin ifadesi değildir ancak yine de derleyip eserine alması önemlidir.

Burada sadece farklı içerik ve türde de olsa hadis şerhlerine yer verilmişti. Bu dönemde yazıldığı katalog veya bibliyografyalarda belirtilen ancak tespit edemediğimiz eserler sayıya eklenmemiştir. Ayrıca hadis derlemeleri, hadis tercümeleleri ve muhtemelen az da olsa usul gibi farklı konulardaki hadise dair eserler de bu sayıya dahil değildir. Tüm bunlar dikkate alındığında 16. Yüzyılda hadise dair yazılan eserlerin sayısının 50'yi geçmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu durum, Selahattin Yıldırım'ın 17. Yüzyılda tespit ettiği

hadisle alakalı 53 eserle kıyaslandığında;¹⁰⁵⁸ 16. Yüzyılda hadise gösterilen ilginin 17. Yüzyıldan pek de geride kalmadığını göstermektedir.

¹⁰⁵⁸ Yıldırım, 17. yüzyıl için tespit ettiği 53 eseri dikkate alarak önceki yıllara göre hadis ile uğraşımın arttığını söylemektedir. Selahattin Yıldırım, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 181.

2. BÖLÜM: DÖNEMİN HADİS ŞERHLERİNİN GENEL ÖZELLİĞİ

Hadis şerhlerinin özellikleri, tarih boyunca farklı dönemlerde farklı ihtiyaçlara binaen değişim göstermiştir. Bir önceki bölümde Osmanlı 16. yüzyılındaki eserler tek tek incelenmişti. Bu bölümde ise eserlerde yer alan meseleler, açıklamalar ve üslupları üzerinden dönem hakkında genel değerlendirme yapılacaktır. Bu yapılırken belli noktalarda önceki bölüm ile kesişmeler kaçınılmaz olmakla birlikte ilgili konuyla alakalı olarak önceki ve bazen de sonraki dönem şerhleriyle mukayese yapılarak analize gidilecektir.

2.1. Şârih Kimlikleri

Bir müellifin müderris olup olmaması, âlim bir aileye mensubiyeti, bürokratik bir görevinin bulunup bulunmaması veya sufi meşrepliğinin bilinmesi; eserin içeriği ve yazılma sebebi gibi durumları daha iyi anlama konusunda ipuçları taşır. Ancak bu özellikler birbirleriyle kesin sınırları olan bir yapıda değildir. Aksine bir müellif bu özelliklerden birkaçını aynı anda taşıyabilir. Mesela Yusuf b. Ya'kub, hem müderris hem şeyh hem de bürokrat kimliğe sahiptir.

Müderris-şeyh-bürokrat kimliklerinden bu dönem müelliflerinde ağırlıklı olarak görülen ise müderrisliktir. Burada ele alınan 15 müelliften 12'sinin müderrislik yaptığı bilinmektedir. Bunlardan Ahmed Çelebi, Seydî Çelebi, İbn Kemal ve Birgivî dârühadis müderrisliği de yapmıştır. Şârihlerin müderris olması, medrese eğitime dair farklı ipuçları taşıyabilir. Meselâ Seydî Çelebi ve İbn Kemal'in eserlerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır ki onlar Buhârî yanında Kirmânî'nin şerhi el-Kevâkibü'd-derârî'yi de okumuşlardı. Onların müderris kimliğine sahip olması ve eserler hakkında bir şeyler yazması bu okumaların bireysel bir faaliyetten öte olduğunun göstergesidir. Bu durumda her ne kadar ders müfredatlarında ismi geçmese de Kirmânî'nin şerhinin öğrencilerle ders kapsamında okunduğu çıkarılabilir.¹⁰⁵⁹ Nitekim Seydî Çelebi'nin Edirne dârühadisinde

¹⁰⁵⁹ Dârühadislerde yalnızca temel hadis kaynaklarının değil, cüz, risâle ya da müstakil konularda kaleme alınmış ancak sık müracaat edilen temel bir hadis kaynağı olma hüviyeti kazanamamış eserlerin de tadrîsinin yapıldığına dair bk. Arafat Aydın, "Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Daru'l-hadisler", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-hadisler* (2013), 117.

Molla Haydar'a hocalık yaptığı ve Molla Haydar'ın da hocası nezaretinde Kirmânî'nin şerhini okuduğu bilinmektedir.¹⁰⁶⁰

Osmanlı'da ulemâ ailelerinin varlığı bilinen bir olgudur. Bu dönem müelliflerine bakıldığında Ahmed Çelebi, Seydî Çelebi, Cemaleddin İshak Karamânî, Muhammed Şah, İbn Kemal, Taşköprîzâde, Birgivî ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'un ulemâ bir aileye mensup olduğu görülmektedir. Şârihlerin medrese ile bağlantısı veya ulemâ bir aileye mensubiyeti onların bir geleneğin içerisinde olduklarını gösterebilir. Bu gelenek hem onların eser yazma usullerini hem de eserlerindeki kaynak seçimlerini etkilemiş olmalıdır. Mesela Taşköprîzâde, babasının da ibtidâ ile ilgili rivayetlere dair bir risalesi olduğunu belirtir ve onun topladığı fevâid üzerine aynı konudaki risalesini kaleme aldığını söyler.¹⁰⁶¹

Dönemin şârihlerinden müderrislik geçmişi olmayan üç isim Sofyalı Bâlî Efendi, Lütfî Paşa ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'tur. Bu üç müellif her ne kadar müderrislik yapmasalar da medrese eğitiminden geçmiştir. Ayrıca Bâlî Efendi ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh tekkelerde eğitim vermiştir. Bâlî Efendi ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh dışında pek çok müellifin de tasavvufla ilgili olduğu görülür. Cemaleddin İshak Karamânî, Yusuf b. Ya'kûb, Atûfî, Şeyhzâde, Birgivî, İbn Kemal ve Derviş Ali b. Muhammed tasavvuf bağlantıları bilinen isimlerdir. Zaten Osmanlı 16. yüzyılında pek çok ilmiye mensubunun tasavvufla bağlantısı bulunduğu bu yoğunluk şaşırtıcı değildir.¹⁰⁶² Bu sûfî yoğunluğu, akıllara hadis şerhlerinde tasavvufî-işârî yorumun ağırlıklı olduğunu getirebilir. Ancak durum böyle değildir. Bu sûfî yoğunluğuna rağmen şerhlerde tasavvufî-işârî yorum hâkim değildir. Sadece birkaç tek hadis şerhinde tamamen tasavvufî yorum görülmektedir. Geri kalanlarda ise tasavvufî yorumlar bütüne hâkim olmayıp eserlerde medrese geleneğine uygun şekilde dil, fıkıh ve kelamla ilgili konular işlenmiştir. Meselâ müderrisliği yanında şeyhliği de bulunan Cemaleddin İshak Karamânî, eserinde tasavvufî ve işârî yorumların yanı sıra zâhirî ilimlerin verildiği klasik medrese eğitimine uygun olarak fıkıh ve kelamla ilgili meseleleri de işlemiştir. Bu dönemin şeyhlerinin çoğunlukla

¹⁰⁶⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Osmanlı Âlimleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 672; Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*, 91.

¹⁰⁶¹ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Risâletü'l-garrâ fi halli hadîseyi'l-ibtidâ* (Bağdatlı Vehbi, 2196), 49b.

¹⁰⁶² Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 402.

zâhirî ilimlere vakıf olduğu zaten bilinmektedir.¹⁰⁶³ Bu durumun bir yansıması -daha sonra bahsedilecek zengin/sentezci yapının bir tezahürü- olarak gerekli görülen bazı konular tasavvufî öğreti doğrultusunda izah edilirken eserlerde genel olarak medrese geleneğine uygun ilmî izahların hâkim olduğu görülmektedir. Bu dönemde tasavvufî yorumun bir türü olan işârî yoruma da yer yer rastlanılmaktadır. Ancak yukarıda zikredilen Cemaleddin İshak Karamânî örneğinde görüldüğü üzere bu işârî yorum tüm esere sirayet etmemiştir.

Tasavvufî yorumların hâkim bakış açısını oluşturmayıp zaman zaman kendisine başvurulduğu dikkate alındığında bir müellifin her ne kadar sûfî-meşrep olsa da eserini o ilmin medrese geleneğine uygun ele aldığı söylenebilir. Ancak başka çalışmalardan anlaşıldığına göre bu durum 16. yüzyıl sonrasında değişime uğramıştır. Bu yüzyıldan sonra hadis ilmi çoğunlukla sûfîler/şeyhler tarafından yürütülmüş ve metinler de tasavvufî bakış açısına göre yorumlanmıştır.¹⁰⁶⁴

Osmanlı ulemâsının âlim-bürokrat özelliklerini dönemin şârihlerinde de görmekteyiz. Burada ele alınan Osmanlı hadis şârihlerinden bazıları üst düzey bürokratik görevlerde bulunmuştur. İbn Kemal şeyhülislâm, Lütî Paşa da vezîr-i azâm olmuştur. Seydî Çelebi Kazasker; Ahmed Çelebi ve Taşköprüzâde kadılık görevine kadar yükselmiştir. Muslihuddin Lârî ve Derviş Ali b. Muhammed ise müftülük yapmıştır.¹⁰⁶⁵ Müelliflerin bürokratik görevleri olması bu eserlerin o görev sırasında yazıldığı anlamına gelmez. Mesela İbn Kemal kırk hadislerini görev sırasında yazmasına rağmen Lütî Paşa eserlerini emekli iken kaleme almıştır. İbn Kemal'in kırk hadislerini şeyhülislâm iken yazdığı bilinmesine rağmen eserin içeriğinde müellifin görevinin yoruma etkisine -mesela şeyhülislâm iken tartışma konusu olan ya da konumu gereği idareyi desteklediği ya da eleştirdiğine- dair herhangi bir ipucuna rastlanılmamaktadır. Başka bir bürokrat Yusuf b. Ya'kub ise kendisine verilen şeyhülharem görevi nedeniyle padişaha bir hediye olarak eserini yazmıştır ancak orada da bunun yoruma etkisine dair şimdilik bir şey söylemek

¹⁰⁶³ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler*, 401.

¹⁰⁶⁴ Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 245.

¹⁰⁶⁵ Lârî ve Derviş Ali'nin müftülüklerinin devletin tayiniyle olup olmadığı şimdilik bilinmemektedir. Bu nedenle Atçıl'ın açıklamaları esas alınarak bu iki kişinin bürokrat olmadığı da söylenebilir. Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, trc. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 21.

mümkün değildir. Şârihlerin bürokratik görevlerinin yorumlarına etkisi ayrıca çalışılmalıdır.¹⁰⁶⁶

2.2. Medrese/Tekke Etkisi

Osmanlı şârihlerinin kimliklerindeki müderris ağırlığına ve mutasavvıf yoğunluğuna yukarıda değinilmişti. Bu kimlikleri kurumlara dönüştürdüğümüzde aynı etkinin devam edip etmediği hakkında daha farklı çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak eserler üzerinden duruma bakıldığında medresenin etkisi hakkında bir şeyler söylemek mümkün iken tekke ayağı hakkında değerlendirme yapmak zordur. Bu zorluğun sebebi yeterli veri olmamasının yanı sıra uzmanlığımız dışında kalan bir konu olmasıdır.

Eser yazımında bağlı olunan kurumun muhtemel etkileri hakkında, esas alınan kaynaklar bazı ipuçları taşıyabilir. Mesela daha sonra da işleneceği üzere Meşârîku'l-envâr ve onunla ilgili literatür, Osmanlı medreselerinde rağbet görmüş ve bunun bir sonucu olarak ona ve şerhlerine yoğun atıf yapılmıştır. Bu dönemin eserlerine bakıldığı zaman hadis kitapları dışında farklı ilimlere ait kitapların da hadis kaynağı olarak kullanıldığı görülmektedir. Özellikle medreselerde yaygın olarak okutulan tefsir ve fıkıh kitaplarından hadislerin seçilip yorumlanması, medrese eğitiminin bir etkisi olarak görülebilir. Aynı şekilde hadisler şerh edilirken dil ve fıkıhla ilgili açıklamalara yoğunluk verilmesi de medrese eğitiminin bir sonucudur. Ancak benzer şekilde tekke eğitiminin hadis şerhlerine nasıl bir etkisi olduğu konusunda bir şeyler söylemek zordur.

Dönemin en hacimli tasavvufî hadis şerhleri olan Cemaleddin İshak Karamânî ve Yusuf b. Yâkub'un eserlerine bakıldığında İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî yanında Abdülkadir Geylânî, Ahmed Rufâî gibi farklı mutasavvıfların isimleri bulunmaktadır. Yine bu eserlerde medrese eğitimine uygun şekilde hadis şerhleri ve fıkıhla ilgili eserlere de atıf bulunmaktadır. Ancak bu atıf çeşitliliğine rağmen şimdilik bu iki eserin kaynakları belli olmadığından net bir tespit yapmak zordur. Ne var ki bu iki mutasavvıfın eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye atıflarda bulunması dikkat çekicidir. Dönemin başka bir mutasavvıfı Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'a baktığımızda ise onun da sufiliği yanında tefsir, kelam, fıkıh gibi alanlarda eseri olan âlim bir kişiliği olduğunu görürüz. O, bu ilimlere dair

¹⁰⁶⁶ Burada bürokratik görevlerin yoruma etkisi üzerinde duruldu. Bürokratik görevlerin eser yazmaya etkisi ve bu nedenle hadisle ilgili eserlerin azlığına dair bk. Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 222–225.

kitapları eserlerinde kaynak olarak da kullanır. Eserlerinde vaaz, nasihat ve tergîbe önem veren müellif, Cemaledin İshak Karamânî ve Yusuf b. Yâkub'un aksine İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye hiç temas etmez. O dönemde İbnü'l-Arabî hakkında farklı görüşler olduğu düşünüldüğünde her üç müellif medrese etkisinde buluşsa da İbnü'l-Arabî'yi kullanıp kullanmamaları bakımından farklı tekke geleneklerine sahip oldukları düşünülebilir.¹⁰⁶⁷

2.3. Şerh Yöntemi

Şerhler, yöntemleri açısından üç gruba ayrılmaktadır. İlk grupta, şerh edilecek metin “kâle” ile şerh ise “kavlühû” denilerek belirtilir. Bu yöntemde şerh edilen ana metin yani hadis, “kâle” denilen kısımlarla takip edilebilir. İkinci grupta ise şerh edilen metnin tamamı değil de sadece şerhi yapılacak ifade “kavlühû” denilerek aktarılır. Memzûc denilen üçüncü grupta ise şerhi yapılacak metin şerh metnine yedirilir veya kırmızı kalemle yazılarak ya da üstü kırmızı kalemle çizilerek ya da parantez içine alınarak ayrıştırılır.

Bu türleri dikkate aldığımızda 16. yüzyılın Osmanlı hadis şerhlerinde genelde ilk yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Yani önce metnin (buralarda hadis metninin) tamamı verilip sonra şerhe geçilmektedir. Bunun sadece iki istisnası vardır.¹⁰⁶⁸ İlki Muslihuddin Lârî'ye ait Nevevî'nin Erbâîn'inin şerhidir. O, hadislerin metnini şerhin içine yedirmiştir. Memzûc olarak adlandırılan bu yöntemin bir başka örneğini de Abdülmecîd b. Nasuh'ta görmekteyiz. O eserlerinden üç tanesinde Safâu's-sâlihîn ve Sürûru'n-nâzirîn ve Riyâzu's-sâlihîn'de memzûc yöntemi kullanmıştır. Muslihuddin Lârî'nin hangi etkiyle memzûc yöntemi tercih ettiği hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak Abdülmecîd b. Nasuh'un mezkûr eserlerindeki şerhleri bile İbn Melek'ten alıntıladığı düşünüldüğünde, bu yöntemi tercih etmesinde İbn Melek'in etkisi barizdir.

Dönemin sadece hâşiyelerinde “kavlühû” denilerek açıklamalar bulunmaktadır. Ancak bu zaten hâşiyenin yapısı gereği böyledir.

¹⁰⁶⁷ İbnü'l-Arabî'nin durumu konusundaki ihtilaf zamanla artarak 17. Yüzyılda Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmalarının önemli bir ayağı haline gelmiştir.

¹⁰⁶⁸ Şeyhzâde eserinde “kavlühû” kalıbını kullanmamıştır. O önce hadisi verip ardından şerh kelimesini “ش/şın” harfi ile kısaltarak şerhe işaret etmektedir.

2.4. Arapça Dil Tercihi

Osmanlı 16. Yüzyılında ilim dili Arapça'dır. Bunun yanında Farsça ve Türkçe eserlere de rastlanılmaktadır. Bu çeşitlilik hadis şerhlerine de yansımıştır. Burada zikredilmeyen eserlerden sadece İdris-i Bitlîsî'nin eseri Farsça olup çalışmamızda ele alınan eserlerin kâhîr ekseriyeti Arapça'dır. Ancak her ne kadar Arapça yazılsa da bazı eserlerde Farsça kelime açıklamaları ve beyitlere rastlanması ulemânın Farsça'ya ilgisini belli etmektedir. Dönemin önemli müelliflerinden İbn Kemal'in Farsça'nın üstünlüğüne dair yazdığı "Risâle fî beyâni meziyyeti'l-lisâni'l-fârisî"nin kütüphanelerde elliden fazla nüshasının bulunması bu dile verilen önemin bir başka tezahürüdür.

Bu dönemde sadece üç eser Türkçe'dir: Lütfî Paşa'nın Fırak'ı, Abdülmecîd b. Nasûh'un Arafâtü'l-ârifin'i ve Yusuf b. Yâkub'un Tenbîhu'l-gabî'si. Lütfî Paşa'nın eserinin Arapça hali başka bir eseri içerisinde mevcuttur. Bu durum, eserin Arapça bilmeyen halka da ulaşmasını sağlamak amacıyla tercüme edildiğini düşündürmektedir. Abdülmecîd b. Nasuh'un ilgili eserinin Türkçe, müellifin diğer eserlerinin Arapça olması göz önünde bulundurulduğunda onun Türkçe tercihi, eserini edebî bir kaygı ile kaleme almasına bağlanabilir. Zira o dönemde manzum yazılan hadis eserleri de Türkçe'dir. Türkçe eser telif eden bu üç alimden en dikkat çekenini ise Yusuf b. Yâkub'dur. O, Medine'de şeyhülharem olarak görevlendirildikten sonra bu eseri padişaha hediye olsun diye kaleme almıştır. Bulduğu yer dikkate alındığında Arapça yazması beklenirken onun Türkçe yazmasının farklı saikleri olmalıdır. Onun Germiyanogulları'ndan olduğu düşünüldüğünde burada, ana dile yapılan bir vurgu ihtimali bulunabilir.

2.5. Dil Bilgisi Yoğunluğu

İlk hadis şerh faaliyetleri garîbü'l-hadislerle başladığı gibi sonrasında da kelime bilgisi, i'rab, cümle yapısı ve belâgat özellikleri şerhlerin vazgeçilmezi olmaya devam etmiştir. Hatta bunlardan i'rabü'l-hadis sonraki dönemlerde varlığını büyük oranda şerhlerin içerisinde devam ettirmiştir.¹⁰⁶⁹ Osmanlı ulemâsı da gerek medreselerde gerekse başka eserlerde dile verdikleri ehemmiyeti, hadis şerhlerinde de yoğun bir şekilde

¹⁰⁶⁹ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 39.

göstermişlerdir. Bunda muhtemelen dil özelliklerinin fıkıh usulüyle yakın ilişkisi de etkilidir.

Şerhlerde metnin dil özelliklerine kelime bilgisi, sarf ve nahiv bilgisi ile belâgat bilgisi gibi farklı yönlerden açıklamalar getirilmiştir. Bu açıklamalar, sadece Birgivî'nin "lügat", "i'rab" ve "belâgat" alt başlıklarında düzenli olarak ele alınmış, diğer müelliflerde bu konular dağınık olarak yer almıştır. Şerh faaliyetinin anlama amaçlı yapılması her şerhte dil özelliklerine temas edilmesini gerekli kılmakla birlikte küçük hacimli ve sadece konu odaklı bazı şerhlerde bu konuyla ilgili açıklamalara rastlanılmamaktadır. Sofyalı Bâli Efendi'nin Küntü Kenzen Mahfiyyen'i ve Lütü Paşa'nın Risâle-i Firaki Dâlle'si konu odaklı olup dil özelliklerine dair açıklamalar bulunmamaktadır.

Eserler arasında belâgat amaçlı yazılanı Taşköprîzâde'nin Risâletü'l-garrâ fî hadîseyi'l-ibtidâ'sıdır. Eser aslında Seyyid Şerif Cürçânî'nin Şerhu'l-Miftâh'ına yapılan bir hâşiye kabilindedir. Ancak klasik hâşiyeden farklı olarak ibtidâ/başlama ile ilgili hadisler müstakil bir risâle içinde ele alınmıştır. Eserin belâgatle alakası, sadece Şerhu'l-Miftâh üzerine yazılması olmayıp ilgili hadislerin eserin başından sonuna kadar belâgatle ilgili açıklamalarla şerh edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Meselâ Taşköprîzâde ikinci bölümde hadisler arasında ihtilaf olduğuna dair tartışmaları dört maddede toplar. Bu dört madde de dil ile alakalıdır.

Taşköprîzâde, Buhârî ve Kirmânî'ye yazdığı ta'likâtta da açıklamalarını sadece dil üzerinden yapmaktadır. Kısa risalesinde üç tane hususu ele alan müellif, ilk iki hususta nahiv ile alakalı konular üzerinde dururken son hususta sarf ile ilgili bir konuyu ele alır. Taşköprîzâde gibi belâgat ile alakalı müstakil eser yazmasa da eserinin bir bölümünü belâgat ilmiyle alakalı bir konuya hasreden bir isim de Ahmed Çelebi'dir. Onun niyet hadisi şerhinde dil açıklamaları yoğun olarak görülmektedir. Ahmed Çelebi üç bölümden oluşan eserinin ilk bölümünde hadisin kelimeleri üzerinde dururken "innemâ" üzerinde daha uzun durur. Ayrıca ikinci bölümün tamamını "mecaz" kavramını açıklamaya ayırır. Ahmed Çelebi'nin eseri fıkıh merkezli olduğu için burada "mecaz" konusu dil bilgisi dışında fıkıh ile de alakalıdır.

Burada müstakil olarak zikredilmesi gereken bir diğer isim de İbn Kemal'dir. Onun derlediği kırk hadislere bakıldığında ifadeleri kısa ve beliğ olan rivayetleri seçtiği görülür.

Bunlar أفضل الحج والفتح¹⁰⁷⁰ rivayetinde görüleceği üzere cevâmiu'l-kelim olup seci sanatını (nesir içindeki kafiye) ihtiva eden rivayetlerdir. İbn Kemal bu rivayetleri farklı ilimlerden istifade ederek açıklamakla birlikte dil açıklamalarına ve özellikle de bu rivayetler arasında garip kelimeler çok bulunduğundan kelime açıklamalarına ayrı bir önem vermektedir. Mesela اطلع في القبور فاعتبر بالنشور rivayetini şöyle şerh etmiştir:

“Arapça’da ‘ittala’a fiili, alâ harf-i cerri ile müteaddi (geçişli) kılınmıştır. Çünkü ‘ittala’a fiilinde, tepeden bakma manası vardır. Nitekim Cevherî, ‘bu işe nereden yaklaşılr/bakılır’ anlamında ‘eyne muttala’u hâze’l-emr’ şeklinde kullanıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ‘muttala’ yukarıdan aşağıya bakılan yer anlamına gelmektedir. Hadiste “min hevli’l-muttala” baktığı ahiret korkularından dolayı, yaklaştığı ahiret işlerine bu şekilde benzetilmiştir. Hadiste ittala’a fiilinin fi harf-i cerri ile geçişli kılınması bakmak ve düşünmek manasını içerdiği içindir. ‘Kabr’ ise defnetmek demektir. Bu manada ‘kabertü’l-meyyite akburuhu ve akburuhu’ denilir, zamme ve kesra ile okunması caizdir, yani ölüyü defnettım, demektir. Akbertuhu ise birine defnetmesini emretmektir. Burada kabirden maksat defin yeridir, bu anlamda kullanılışı yaygındır. İ’tibar lafzı da bakmak, ibret almak manasında ibretten gelmektedir. İmam Mutarrizî, Harîrî’nin Makâmât şerhinde şöyle der: Zevâcır kitabında şöyle okudum: Peygamber (sas)’e bir adam gelerek kalbinin katılığınan şikayet etti. Peygamber (sas) de ona: “Kabirleri ziyaret et, yeniden dirilmeyi düşün” buyurdu. Buradaki i’tibar, ibretten gelir, o da ölüler üzerinde zikredilen i’tibarın elde edileceği şekilde kabirlere bakmasıyla elde edilir. Sonra yeniden dirilme ve ahiret korkuları üzerinde düşünme gelir. Bu sebeple fa’tibir ifadesini kullanmış, va’tibir buyurmamıştır. Yine Cevherî, ‘nuşire’l-meyyitü nuşûren’ denildiğini, bununla da öldükten sonra dirilmenin kastedildiğini belirtmektedir. Aynı şekilde ‘yevmu’n-nuşûr’ ‘dirilme/âhiret günü’ ifadesi de buradan gelmektedir. Esâsu’l-belâğa’da ise bunun mecâz olarak kullanıldığı, ‘neşr’in aslının yaymak anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁷¹

Yukarıda zikredilenler dışındaki pek çok eserde de dil açıklamaları yoğun şekilde kullanılır. Eserlerde en sık rastlanılan dil açıklaması, -yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi- kelime bilgisidir. Bu bağlamda kelimenin anlamı, kökeni, hareke bilgisi ve i’rabına sıkça temas edilir. Bu konuda sözlüklerin yanı sıra bu konuya değinen Nevevî, Kirmânî,

¹⁰⁷⁰ En faziletli hac, yüksek sesle telbiye getirileni ve kurban kesilenidir. Tirmizî, “Hac”, 14.

¹⁰⁷¹ Muammer Bayraktutar, *Şeyhu’l-İslâm İbn Kemal’in Hadis Yorumları* (Ankara: İlahiyât, 2016), 66–67.

Zemahşerî gibi ulemânın eserlerine de sıkça atıf bulunmaktadır. Muhammed Şah, Atûfî, Şeyhzâde, Muslihuddin Lârî ve Derviş Ali eserlerinde farklı dil açıklamaları yaparken çoğunlukla kelimelerin harekesi kökeni, anlamları gibi farklı yönleri ilk sırada temas etmişlerdir. Mesela Şeyhzâde, Sağânî'nin garip kelimeleri sıkça kullandığı Meşârik mukaddimesini de şerh etmiştir. Aynı eseri şerh eden Atûfî ise bu mukaddimeyi şerh etmeyip doğrudan hadislerin şerhine geçmiştir. Bunlar dışında Lütî Paşa, diğerleri kadar dil özelliklerine değinmese de kelimenin lügat ve şer'î anlamlarını vermektedir.

Müellifler çoğu zaman kelimelerin anlamını verirken Farsça ve Türkçe kelime karşılıklarını da yazmışlardır. Atûfî, Şeyhzâde, Derviş Ali ve Lütî Paşa başta Farsça olmak üzere kelimelerin Türkçe karşılıklarını da vermişlerdir. Derviş Ali ayrıca Hintçe ve Rumca kelime karşılığına da işaret etmiştir.

Kelime bilgisi kadar yoğun olmasa da eserlerde bazen cümle yapısına da değinilmiştir. Mesela Muhammed Şah, sadece “kâde” veya “hatta” kelimesinin anlama etkisi üzerinden hadisi kısaca şerh edip başka konulara girmediği olmuştur.¹⁰⁷² Aynı şekilde dil ile ilgili açıklamalara sıkça yer veren Muslihuddin Lârî de cümle yapısının anlama etkisi hakkında bilgi vermektedir. Mesela o, kırkıncı sırada yer verdiği “Bu dünyada garip ya da yolcu gibi ol” anlamındaki rivayette geçen “ب” ifadesinin atıf değil de istinaf olduğuna dair açıklamalarda bulunur.

Şerhlerde bazen kısaca bazen de detaylı şekilde belâgatle ilgili konulara da temas edilmiştir. “Bir ilgi ve karîne ile gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkiib”i ifade eden belâgat terimi olan mecaz, zıddı olan hakikat kavramıyla birlikte bu dönemdeki şerhlerde en sık karşımıza çıkan konudur. Yukarıda da zikredildiği gibi Ahmed Çelebi mecaz konusunu müstakil bir bölümde dil bilgisi açısından özelliklerini ele almıştır.

Diğer müellifler ise bu konuyu genişçe açıklamayıp hadisle alakası nispetinde kısaca değinmişlerdir. Mesela İbn Kemal, “İnsanların en yalancısı boyacılar ve kuyumculardır.”¹⁰⁷³ hadisini şerh ederken burada mecaz değil hakikat kastedildiğini başka hadislere işaret ederek açıklar. Ayrıca kastedilenin mecaz olduğunu ve bu ifade ile sözleri boyayıp süsleyenlerin kastedildiğine dair bir görüşü de eleştirir.¹⁰⁷⁴ Şeyhzâde,

¹⁰⁷² Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 15b-16a, 63b-64a.

¹⁰⁷³ İbn Mâce, “Ticâret”, 5.

¹⁰⁷⁴ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 111.

Atûfi, Derviş Ali, Cemaleddin İshak Karamânî ve Molla Dabbe de mecaz-hakikat konusuna temas eden müelliflerdir.

Elbette dil ile alakalı çok farklı konulara temas edilmiştir. Mesela Atûfi istiâre sanatına üç varak yer ayırır.¹⁰⁷⁵ “Şeytan ademoğlunun damarlarında dolaşır”¹⁰⁷⁶ hadisini şerh ederken İbn Kemal, bunun temsil ve tasvir olduğunu söyler. Ona göre burada şeytanın tesir kuvveti kastedilmektedir. Hadisteki temsili izah eden İbn Kemal, bunun farkına varmayanları da eleştirir.¹⁰⁷⁷

2.6. Fıkıh Yoğunluğu

Osmanlı ulemâsının fıkıh ilmine verdiği önem malumdur. Ulemânın bu ilgi ve özeni hadis şerhleri üzerinden de gözlemlenebilir. Mesela, eserinde tasavvufî hadis şerhine de yer veren Cemaleddin İshak Karamânî, “Bir kimsenin üç şey dışında başka bir kimse için (ortama girdiğinde saygı amaçlı) ayağa kalması kerih görülür: Sultana saltanatı için, ilim sahibine ilmi için, şeref sahibine şerefi için” rivayetini açıklarken şer’î ilimlerin en yücesi, en kâmilinin fıkıh ilmi olduğunu çünkü faydasının daha umumî, bereketinin tam olduğunu ifade eder.¹⁰⁷⁸ Fıkıh ilmine gösterilen bu teveccüh dönemin eserlerine bakıldığında fıkıh ilminin yoğunluğuyla da görülebilir. Bu dönemde, fıkıh bilgisine yer vermeyenler bulunmakla birlikte, hadis şerhlerinin çoğunluğu ya hadisi fikhî açıdan şerh etmiş ya da yeri geldikçe fikhî meselelere işaret etmiştir. Burada şerhlerde rastlanılan usûl-i fıkıh, fûrû-i fıkıh, ilmihal, fetva ve siyasetname alanlarına dair bilgiler fıkıh üst başlığı altında ele alınacaktır.¹⁰⁷⁹

Eserinde fıkıh bilgisine yer vermeyenlere bakıldığında Yusuf b. Yâkub ve Bâlî Efendi gibi mutasavvıflar görülür. Ancak bu durum eserlerinin hacminin küçüklüğüne bağlanabilir. Zira başka bir mutasavvıf şârih Cemaleddin İshak Karamânî birazdan da değinileceği üzere fıkıh konularına sıkça temas etmiştir. Bu isimler dışında İbn Kemal ve

¹⁰⁷⁵ Hayreddin Hızır b. Mahmud Atûfi, *Haşiye ala şerhi'l-hadisi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese, 66), 252a-253b.

¹⁰⁷⁶ Müslim, “Selam”, 24.

¹⁰⁷⁷ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 132-133.

¹⁰⁷⁸ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbâin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 336), 154b. Müellif ilim talebinden bahsettiği başka bir yerde de "ilim yani fikh" diyerek de fıkıh ilmine verdiği önemi gösterir. a.e. 123a.

¹⁰⁷⁹ Bu alt başlıklar için bk. Recep Cici, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 227.

Abdülmeccîd b. Nasuh'un da bazı eserlerinde fıkıh bilgisine rastlanmaz. Mesela Abdülmeccîd'in Riyâzu's-sâlihîn ve Safâu's-sâlihîn'de fıkıh bilgisine pek rastlanılmazken Erbâûn (Ürgüp) ve Tekmile'de fikhî konulara girilip fıkıh kaynaklarının kullanıldığı görülür. Yine İbn Kemal de birinci kırk hadisinde ahkam hadislerini derlemiş ve çok sık olmasa da fikhî açıklamalarda bulunurken üçüncü kırk hadisinde fıkıh konularına nerdeyse hiç girmez. Bu durum, eserlerinde fıkıh konularına girmeyen müelliflerin bunu fıkıh bilgisine sahip olmalarına rağmen tercihen yaptıklarını göstermektedir.

Bu dönemde yazılmış hadis şerhlerinden fıkıh ilmi ile doğrudan alakalı olup fikhî hadis şerhi olarak değerlendirilebilecek ilk eser Ahmed Çelebi'nin niyet hadisine dair şerhidir. Eser üç bölümden oluşur. İlk bölümde hadis metninde geçen her kelime için genel bilgiler verilirken, ikinci bölümde mecaz konusu fıkıh usulü bağlamında ele alınır ve son bölümde abdest alınırken niyet edilmesi konusu ile bunun mezhebi farklı bir imam arkasında namaz kılınmasına etkisi, Hanefî-Şâfiî ihtilafı üzerinden ele alınır. Ahmed Çelebi, eserinin son kısmında Şâfiî mezhebini gözetmeden abdest alan bir Hanefî imamın arkasında namaz kılan bir Şâfiî'nin namazını iade etmesi gerektiğini belirtir ve kişinin mezhebini bilip ona uymasının gerekliliğine işaret eder. Ayrıca, mezhebin din olmadığına vurgu yaparak mezhep taassubunu eleştirir. Ahmed Çelebi'nin niçin bu kadar kapsamlı bir hadis olan niyet hadisini sadece fıkıhla alakalı olan abdestte niyet konusuyla ilişkilendirerek ele alındığı bilinmemektedir. Ancak döneme bakıldığında -belki de devlet adamı olan abisi Sinan Paşa'nın aracılığıyla- Molla Gürânî ile bağlantı kurduğu düşünülebilir. Zira Molla Gürânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olup sonradan Hanefî mezhebine geçtiği ifade edilir. Ancak buna rağmen, Gürânî'nin eserlerinde Şâfiî etkisi hakimdir. Bu durum, o zamanlarda mezhepler hakkında bir tartışma olduğuna işaret edebilir. Ahmed Çelebi, kendisi Hanefî olmakla birlikte niyet hadisini şerh ederken Şâfiî'nin görüşünü isabetli bulduğunu belirtmesine rağmen herkesin kendi mezhebini bilip ona göre amel etmesinin önemine de dikkat çeker. Ahmed Çelebi'nin Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr'da da Hanefîlik vurgusu bulunmasına rağmen diğer mezhepler üzerinde de durması müellifin taassuptan sakınma hassasiyetine işaret etmektedir.

Mezhep taassubu konusunda benzer bir vurgu başka bir Osmanlı âlimi Kâfiyeci'de (ö. 879/1474) de görülmektedir.¹⁰⁸⁰

Müstakil bir fikhî hadis şerhi sayılabilecek bir başka eser Seydî Çelebi'ye ait Müstahrec mine'l-Buhârî'dir. Eser her ne kadar Kirmânî'nin yorumlarının derlenmesi ile oluşmuşsa da konusu itibarıyla saltanat ile alakalı olup, siyasetname özelliği nedeniyle burada değerlendirilmiştir. Eserin içeriğinde sadece birkaç yerde fikhî konular çerçevesinde mezhep ihtilaflarına değinilmiştir. Onun dışında ihtilaflı görüşlerin yer verilmediği eserde okuyucunun metni anlamasını kolaylaştıracak açıklamalarla yetinilmiş, metin merkeze alınarak ilgili başka tartışmalara girilmemiştir.

Bunlar dışındaki şerhlerde baştan sona fikhî bir amaçla şerh yapılmasa da ilgili yerlerde sıkça fikhî konulara temas edilmiştir. Bu temas bazı eserlerde detaya inip mezhep farklılıklarını veya mezhep içi farklılıkları işleyerek, bazı eserlerde ise detaya inmeden Hanefî mezhebine uygun şekilde bilgi verip geçilerek yapılmıştır. Mesela yukarıda da sıkça temas ettiğimiz Cemâleddin İshak Karamânî, şerh sırasında fıkıhla ilgili bilgiler verirken bazen mezhep farklılıklarına yer vermiş bazen de mezhep farklılıklarını belirtmeden fikhî yorumlar yapmıştır. Mesela namazda istiâze, din değiştirmenin hükmü ve satranç konularını ele alırken mezhep farklılıklarına yer vermiştir.¹⁰⁸¹ Ancak çekirgelerin öldürülmesini mezhep farklılığına değinmeden ele alır.¹⁰⁸² Fikhî bir konuyu ele alırken olayı sadece fıkıh mezhepleri ile de sınırlandırmayıp nakilde bulunduğu kelam ve tefsir müelliflerinin görüşlerine, hatta farklı itikâdî mezheplerin görüşlerine de yer verdiği olmuştur.¹⁰⁸³

Meşârik şârihleri Atûfî ve Şeyhzâde de eserlerinde fikhî yorumlara sıkça yer vermişlerdir. Atûfî, herhangi bir mezhebe değinmeden açıklamalar¹⁰⁸⁴ yaptığı gibi çoğunlukla mezhep farklılıklarına işaret eder. Mezheplere atıf yaptığı zamanlarda Âtûfî, Hanefî¹⁰⁸⁵ ve Şâfiî¹⁰⁸⁶ mezhebine biraz fazla değinmekle birlikte genellikle dört mezhebin görüşlerini

¹⁰⁸⁰ Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Hülâsatü'l-akvâl fî hadisi İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 575), 39a, 44b.

¹⁰⁸¹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadisi'l-erbâin*, 37b, 100a, 150b, 166b.

¹⁰⁸² Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadisi'l-erbâin*, 114b-115a.

¹⁰⁸³ Mesela livata konusunu ele aldığı kısım bunun güzel örneklerinden biridir. Bk. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadisi'l-erbâin*, 126b-135a.

¹⁰⁸⁴ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 278a.

¹⁰⁸⁵ Meselâ lukata ile ilgili fikhî açıklamasında Şâfiî ve Mâlikî görüşlere kısaca temas etmesine rağmen çoğunlukla Hanefî görüşleri aktarmıştır. Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 23b-24a.

¹⁰⁸⁶ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 62b, 64a, 257b.

de aktarır.¹⁰⁸⁷ Ancak bunu yaparken mezhepler arasında tercih belirtmeden genelde görüşleri nakletmekle yetinir. Bir iki yerde “Ebû Hanîfe buna değinmiştir”¹⁰⁸⁸, “Ebû Hanîfe bu hadisin zâhiriyle amel etmemiştir”¹⁰⁸⁹, “Ebû Hanîfe bu hadisi hüccet olarak kullanır”¹⁰⁹⁰ gibi ifadelerle rastlansa da eserin geniş hacmine rağmen bu ifadelerin azlığı ve diğer mezheplerden bahsederken Ebû Hanîfe’nin isabetli olduğu gibi bir yorum yapmadan sadece aktarımda bulunması Atûfî’nin şerh sırasında Hanefî mezhebini öne çıkarmadığını göstermektedir.¹⁰⁹¹

Şeyhzâde de benzer şekilde diğer mezhepleri eleştirip Hanefî mezhebinin üstünlüğüne girmeden mezhep farklılıklarına yer verir. Ekseriyetle Hanefî ve Şafî mezhebi hakkında bilgi vermekle birlikte sık sık dört mezhebin görüşüne de temas eder. Şeyhzâde, Hanefî mezhebinden Ebû Yusuf ve Muhammed’in görüşlerini de münferiden zikrederek onlara verdiği önemi göstermiştir.¹⁰⁹² Müellif ayrıca diğer şerhlerde görülmeyen şekilde mezhep görüşlerini verirken sadece dört mezhep ile yetinmeyip bu alanda diğer fakîhlerin de ilgili konudaki yorumlarına sıklıkla temas eder. Böylece o Mücâhid (ö. 103/721), Hasan Basrî (ö. 110/728), Tâvus (ö. 106/725), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Katâde (ö. 117/735), Atâ (ö. 114/732), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Evzâî (ö. 157/774) ve Zührî (ö. 124/742) gibi alimlere de atıflar yapar.¹⁰⁹³ Hatta hadisçiliği yanı sıra fikhî yönüyle de maruf olan Buhârî’nin fikhî görüşlerini de yer yer aktarmaktadır.¹⁰⁹⁴ Bu görüşlere yer vermesinin yanında Şeyhzâde’nin şerhinde fikhî ağırlığı gösteren başka bir unsur da ilgili hadisler amel edilip edilmemesine yaptığı vurgudur.¹⁰⁹⁵ Bununla bağlantılı olarak da hadisin nesh durumuna yeri geldikçe işaret eden Şeyhzâde,¹⁰⁹⁶ ayrıca şerhlerin sonlarında çoğu zaman “hadiste şuna delâlet vardır, şuna teşvik vardır vs.” diyerek çıkarımlarda bulunur.¹⁰⁹⁷ Şeyhzâde dışında Muslihuddin Lârî de Hanefî-Şafî görüşleri dışında Hanbelî ve Mâlikî görüşlere yer verir.¹⁰⁹⁸ Seçtiği hadisler esas alındığında hadis ilmi ile alakalı bir kavram

¹⁰⁸⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 36a, 24b-25a, 151b, 156a, 248b.

¹⁰⁸⁸ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 6a.

¹⁰⁸⁹ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 44b.

¹⁰⁹⁰ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 45a.

¹⁰⁹¹ Müellifin mezhebine dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

¹⁰⁹² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 17a, 22b, 45b, 50a, 54b, 58a, 165b, 172a, 194b, 327b, 427a.

¹⁰⁹³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 224b, 417, 519b, 524b, 569b.

¹⁰⁹⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 420a, 538b, 591a.

¹⁰⁹⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 231b, 220b, 384a.

¹⁰⁹⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 99b, 165b, 204b, 209a, 240a, 260a, 309a.

¹⁰⁹⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 22a, 54b, 56a, 65a, 73b, 101b, 107b, 112a, 113b, 167b.

¹⁰⁹⁸ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 99b, 100b, 107b, 149b, 157a.

olan sülâsiyyatı derleyen ve bu nedenle de hadis ilmini ön planda tutarak şerh yapması beklenebilecek olan Muhammed Şah da şerh sırasında dil bilgileri dışında en çok fıkha dair bilgi vermektedir. Bu bilgiler bazen mezhep farklılıklarına değinerek yapıldığı gibi bazen de mezheplere değinilmeden verilmektedir. Mesela nafîle oruçlarda niyet, âşûra orucunun önceden farz mı müstehap mı olduğu, borçlu olarak ölene kefil olmak, havâle-kefâle, kısas gibi fikhî konuları ele alan müellif, bu konulardaki ihtilaflara kısaca yer vermekle birlikte çok da detaylı tartışmalara girmemektedir.

Lütfü Paşa Künüz’da fıkıhla ilgili görüşlere sıkça yer verir. O, Hanefî mezhebine Ebu Hanife, Muhammed ve Ebu Yusuf’un görüşleri üzerinden atıf yaparken yer yer diğer mezheplerin de görüşlerini zikreder.

Fıkıhla ilgili konulardan bahsederken mezhepler arası veya mezhep içi tartışmalara girmeden sadece Hanefî mezhebine uygun şekilde ilmihal seviyesinde bilgi verenler de bulunmaktadır. Mesela Birgivî “tefri” adını verdiği altıncı kısımda hadisten ibaresi, delaleti, işareti veya muktezası ile çıkarılan hüküm ve faydaları açıklayacağını bildirir. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere burada fıkıh ile alakalı konulara yer verilmektedir. İlk hadisin kaynağı olarak en başta Ebû Hanîfe’ye işaret ederek mezheb duruşunu hemen belli eden Birgivî, şerh sırasında da başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Yusuf ve Muhammed’e atıflarda bulunmaktadır.¹⁰⁹⁹ Hanefiler dışında yer yer diğer imamlara da değinmekle birlikte Birgivî, fıkıhla ilgili konuları genellikle mezhep tartışmalarına değinmeden ele almaktadır.¹¹⁰⁰ Fikhî konuları ele alırken zaman zaman ihtilaflı konulara da yer veren Birgivî, farklı görüşleri zikrettikten sonra “el-abdu’d-daîf/zayıf kul der ki” kalıbını kullanarak kendi görüşlerini de aktarmaktadır.¹¹⁰¹ Eserde fikhî konularının ağırlıklı olması seçtiği hadislerden de kaynaklıdır. Zira seçtiği kırk hadisin yarısından fazlası namaz ile alakalıdır. Birgivî’nin namaz konusuna gösterdiği ihtimam diğer eserlerinde de görülmektedir.¹¹⁰² Aynı şekilde Derviş Muhammed b. Ali de fikhî konuları

¹⁰⁹⁹ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbâîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 36b, 48a, 62a-b.

¹¹⁰⁰ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbâîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 14a, 35b, 61b.

¹¹⁰¹ Birgivî, *Şerhu Ehâdis-i Erbâîn* (https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf), 9a, 23b, 41a, 53b, 54a.

¹¹⁰² Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 123.

genellikle Hanefî mezhebi dairesinde ele alıp diğer mezheplere nadiren temas etmiştir. O, Şafî'nin yanı sıra Evzâî'nin de fikhî görüşlerine atıf yapmıştır.

Bunlardan başka Taşköprüzâde Letâif'in sonunda mizahın ahkamından bahsetmekte, Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh da Arafât'ta mezhep tartışmalarına girmeden genel olarak fikhî duruma işaret etmektedir. İbn Kemal ise ilk kırk hadisinde genellikle fikhî hadislere yer verirken açıklamalarında mezhep içi tartışmalara yer vermekle yetinir.

Müelliflerin fikhî mezheplerine bakıldığında, sadece Muslihuddin Lârî'nin Şafî mezhebine müntesip olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰³ Bununla birlikte Lârî fikhî ile ilgili açıklamalarında kendi mezhebinin yanı sıra Hanefî mezhebine de sık sık atıfta bulunmaktadır.¹¹⁰⁴

Eserlerde furû fikhî kadar olmasa da fikhî usulüne dair bilgilere de rastlanılmaktadır. Cemâledîn İshak Karamânî, rivayetler arasındaki “müsbet, nâfi'ye mukaddemdir”, “Bir konuda uyarıcı (hatar)ve mübah gören (ibâha) haberler birleşirse ihtiyat amacıyla uyarıcı rivayet tercih edilir” veya haberin esere öncelenmesi gibi tercih sebeplerini zikrederek takip ettiği usulü göstermiştir.¹¹⁰⁵ Muhammed Şah, şerh sırasında furû fikhî yanında fikhî usulü konularına da temas etmektedir. On sekizinci hadisin şerhinde müellif önce kısaca nesh konusuna sonra da ikazdan (hatar) sonra gelen emrin farz mı ibâha mı bildirdiği konusuna detaylıca yer vermektedir. Şeyhzâde, furû-ı fikhîye verdiği önemin aksine fikhî usulüne nadiren temas etmiştir.¹¹⁰⁶ Muslihuddin Lârî'nin de eserinde az da olsa fikhî usulüne dair yorumlar görülmektedir.¹¹⁰⁷

2.7. Hanefî Duruş ve Ebû Hanîfe Vurgusu

Osmanlı pek çok şeyde olduğu gibi Hanefî mezhebini de kendinden önceki Anadolu devlet ve beyliklerinden miras almıştır.¹¹⁰⁸ Hanefîlik, gerek kadılık gibi hukuki alanlarda gerekse bu kadıları yetiştiren medreselerde etkili olmuş ve Osmanlı'nın din anlayışını

¹¹⁰³ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 25a, 30b, 42a, 87b.

¹¹⁰⁴ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 30a, 42a, 43a, 68a, 82a, 87b, 99b, 100a–b, 107b, 141a, 149b, 157a, 159a.

¹¹⁰⁵ Cemâledîn İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 170b.

¹¹⁰⁶ Mesela ahkam türlerine kısaca değinmektedir. Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 354b.

¹¹⁰⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 101a, 104a, 182a.

¹¹⁰⁸ Anadolu Selçuklu Devleti ve diğer beyliklerin Hanefî olduğuna dair bk. Mehmet Kalaycı, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016), 21; İsmail Çevik, *XII.-XIII. Yüzyıllarda Maturidîliğin Irak, Suriye ve Anadolu'Da Yayılışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81–110.

şekillendirerek her türlü esere yansımıştır.¹¹⁰⁹ Osmanlı ulemâsının bu Hanefî duruşunu dönemin hadis şerhlerinde de görebilmekteyiz.

Bu dönemin müelliflerinden sadece Muslihuddin Lârî, Şafii olup geri kalanları Hanefî mezhebindedir. O, belki de eseri yazdığı coğrafyanın etkisiyle sık sık Hanefî mezhebine de atıflar yapmaktadır. Diğer müelliflerde ise Hanefîlik vurgusu o kadar fazladır ki müelliflerin mezhep bilgisine sahip olmasaydık dahi onların eserlerinde Hanefî mezhebini öncelemeleri ve Ebû Hanife'nin üstünlüğüne işaret etmeleriyle mezhepleri açıkça belli olurdu.

Bu dönemin bazı eserlerinde mezhepsel anlamda Hanefî olduğunu belli eden görüşlerin ötesinde Ebu Hanîfe'ye yapılan övgü ve vurgular dikkat çekicidir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî, kırk hadisinde Ebû Hanîfe hakkındaki “Ahir zamanda kendisine Nu'man b. Sâbit denilen bir kimse gelecektir ve Allah onunla dinini ve sünnetimi ihya edecektir.” rivayetine sekizinci sırada müstakil olarak yer vermektedir.¹¹¹⁰ Müellif, burada Ebû Hanîfe'nin faziletinden uzun uzadıya bahseder. Ayrıca başka hadisleri şerh ederken de Ebû Hanîfe'ye gerek hayatından gerekse sözlerinden sıkça atıfta bulunur.¹¹¹¹

Başka bir tasavvufî hadis şârihi Yusuf b. Ya'kub da Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiğinde selam verdiği zaman Allah Rasûlünün bu selamı sesli bir şekilde kabul ettiğine dair Kerderî'den alıntı yapar.¹¹¹² Bu da Ebû Hanife'nin Osmanlı ulemâsı arasındaki otorite ve saygınlığını göstermektedir. Birgivî ise ilk sırada yer verdiği niyet hadisinin kaynakları arasında birinci sırada Ebu Hanife'yi zikrederek ona verdiği ihtimamı gösterir.

Hanefî mezhep görüşleri verilirken Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşlerine de eserlerde rastlanılmaktadır. Bu dönemde Ebu Hanife dışında Ebu Yusuf'a verilen öneme şu durum örnek gösterilebilir: Cemaleddin Karamânî, “lehv” kavramını açıklarken Osmanlı ulemâsı arasında ihtilafli bir konu olan satrancın helal mi haram mı olduğu meselesini detaylı ele alır. Mezheplerin satranca bakışını genel olarak veren Karamânî, satrancın

¹¹⁰⁹ Osmanlı düşüncesinde Hanefîliğe yapılan vurguya dair bazı örnekler için bk. Fatih Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 257–260.

¹¹¹⁰ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 55a-61b. “Ahir zamanda Nu'man b. Sabit adında, künyesi Ebû Hanîfe olan biri gelecek. Allah onunla dinini ve sünnetimi ihya edecektir.” İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/307.

¹¹¹¹ Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 53a, 62a, 64a, 65a, 71b, 90a, 154a.

¹¹¹² Yusuf b. Yâkub, *Tenbîhü'l-gabî* (Carullah, 2062), 32a.

haramlığını savunurken esas aldığı hadisin Ebû Yusuf tarafından nakledilmesini -Ebû Yusuf'un hadisteki otoritesini delil göstererek- sıhhat göstergesi sayar.¹¹¹³

Fıkıh eserlerinin şerhlerinde mezheplerin etkili olduğu ve buna göre ana metnin değiştiği bilinmektedir.¹¹¹⁴ Ana metin değişince o metnin çevresinde şerh faaliyetleri görülmektedir. Benzer durumun hadis şerhleri üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu dönemde her ne kadar Mesâbih'e ve şerhlerine pek çok atıf yapılsa da hakkında en çok şerh-hâşiye yazılan eser Meşârik'tir. Mesâbih'in müellifi ve meşhur şarihleri Şafii iken,¹¹¹⁵ Meşârik'in müellifi ve meşhur şarihleri (İbn Melek ve Bâbertî) Hanefî'dir. Bu durum, mezhebin ana metin tercihinin bir etkisi olarak okunabilir.

Eserlerde Şafii mezhebinin görüşleri verilirken eleştiri yapılmayıp sadece farklılığın dile getirilmesi ve hatta yeri geldiği zaman Şafii mezhebinin isabetli olduğunun belirtilmesinden anlaşıldığına göre bu dönemde her ne kadar bir Hanefîlik vurgusu olsa da mezhep taassubundan bahsedilemez. Bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi Ahmed Çelebi ve ondan da önce Kâfiyeci'nin bu konu üzerinde durmaları, ulemânın bu konuda hassas davrandığını gösterir.

2.8. Hadis İlimine Verilen Öneme Dair İfadeler

Osmanlı ulemâsının hadis ilmine önem vermediğine dair günümüzdeki söylemlerin benzerini Osmanlı'dan bazı âlimler de dile getirmiştir. Mesela Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) dönemindeki ilim taliplerinin alet ve aklî ilimlere yönelip tefsir ve hadisten uzaklaştıklarını söylemektedir.¹¹¹⁶ Benzer sitemi 16. yüzyılda Seydî Çelebi'den de duymaktayız. O, Müstahrec mine'l-Buhârî'yi yazış sebebi olarak dönemindeki insanların tüm önemine rağmen hadis ilmini tahsile karşı himmet ve azim azlığı içinde olmalarını göstermektedir. Müellife göre bu durum II. Bayezid'in gayretleri ile değişmiştir.¹¹¹⁷

¹¹¹³ "Satranç oynayan mel'undur. Onu izleyen de domuz eti yemiş gibidir." Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 343. Karamânî, Ebû Yusuf'un bu hadisi *el-Emâli fi marifeti's-sahâbe* adlı eserinde "Ha" başlığında Habbe b. Müslim rivayetleri arasında zikrettiğini belirtir. Ebû Yusuf'a ait böyle bir eseri tespit edemedik. Bu eserin izini sürmek istediğimizde Kâtib Çelebi'nin müsnedler arasında Ebû Yusuf'a ait bir müsned zikrettiği görülmüştür. Ancak bu eser hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. *Keşfü'z-zünun*, 2/1680.

¹¹¹⁴ Eyyüp Said Kaya, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560-564.

¹¹¹⁵ Mustafa Yasin Akbaş, "Meşâbihü's-Sunne Şerh Literatürü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 56.

¹¹¹⁶ Mustafa Yasin Akbaş, "Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-Mesâbih Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 158-181.

¹¹¹⁷ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 1b-2a.

Ancak burada Şu dikkat çekmektedir ki İznikî, bu sitemi yaptığı eserinde hadis usulüne değil, hadisler arasındaki tearuzu giderip metni anlamaya yönelik bir eser yazmıştır. Aynı Şekilde Seydî Çelebi de eserinde hadisleri ele alırken -bir yer hariç-¹¹¹⁸ hadis usulüne dair hiçbir özelliğe değinmez. İznikî ve Seydî Çelebi'nin bu tutumları giriş bölümünde bahsedilen hadis ilminden neyin kastedildiğiyle alakalı olmalıdır.

Taşkoprîzâde de hadis ilmine duyduğu ilgiyi Allah'ın eskiden beri hadis kitaplarını inceleme konusunda kendisine istek (rağbet) ilham ettiğini belirterek ifade eder. Taşkoprîzâde bu ifadesinin devamında bu okumaları sırasında Hz. Peygamber'in ailesi ve arkadaşlarıyla mizah yaptığına dair rivayetlere rastladığını belirtmesi onun "hadis kitaplarından" kastının hadis usulünden ziyade rivayetleri ihtiva eden kitaplar olduğunu düşündürmektedir. Nitekim o, bireysel okumaları dışında öğrencilerle de Buharî, Mesâbîh ve MeŐarik kitaplarını okuduğunu eserlerinde belirtmektedir.

Atûfi ise eserini yazma gayesi olarak "ihvânın kalbinin bu sınaate ülfet etmesini sağlamak" olarak belirtir. Buradaki "sinaat"ten kasıt muhtemelen hadis ilmidir. Ayrıca onun hadise dair eserlerini MeŐarik ve Şerhleri çerçevesinde oluşturması ve eserlerini tekrar tekrar revize etmesi onun bu eserle sıkı bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Atûfi'nin camilerde tefsir okuttuğu düşünöldüğünde onun ayrıca hadis de okuttuğu düşünölebilir.

Abdölmecîd b. Şeyh Nasuh, Safâü's-sâlihîn'in dîbâcesinde Allah'a hamd ederken "bizi hamele-i ehâdis cümlesinden ve ahbârı nakledenlerin zümresinden kılan Allah'a hamd olsun" der. Bu onun kendisini bir nevi "râvi" olarak tanımladığını gösterir. Abdölmecîd b. Şeyh Nasuh'un eserlerine bakıldığında hadis usulüne dair verilere pek rastlanılmaz. Gerek Seydî Çelebi gerek Taşkoprîzâde gerekse Abdölmecîd b. Şeyh Nasuh'da gördüğümüz bu durum hadis rivayetlerini muhtevi kitapları okuyup aktarmanın hadis ilmi için yeterli göröldüğünü, usul ile uğraŐmanın pek de esas sayılmadığını hissettirir.

2.9. İsnad Kullanımının Azlığı

Bu dönemin Osmanlı hadis Şerhlerinde genel olarak isnadın kullanılmadığı, onun yerine kaynak esere atıf yapıldığı görölmektedir. Bu durum Osmanlı'ya has bir uygulama değildir. Zira o dönemde artık hadis kitapları otoriteleşmiş ve buna bağlı olarak da sıhhat

¹¹¹⁸ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*, 16a-16b.

kriterleri hadis kitaplarına göre belirlenir olmuştur. Mesela İbnü's-Salah, sahih hadisleri Buhârî ve Müslim'de bulunmalarına göre tasnif etmişti. Buhârî ve Müslim merkezli bu otorite, zamanla bu eserlerden derlenen Mesâbîhu's-sünne ve Meşâriku'l-envâr gibi eserlere de yayılmıştır. Osmanlı öncesi Anadolu'da bile bir hadisin Mesâbîhu's-sünne, Câmiu'l-usûl ve Mişkâtü'l-Mesâbîh gibi derleme eserlerde bulunması yeterli görülmüştü.¹¹¹⁹

Hadisin sıhhatini değerlendirme açısından kitaplara güven sadece hadis kitaplarıyla sınırlı değildir. Başta Zemahşerî'nin Keşşâf'ı gibi eserler olmak üzere pek çok kaynaktaki rivayetlere şerhlerde yer verilmiştir.¹¹²⁰ Bunda medrese eğitiminin etkisi olmasının yanı sıra konumuzla alakalı olarak önceki ulemâyaya güven duymak da etkilidir. Bunu Cemaleddîn İshak Karamânî'nin bir hadis hakkında tarih boyunca kalemlerin “ قال رسول الله / Rasulullah dedi ki” ifadesini yazma noktasında ittifak etmelerini ve o hadisin Rasulullah'ın hadisleri arasında kabul görmesini, sıhhat için yeterli delil saymasında da görebiliriz. Burada sıhhat kriteri olarak çok kişinin hadisi nakletmesi yani tabiri caizse bir nevi tevâtürlük ya da ulemânın icmâi esas alınmış gibidir. Bu görüşü dışında Cemaleddin İshak, bir kimsenin hadiste otorite sahibi oluşunu da onun rivayetleri için sıhhat kriteri saymaktadır. O, Ebû Yusuf'un hadiste otorite olduğunu belirtip bu durumu onun satrancın haramlığı hakkındaki rivayetinin sıhhat göstergesi sayar. Ulemâyaya duyulan güvenin sıhhat göstergesi sayılması sadece Cemaleddîn İshak Karamânî'ye ait bir tutum da değildir.

Ancak yine de bazı müellifler yer yer kullandıkları rivayetlerin sıhhat bilgisine işaret etmektedirler. Mesela Şeyhzâde şerh sırasında zikrettiği hadisler hakkında ara ara (ricâli sika,¹¹²¹ sahih bir sened,¹¹²² munkatı,¹¹²³ mürsel,¹¹²⁴ mevkuf,¹¹²⁵ merfu¹¹²⁶ vb.)

¹¹¹⁹ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum, Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 96.

¹¹²⁰ Zemahşerî'nin eserlerinde kullandığı rivayetlerin büyük bir kısmının, hadisçilerin muteber kabul ettiği eserlerde bulunduğuna dair bir araştırma için bk. Hasan Yerkazan, “Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 273–310.

¹¹²¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 501a, 535a.

¹¹²² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 281a.

¹¹²³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 605b.

¹¹²⁴ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 533b, 619b.

¹¹²⁵ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 548b.

¹¹²⁶ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 549a, 556a, 610a.

değerlendirmeler yapmaktadır.¹¹²⁷ Şeyhzâde'nin eserinin hacmi düşünüldüğünde bu temasları azdır. Bunda, eserinin Meşârik'teki hadislerin dolayısıyla da Buhârî ve Müslim hadislerinin şerhi olması etkili olabilir. Ancak sabit bir kaynağı esas almadan derlediği rivayetleri şerh eden eserlere bakıldığında da durumun değişmediği görülür. Mesela Taşköprizâde, Letâif'te yer yer sıhhat durumuna temas etmektedir. Ancak eserle ilgili bir çalışmada kırk hadisten yirmi üçünün sahih, üçünün hasen, beşinin zayıf, üçünün mürsel, üçünün başka bir kaynaktan senedsiz nakledildiği üçünün de temel hadis kaynaklarında tespit edilmediği görülmüştür.¹¹²⁸

İbn Kemal ve Lütfi Paşa kırk hadislerinin, Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh da Riyâzu's-sâlihîn'in mukaddimesinde sahih hadisleri derlediklerini belirtmektedirler. Baştan böyle bir vaatlerinin olması da içerikte sıhhat değerlendirmesi yapmamalarını açıklayabilir. Ancak İbn Kemal'in kırk hadislerindeki rivayetleri değerlendiren bir çalışmada eserlerdeki rivayetlerin çoğunun sahih-hasen (74 adet) olmasına rağmen içlerinde zayıf (25 adet) ve mevzu (14 adet) rivayetleri de barındırdığı görülmektedir.¹¹²⁹ Onların sahih dedikleri hadisler arasında zayıf ve mevzu rivayetlerin de olması, sahip oldukları sıhhat algısının farklılığına işaret sayılabilir. Nitekim "Metin Merkezli Anlama" başlığında da belirtileceği üzere İbn Kemal ve Lütfi Paşa'nın sıhhat kriteri isnad merkezli değil metin merkezlidir. Sıhhat kriteri ortaya koymayan Abdülmecîd b. Nasuh'un Erbaun'una (Ürgüp) bakıldığında onun sadece bir yerde sıhhat değerlendirmesi yaptığı görülmektedir.¹¹³⁰ Ancak eser hakkında yapılan bir çalışmada seksen rivayetin çoğunun temel hadis kaynaklarında bulunduğu ancak bunun yanında zayıf, mevzu ve kaynağı tespit edilemeyen rivayetlerin de varlığı görülmüştür.¹¹³¹

Bu dönemde isnadla ilgili bilgi verilen nadir yerlerde sıhhatin değerlendirilmesinden öte ravi hakkında genel bilgiler verilmekle yetinilmiştir. Mesela Buhârî'nin sülâsiyyâtına

¹¹²⁷ Şükrü Maden, Şeyhzâde'nin eserlerini tanıttığı sırada Meşârik şerhinden bahsederken onun hadisleri "hem isnad hem metin açısından incelediği ve râvileri tanıttığı"nı söyler. Ancak eser için böyle bir genelleme yapmak yanlıştır. Eserin genel yapısı dikkate alındığında isnad ile ilgili bilgiler nadiren aktarılmaktadır. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'Alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 141.

¹¹²⁸ Yaren, *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi*, 65.

¹¹²⁹ Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 96.

¹¹³⁰ Sadece bir yerde Tirmizî'nin sıhhat değerlendirmesine yer verilmiştir. Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaun* (427), 105b.

¹¹³¹ Aktürk, *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*, 38.

şerh yazan Muhammed Şah, muhtemelen eserinin özelliği nedeniyle sahâbe dışındaki ravilere de temas etmiştir. Râvilerin tashihini yapacağını baştan belirtmiş ve isnadda yeri geldikçe ibarenin isim mi nisbe mi olduğu, nasıl okunacağı gibi özelliklerini açıklamıştır. Ayrıca Buhârî'nin kendisinden hadis aldığı râvi hakkında aralarındaki hoca-talebe ilişkisine değinirken,¹¹³² sahâbî râvi hakkında peygamberden kaç hadis naklettiği, Buhârî'nin o sahâbîden kaç hadis yazdığı gibi bilgilere yer vermektedir.¹¹³³ Muhammed Şah dışında isnada eserinde yer veren Seydî Çelebi ise râviler hakkında bilgi vermez. Sadece bazen metin içinde geçen kişi ve kabile isimleriyle alakalı bilgi aktarır. İbn Kemal de Kirmânî'nin Buhârî şerhine yazdığı hâşiyede -hâşiye yapısı gereği- isnadın tamamına yer vermediği gibi râvileri de tam anlamıyla ele almamıştır. Kirmânî râvilerden tek tek bahsedip onlara genişçe yer verirken İbn Kemal sadece Humeydî, Teymî ve Leysî isimlerinin “nisbe” bildirdiğini ifade etmekle yetinir. İsnadda yer alan diğer râvilere ise hiç temas etmez. İsnaddaki ravilerle metindeki bir ifade gibi ilgilenmek yani nasıl okunacağı ve anlaşılacağı üzerinde durmak Osmanlı öncesi hadis şerhlerinde de görülmektedir.¹¹³⁴ Ancak bu dönemin farklılığı ravi ile ilgili sadece bu özelliği kapsamında bir şeyler söylenmesidir.

Dönemin şerhlerinde isnada dair en çok yer alan unsur sahâbî ravilerdir. Çoğu yerde hadisler verilirken sahâbî ravisi de zikredilmektedir. Bunda Osmanlı'nın önemli hadis kitapları Mesâbîhu's-sünne ve Meşâriku'l-envâr'ın etkisi olmalıdır. Zira onlarda da hadislerin isnadları zikredilmeyip sadece sahâbî ravinin adı verilmektedir. Şerh kısmında sahâbî ravi hakkında açıklama yapıldığı sırada onlar adil kabul edildiğinden yine cerh-tadil kapsamında değil de nisbesi, vefat tarihi gibi genel bilgilere yer verilmektedir.

Sadece İbn Kemal'in bazen isnad zikrettiği görülmektedir. O, ikinci ve dördüncü kırk hadisinde birkaç yerde isnad zikretmiştir. Onun buralarda neden isnad kullanmayı tercih ettiği hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün değildir. İlk olarak bu rivayeti aldığı yerde isnadın da bulunması sebebiyle böyle bir tercihte bulunduğu akıllara gelmektedir. Ancak bunu destekleyecek bir veriyi henüz tespit edemedik.

Tüm bunlar dikkate alındığında günümüzdeki isnad merkezli sıhhat anlayışı ile Osmanlı ulemâsının sıhhat anlayışının örtüşmediği söylenebilir. Buna göre sıhhat için bir

¹¹³² Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 3a.

¹¹³³ Muhammed Şah, *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî* (Musalla Medresesi, 74), 5a.

¹¹³⁴ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 209.

gerekliliği kalmayan isnadın bu dönemdeki eserlerde kullanılması, o kısımların da metinden bir parça sayılmasından kaynaklanabilir.

2.10. Hadis Usulüne Az Yer Verilmesi

Günümüzde hadis ilminin önemli bir alanı olan hadis usulüne dair açıklamalar her şerhte bulunmamakta, bulunduğu eserlerde de az rastlanılmaktadır. İçeriğinde hadis usulüne ve ıstılahlarına temas eden eserlerde de her hadisin şerhinde bu bilgiler bulunmaz. Bu durumun nedeni müellifin kendi tercihi olabileceği gibi o hadisin konu edildiği tartışmalarda bunlara temas edilip edilmemesi de olabilir. Yine de müelliflerin hangi hadislerin şerhinde neden bu bilgileri verdiği ayrıca araştırılmalıdır.

Dönemin hadis şerhlerinde yer alan usul bilgisi ve ıstılah kullanımına bakıldığında şunlar görülmektedir. Hadis usulü ve ıstılahlarına dair en fazla kullanım, Suriye bölgesinde de bulunup İstanbul'a gelen ve daha sonra Diyarbakır'a yerleşen Muslihuddin Lârî'de görülmektedir. O; sünnet, hadis, hafız, sahih-hasen-zayıf hadis tanımlarının yanında zayıf hadisle amel, mürsel, mana ile rivayet, rivayet lafızları, Kur'an-ı Kerim ile kudsî hadis farkı, Buhârî ve Müslim'den hangisinin daha üstün olduğu, Tirmizî'nin hasen-sahih hadis tanımı ve hadis münekkitleri konularına değinmektedir. Daha sonra kaynak bölümünde de ele alınacağı üzere Lârî'de dikkat çeken diğer bir husus ise İbn Salah ve İbn Hacer gibi hadis usulcülerine atıflardır. Diğer Osmanlı müelliflerinin çoğunda görülmeyen bu atıflara Lârî'de rastlanılması dikkat çekicidir. Lârî gibi Suriye bölgesinde bulunan bir başka müellifimiz de Derviş Ali b. Muhammed'dir. O, hadis kelimesinin anlamı, hadisçilerin kullandığı kısaltmalar, mevzu hadislere örnek, hadiste yalan uyduranın tövbe etse bile rivayetinin kabul edilmemesi, hadis uyduran gruplar ve hadislerin yazımı konularına eserinde yer vermektedir. O da Lârî gibi İbn Hacer ve İbn Salah'a atıfta bulunmaktadır.

Hadis usulüne dair kısa da olsa en fazla açıklamanın yapıldığı ve hadis ıstılahlarına diğerlerine oranla daha çok rastlanan isimlerden biri de Şeyhzâde'dir. Hadis eğitimine dair durumunu tespit edemediğimiz Şeyhzâde; Şerhu Meşârik'te sahabe, sahih hadis, zayıf hadis, mürsel hadis tanımları yapmakta; rivayet farklılıklarının sebepleri, hadislerin yazımı, mevzu hadis râvilerinin durumu gibi usul konularına temas etmekte ve sahih, merfu, ricâli sika, vehm, mevkuf gibi farklı hadis ıstılahlarını metin içinde kullanmaktadır. Bunun dışında kendisi bir tercihte bulunmaksızın Buhârî ile Müslim'den

hangisinin daha sağih olduğuna dair g6r6ş ayrılığına da kısaca temas etmektedir. Diğer bir şârih Atûfi de Keşfü'l-Meşârik adlı eserinde hadis ıstılahlarını kullanmasının yanı sıra hadislerin yazımı, mevzu rivayetlerin râvilerinin durumu konularına kısaca değinip “sahabenin mürseli icmâen makbuldür”¹¹³⁵ ve “bir râviden biri ziyadeli iki aynı rivayet gelirse ikisi tek hadis sayılır. Nâkısılık ihtisâra hamledilir”¹¹³⁶ gibi usullere işaret etmiştir. Yine Atufi, hadisin isnad açısından dört kısım (müsned, muallak, munkatı ve mürsel) olduğunu söyleyip bunların tanımlarını da yaparak Buhârî, Müslim ve diğerlerinin bu dört türü de rivayet ettiklerini belirtmektedir.¹¹³⁷

Yukarıda saydıklarımız dışındaki diğer şerhlerde ya hadis usulüne nadiren değinilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Bunun nedeni olarak müellifin hadis usulünü bilmemesi şeklinde bir ihtimal düşünülmemelidir. Zira dönemin önemli isimlerinden İbn Kemal, Bahşî Halife'ye -ki o da Süyûtî ve Sehavî gibi hadisçilerden ders almıştır- talebe olup ondan hadis okumasına ve Mısır'da bulunduğu sırada bölge ulemâsından hadis icazeti almasına rağmen, şeyhülişlâmlık döneminde yazdığı kırk hadislerde -ve diğer şerhlerinde- hadis usulüne dair bilgi vermez. Hatta kırk hadisinde yer alan hadisler çoğunlukla Kütüb-i Sitte'de bulunmamasına rağmen o hadislerin durumu hakkında hiçbir hadis ıstılahı da kullanmaz. Bunu dikkate aldığımız vakit Osmanlı ulemâsının hadis usulüne dair bilgisini sadece şerhler üzerinden değerlendirmek yanlış olacaktır. Nitekim hadis usulü ile ilgili konuların hadis usulüne dair eserlere bırakıldığı düşünülebilir. Zira hadis usulü eseri de bulunan Birgivî, her hadisin şerhinde müstakil olarak “rivâyet” başlığı altında o hadisin râvisi veya sıhhat durumu hakkında bilgi vermesine rağmen hadis usulü ile ilgili bir meseleye ayrıca değinmez.¹¹³⁸

Osmanlı şârihlerinin usul yerine metni anlamayı öncelediğine bir sonraki başlıkta da değinilecektir. Ayrıca ulemânın hadis usulüne ilgisizliği, şerhler dışında başka açılardan da görölmektedir. Mesela Taşköprüzâde'nin hadise dair okuduğunu ve okuttuğunu söylediği eserler arasında hadis usulü eseri bulunmamaktadır. Ayrıca darülhadisler ve diğer medreselerde hadis usulü okutulduğuna dair herhangi bir kayıt şimdilik tespit

¹¹³⁵ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 20b.

¹¹³⁶ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 191a.

¹¹³⁷ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 3a-b. Müellifin hadis ıstılahları ve usulüne dair açıklamaları için bk. Yağcı, *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği*, 116–123.

¹¹³⁸ Bu risâlenin Birgivî'ye aidiyeti de henüz net değildir. Bk. M. Celil Altuntaş, “Risâle fi usûli'l-hadis'in İmam Birgivî'ye Aidiyeti” *Balıkesirli Bir İslâm Alimi İmam Birgivî*, 2/651-667.

edilememiştir.¹¹³⁹ Burada şu da hatırlanmalıdır ki Osmanlı ulemâsının fıkıh konusundaki uzmanlığı, -fıkıh usulünün içinde hadis usulü ile ilgili konular da bulunması nedeniyle- hadis usulünde de belli bir seviyede bilgili olmalarını gerektirmektedir. Burada Osmanlı'nın, ehl-i hadisin hadis usulünü mü yoksa ehl-i fıkıhın hadis usulünü mü tercih ettiği ise daha detaylı başka bir çalışmayla ortaya çıkarılmalıdır.

2.11. Metin Merkezli Anlama

Bilindiği üzere hadisler isnad ve metinden oluşmaktadır. Bir açıdan isnad da bir metin olmakla birlikte burada hadis usulündeki kullanıma uygun olarak hadiste isnadın dışında kalan kısım kastedilmektedir. Eserlerde isnadın az bulunması, açıklamaların metin merkezli olmasını mecburi kılmaktadır. Ancak önceki dönemlerdeki şerhlerde de metne yoğunlaşılması görülen bir uygulama idi. Mesela IV. asır şârihlerinden Hattâbî (ö. 388/998) de hadislerin sahihini sakiminden ayırma devrinin sona erdiğini, artık onları anlama ve izah etmeye yoğunlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁴⁰ Osmanlı hadis şerhlerinin önemli kaynaklarından Nevevî'de de hadis metninin şerhine daha fazla odaklanılmıştır.¹¹⁴¹

Bu dönemde metin şerh edilirken iki türlü yaklaşım görülmektedir: Ya “kavlühû” denilerek metnin ilgili kısmına dair açıklamalar yapılır ya da metin kısımlara bölünmeksizin mefhum hakkında değerlendirmelere yer verilir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî, Molla Dabbe Çelebi mefhum üzerinden genel açıklamalar yapmıştır. Hangi türden olursa olsun dönemdeki her şerhte hadisin metni başta verilmekte, sonra şerhine geçilmektedir. Sadece hâşiye ve tâ'likatlarda -hâşiye ve ta'likatın yapısı gereği- metnin tamamı değil sadece açıklama yapılacak kısım verilmektedir. Bu durumda burada ele alınan eserlerden İbn Kemal'in Keyfe Kâne'si, Atûfi'nin hâşiyeleri, Taşkoprîzâde'nin Ta'lika'sı ve Derviş Ali'nin Envâru'l-Meşârik'inde hadis metinleri bütün bir şekilde bulunmamaktadır. Sadece metnin şerh edilecek parçalarının bulunduğu bu eserlerde, ana

¹¹³⁹ Kadir Ayaz, “Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri”, *Osmanlı Araştırmaları* 47 (2016), 47–48.

¹¹⁴⁰ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 34.

¹¹⁴¹ Nevevî'nin metnin şerhine daha fazla odaklandığına dair bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, “Müslim'in El-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020), 358.

metin elde olmadan bu eserleri okumak istifadeyi zorlaştıracaktır. Geri kalanlarda ise hadisin metni ve açıklaması tek nüsha üzerinden takip edilebilir.

Yukarıda kastedilen bütünlük, hadis takti' yapılmış bile olsa şerh edilen rivayetin verilmesidir. Zira Meşârik müellifi Sagânî eserine aldığı rivayetleri takti' yapmak suretiyle kısaltır. Meşârik şârihlerinden Atûfî, takti' yapılan kısımların geri kalanını çoğu zaman vermezken Şeyhzâde geri kalan kısmı da hadisin anlam bütünlüğünü sağlamak için verir. Takti' yapılan rivayetin geri kalanını verme uygulamasını İbn Kemal de üçüncü kırk hadisindeki bazı rivayetlerde yapar. İbn Kemal “temâmü'l-hadis” ifadesiyle bu kısımlara işaret etmektedir. Böylece şârihler anlam bütünlüğünü belirtmek istediklerinde metnin tamamını verseler de çoğu zaman sadece zikrettikleri kısmı şerh etmekle yetinirler.

“İsnad Kullanımının Azlığı” başlığında belirtildiği gibi bu dönemde şerhlerde az rastlanan isnadlar da bir metin gibi değerlendirilebilirler. Nitekim bu isnadlarda geçen raviler cerh-tadil açısından irdelenmeyip daha çok harekeleri belirtilmekle yetinilmektedir.

Metin merkezli anlama, bu dönemdeki şerhlerde hadis ilimleri arasında en fazla ihtilâfu'l-hadis ve sebebi vürûda yer verilmesinde de kendini göstermektedir. Özellikle ihtilâfu'l-hadis Osmanlı hadis şerhçiliğinde 16. Yüzyıl öncesinde ve sonrasında da en çok üzerinde durulan konudur. Bu dönemde rivayet farklılıklarına isnaddaki farklılıklar hakkında değil de metindeki ifade farklılıkları üzerinden değinilmesi de metin merkezli anlamamanın bir tezahürüdür. Bu konulara “Zengin Rivayet Bilgisi” ve “Sık Kullanılan Hadis İlimleri” başlıklarında müstakil olarak değinilecektir.

Metin merkezli anlamayı sıhhat kriteri üzerinde de görebiliriz. İbn Kemal ve onu takiben Lütfî Paşa sıhhat kriteri olarak metni esas almışlardır. İbn Kemal'in sıhhat kriteri ilk kırk hadisin mukaddimesinde görülmektedir. O, bu kırk hadisine aldığı hadislerin sıhhatine dair bazı kıstaslar zikreder. Onun zikrettiği bu kıstaslar isnad hakkında ya da Cemaleddîn İshak gibi onu kaynak olarak kullanan kişi hakkında değil de doğrudan metin hakkındadır. İbn Kemal eserinde ele aldığı hadislerin özelliklerini belirtirken onların manasında, isnadlarının sıhhatine dair açık delil bulunduğunu söyler. Hadisin manasının sıhhat göstergesi olarak da bir meselede ictihada dayanak olması, bir delille irtibatı bulunması veya kendisinden bir hüküm çıkartılmasını saymaktadır. Zira ona göre dirâyet açısından sabit olanın rivayet açısından sabit olması lazım gelir. Bu bakış açısı hadis

usulünden ziyade fıkıh merkezli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ancak yine de İbn Kemal, bu görüşünü desteklemek için başka bir hadis kullanır: “Benden hakka muvafık bir hadis nakledilirse söylememiş olsam bile onu tasdik edip alın.”¹¹⁴² İbn Kemal bu hadisi Dârekutnî ve başkalarının Ebû Hureyre’den merfû olarak naklettiklerini belirtmektedir. Ancak bu hadis de hadis ilmi kriterlerine göre sahih sayılmamaktadır.¹¹⁴³ Hadislerin sıhhat göstergesini mukaddimede zikreden İbn Kemal’in kıstasına göre eserindeki tüm hadisleri zımnen sahih kabul ettiği düşünülmektedir. Ancak yapılan çalışmalarda eserdeki hadislerin çoğunluğunun hadis ilmi açısından sahih olmadığı görülmektedir.¹¹⁴⁴ Bu durum, İbn Kemal’in hadislerin sıhhati konusunda metni esas alarak yaptığı değerlendirmelerin hadis ilmi ile uyumlu olmadığını göstermektedir. İbn Kemal’in düşünce dünyasına uygun olan bir rivayeti, dirâyeten sahih kabul ettiğini söyleyebiliriz. Mesela o, hadis ulemâsı nezdinde mevzu kabul edilen kabir ziyareti ile ilgili rivayeti kırk hadisinde ele almıştır.¹¹⁴⁵ İbn Kemal mezkûr hadisin şerhinin ilk kısmında beden ile nefis arasında aşka benzer bir ilişki olduğunu ifade etmektedir. Benzer ifadeler felsefe ve kelim kitaplarının ruh ve beden ilişkisine dair başlıklarında da geçmektedir.¹¹⁴⁶ İbn Kemal bu hadisin içeriğini destekleyecek farklı bilgileri de alıntılarla metnin dirâyet açısından sahih olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İbn Kemal’in isnada hiç atıf yapmadan tamamen metin odaklı bu sıhhat kriterini tüm Osmanlı ulemâsının kabul ettiği elbette söylenemez. Eserinde sıhhat kriterini açıkça zikreden Şeyhzâde, sahih hadisin tanımını şu şekilde yapar: Lafzında rekâket bulunmayan, manası ayete, mütevâtir habere ve icmaya muhalefet etmeyen, râvileri sika ve adil olup yine sika ve adil kimselerden muttasıl bir isnadla rivayet edilen veya her

¹¹⁴² Ebu'l-Hayr Şemseddin Sehavî, *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 83. Hadis bu lafızlarla Sehavî'nin eserinde geçmektedir. Sehavî'nin kaynak olarak işaret ettiği Dârekutnî'nin *el-Efrâd*'ı günümüze eksik gelmiştir. Günümüze gelen kısımlarda bu hadise rastlayamadık. Ukaylî'nin *ed-Duafâ*'sında ise birebir bu lafızla bulunmayıp aynı manaya gelen benzer ifadelerle yer almaktadır. Ebû Câfer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr* thk. Abdülmü'tî Emin Kalaci (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.), 1/32-33. https://archive.org/details/WAQ5705/01_5705/mode/2up.

¹¹⁴³ Sehavî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, s.83.

¹¹⁴⁴ Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri -Kırk Hadisler Örneği-* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 29-50.

¹¹⁴⁵ Zekeriyâ Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 81-82.

¹¹⁴⁶ İlyas Çelebi, “Kâdî Beyzâvî'nin Kelam Sistemi”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, (2017), 137. Ragıp Paşa, *Şefînetü'r-Râgıp ve defînetü'l-metâlib*, 541.

<https://play.google.com/books/reader?id=WMpxDjhuIbC&hl=tr&pg=GBS.PA2>

tabakada iki veya daha fazla râvisi bulunan hadislerdir.¹¹⁴⁷ Şeyhzâde mukaddimeyi şerh ederken bir hadisin zayıflığının sebepleri olarak şu maddeleri sıralamaktadır: Adil olmamak gibi bir cerh sebebiyle merdud olan bir râvinin zayıflığı, râvinin görmediği bir kimseden rivayet etmesi, sû-i hıfzı, akîdedeki töhmeti, ne rivayet ettiğini bilmemesi ve râvilerden maruf olmayan bir kimsenin bulunması. Şeyhzâde râvi ile alakalı bu kusurları zikretmesinin ardından bunlardan başka bir illet ile de hadisin zayıf olabileceğini belirtip örnek olarak irsal, inkıta ve tedlîsi göstermekte ardından da bunların tanımlarını vermektedir.¹¹⁴⁸ Böylece Şeyhzâde'nin metnin özellikleri yanında isnadının özelliklerini de göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu konudaki farklı tutumların nedenleri daha ayrıntılı araştırmalarla ortaya çıkacaktır.

Metin merkezli sıhhat konusu Osmanlı'ya has bir uygulama sayılmamalıdır. Belki İbn Kemal kadar vurgulu olmasa da “manası sahih” tabiriyle Osmanlı öncesinde de benzer uygulamalar görülmektedir. Mesela Tirmizî şârihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) “manası sahih” tabirini kullananlardan biridir.¹¹⁴⁹

2.12. Zengin Rivayet Bilgisi

Bu dönem müellifleri şerh sırasında pek çok rivayete yer vererek bu konuda zengin bir birikime sahip olduklarını göstermektedir. Taşköprîzâde, Allah'ın eskiden beri kendisine hadis kitaplarını inceleme konusunda istek (rağbet) ilham ettiğini söyleyerek ve ayrıca Buhârî, Mesâbîh ve Meşârik kitaplarını öğrencilerle okuduğunu belirterek kendi rivayet bilgisine özellikle işaret etmektedir. Nitekim Taşköprîzâde bu söylemine mutabık bir şekilde Letâif'te serlevha hadislerin dışında pek çok hadise yer verir. Eserde özellikle de hâtimedeki şakalaşmakla ilgili görüşler verilirken mevkuף rivayetler de aktarılmıştır.

İbn Kemal de birinci ve dördüncü kırk hadisinin açıklamalarında, şâhid kabilinden hadislere işaret etmektedir. Meselâ “Şaban ayı bittiğinde Ramazan orucundan başka oruç yoktur”¹¹⁵⁰ hadisinin Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'de geçen halini de veren İbn Kemal, İbn Hibbân'ın bu hadisi sahih kabul ettiğini belirtir. Ardından da Taberânî, Beyhakî ve Dârekutnî'nin eserlerinde hadisin şâhidleri olduğunu belirtir. Burada şunu belirtmek

¹¹⁴⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 8a.

¹¹⁴⁸ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 11b.

¹¹⁴⁹ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 128.

¹¹⁵⁰ Hadisin metninin aynısı kaynaklarda bulamadık. “حتى” lafzı yerine “لا” lafzıyla bk. Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 3:259 veya 2:308.

gerekir ki İbn Kemal'in zikrettiği kaynaklara bakıldığı zaman mezkûr rivayet birebir bulunamamıştır.¹¹⁵¹ Bu durum nüsha farklılıklarından kaynaklanacağı gibi onun bu rivayetleri doğrudan mezkûr eserlerden değil de başka kitaplardan dolayı almasından da kaynaklanabilir.

Şeyhzâde'nin de şerhinde sık sık hadislerle yer verdiği görülmektedir. Bunu şerh edilen hadisin tamamını ya da geri kalanını zikretmek suretiyle yaptığı gibi¹¹⁵² farklı hadislerle işaret ederek de yapmaktadır.¹¹⁵³ Benzer şekilde Atûfî de şerh sırasında hadis rivayetlerine yer vermiştir. Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh ise hem Tekmile'de hem de Erbaun'da şerh sırasında yüzden fazla hadis kullanmaktadır.

Osmanlı ulemâsının eserlerinde bu şekilde rivayet zenginliği sunması yine metne yoğunlaşp isnadla ilgili konuların daha az işlenmesiyle beraber düşünülmelidir. Zira farklı rivayetleri zikretme hep metin çerçevesinde gerçekleşmiş, farklı isnad zikrine yönelinmemiştir. Bu durum konu ile ilgili farklı rivayetlerin verilmesinin yanı sıra rivayet farklılıklarına dair açıklamalarda da görülür.

İbn Kemal, Şeyhzâde, Birgivî ve Muslihuddîn Lârî rivayet farklılıklarına sıkça temas etmişlerdir. İbn Kemal'in sık sık temas etmesinin yanında şerh sırasında sadece rivayet farklılığını ele aldığı da olmuştur. "Önce komşu sonra ev, önce arkadaş sonra yol"¹¹⁵⁴ rivayetinin şerhinde sadece rivayet farklılıklarını ele alıp başka bir bilgi vermemektedir.¹¹⁵⁵ Rivayet farklılıklarına her zaman hadis kaynaklarından rivayetlerle işaret edilmez. Mesela İbn Kemal "Seuhbiruküm.." rivayetini şerh ettiği sırada hadisin kaynağı olarak Şerhu's-sünne'yi gösterirken, rivayet farklılığına Neseî'nin et-Teysîr adlı tefsirindeki bir rivayetle işaret eder.

Cemaleddin İshak Karamânî, Seydî Çelebi, Lütfî Paşa ve Muslihuddin Lârî de yer yer rivayet farklılıklarını verir. Seydî Çelebi rivayet farklılıkları konusunda Müslim'in Sahîh'ine atıf yapar. Aslında bu atfı yapan Kirmânî olsa da Seydî Çelebi'nin burada bunu belirtmesi de önemlidir. Atûfî'de ise bazı rivayet farklılıklarında neden bir hadisin tercih

¹¹⁵¹ Rivâyetin ayrıntılı bilgisi için bk. Muammer Bayraktutar, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Hadis Yorumları*, 34 (41 nolu dipnot).

¹¹⁵² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 8a, 52a, 88a.

¹¹⁵³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 15b, 20b, 27b, 37a, 39b, 45a, 51a.

¹¹⁵⁴ Hatib Bağdâdî, *el-Câmî li ahlâki'r-râvî*, thk. Mahmûd et-Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1983), 2/233.

¹¹⁵⁵ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 102.

edildiğine dair “Benzer rivayetler başka sahabeden de gelmektedir. Ancak ziyadesi nedeniyle müellif bu hadisi almıştır”, “Bu tarzda başka rivayetler de vardır ancak müellif bu rivayeti tercih etmiştir. Çünkü Urve, Aişe’nin rivayetlerini en iyi bilendir” gibi bazı açıklamalarda bulunur.

Şerhlerde rivayet farklılıklarına kırk hadis ile ilgili rivayet bağlamında da yer verilir. Cemaleddin İshak Karamânî ve Lütü Paşa gibi bazı kırk hadis müellifleri eseri yazma sebebi olarak kırk hadis rivayetini verirken Hz. Ali rivayeti ile Ebû’ d-Derdâ rivayetindeki ek lafızlara da işaret ederler.

Ancak rivayet farklılıklarının anlama etkisinin göz ardı edildiği de olmuştur. Mesela Ahmed Çelebi, niyet hadisinin farklı tarikleri bulunmasına rağmen bu farklılıklara hiç değinmemiş ve metni yorumlarken başta zikrettiği metni esas almıştır. Mesela niyet ve amelin tekil geldiği rivayetler de bulunmasına rağmen o, bu rivayetleri göz ardı ederek esas aldığı metin üzerinden niyetin ve amelin çoğulluğu üzerinde durmaktadır.¹¹⁵⁶

2.13. Sık Kullanılan Hadis İlimleri: İhtilâfü’l-hadîs ve Sebebü vürûd

İsnadın durumundan ziyade metni anlamaya daha fazla önem verdiği anlaşılan Osmanlı müellifleri, bu hassasiyetleri ile doğru orantılı olarak ihtilaf konusuna metindeki ihtilaf bağlamında ayrı bir önem vermiştir. İbn Kemal, Fakr risalesini ihtilâfü’l-hadîs bağlamında ele almıştır. O, “Fakirlik benim övüncümdür” hadisi ile “Fakirlik yüz karalığıdır” hadisi arasındaki ihtilafı ele alır. İbn Kemal, ihtilâfü’l-hadîse dair bu müstakil eseri dışında diğer eserlerinde de yer yer ihtilaf konusuna girer. “Ameller niyetlerine göredir” hadisi ile “Kim iyi bir işe kalkışır da onu yapmazsa bir (sevap), yaparsa da on (sevap) yazılır” ve “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisi arasındaki ihtilafa yer veren İbn Kemal, burada amel-niyet ilişkisini daha da netleştirir. İhtilafı gidermeyi sadece anlam üzerinden yapan İbn Kemal sened özelliklerine değinmez.

Taşköprüzâde de bütün risalesini olmasa da üç bölümlük risalenin ikinci bölümünü ihtilâfü’l-hadîse tahsis eder. Risâletü’l-garrâ fî hadîseyi’l-ibtidâ’nın ikinci babında besmele, hamdele ve salveleden biriyle işe başlayan kimsenin diğer emirleri yerine getirmeyeceği, bu nedenle de hadisler arasında ihtilaf olduğuna dair görüşü ele alır. Bu

¹¹⁵⁶ Ahmed Çelebi, *Risâle fî şerhi hadisi ‘İnneme’l-a ‘mâl bi’n-niyyât’* (Ayasofya, 575), 4a.

hadisler arasında ihtilaf olduğuna dair tartışmaları dört maddede açıklayan müellif bu dört maddeyi de dil ile ilgili olarak ortaya koyar.

Geniş hacmiyle birlikte hadis şerhi sırasında muhtelefü'l-hadîs'i en sık kullanan isim Şeyhzâde'dir. Şeyhzâde "denirse/cevaplarım" kalıbıyla çoğu zaman hadis-hadis ihtilafı olmak üzere ayet-hadis ihtilafıyla da ilgili muhtemel soruları sık sık cevaplamaktadır.¹¹⁵⁷ Şeyhzâde bir yerde ihtilafın sebebi olarak "aynı sorunun farklı seferlerde sorulması" şeklinde bir açıklama getirmiştir.

Ayrıca Cemaleddin İshak Karamânî de ihtilaf konusuna sık sık yer verir. Atûfi, Birgivi ve Ahmed Çelebi'de diğerleri kadar olmasa da ihtilâfu'l-hadise dair bilgiler sunmaktadır. Atûfi bu konuda çözüm yolları da aktarmıştır.¹¹⁵⁸ Doğrudan kullanıp kullanmadıkları henüz bilinmemekle birlikte dönemin eserlerinde Tahavî'nin ve İbn Kuteybe'nin bu konuyla alakalı eserlerine atıflar bulunmaktadır.

Osmanlı ulemasının ihtilâfu'l-hadîse verdiği önem sadece 16. Yüzyıla has değildir. Bu dönemden önce ve sonra da bu konuya ayrı bir hassasiyet gösterilmiştir. Mesela Osmanlı'da yazılmış Mesâbih şerhlerinden Kutbüddin İznîkî'nin eseri Telfikâtü'l-Mesâbih, adından da anlaşılacağı üzere Mesabih'teki tüm rivayetleri değil sadece aralarında ihtilaf bulunanları ele almakta ve aralarındaki ihtilafı gidermektedir.¹¹⁵⁹ Ayrıca giriş bölümünde bahsedilen ilim tasniflerindeki hadis bölümlerinin çoğunda da ihtilâfu'l-hadîse dair açıklamalar bulunmaktadır.

Dönemin hadis şerhlerinde en çok rastlanan bir diğer hadis ilmi de sebebü vürûddur. Bunda sebebü vürûdun, metnin anlaşılmasındaki önemi etkili olmalıdır. Hadis ilimleri arasından sebebü vürûda en sık temas eden isimlerden biri Atûfi'dir. O, pek çok hadisin şerhinde bu ilmi kullanmaktadır. Hatta eserinin ilk kısımlarında öncelik dil açıklamalarında iken ileri sayfalarında şerh sırasında ilk olarak sebebi vürûda yer verir. Diğer bir Meşârik şârihi Şeyhzâde de sebebi vürûda sıkça temas eder. Ancak Şeyhzâde

¹¹⁵⁷ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 35b, 48a, 48b, 49a, 53a, 53b, 59b, 80b, 88b, 112a, 113a-b, 115b, 123a, 134b, 145b, 162a, 163a, 179a, 183b, 184a, 188b, 208a, 210b, 216a, 226a, 242b, 309a (nasih), 341b, 360b, 388a, 441a, 461a, 462a, 489a, 494a, 599b, 629a.

¹¹⁵⁸ Yağcı, *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği*, 124–138.

¹¹⁵⁹ Akbaş, "Kutbüddin İznîkî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-Mesâbih Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu", 158–181.

her zaman hadisin sebebi vürûdu olduğunu açıkça ifade etmeyip bunu çoğunlukla hadisin ilgili kısmını vererek yapar.¹¹⁶⁰

Diğer bir müellif İbn Kemal de kırk hadislerinin birinci ve ikincisinde sebabü vürûda sıkça yer vermektedir. Niyet hadisinin anlamını ortaya koyarken de rivayetin sebebi vürûduna yer veren İbn Kemal, sebabü vürûda dair usulle ilgili düşüncesini dile getirir. O, anlamın sebabü vürûdla sınırlandırılmayacağını aksi durumda hadisin manasının anlaşılması sebabü vürûdun bilinmesine bağlı olacağından râvilerin ilgili kısmı hadisle birlikte zikredeceğini açıklar.

Burada şuna da işaret edilebilir ki bu bilgileri vermede ilmî gelenek de etkili olabilir. Zira Ahmed Çelebi niyet hadisini şerh ederken hadis ilimlerinden sadece sebabü vürûda yer vermektedir. Diğer niyet hadisi şerhlerine bakıldığında sebabü vürûdun zikredilmesi genel teamül olarak görülmektedir. Nitekim dönemin diğer niyet hadisi şârihleri İbn Kemal, Birgivî ve Muslihuddin Lârî de niyet hadisini şerh ederken sebabü vürûduna yer vermişlerdir.

Ayrıca Atûfî bir yerde “sebabü zikr” diyerek sebabü îrâdi’l-hadîse de temas etmektedir.¹¹⁶¹

2.14. Dönemin İlim Tanımıyla Uyumu

İslam düşüncesinde ilimler tasnifindeki hadis ilmine dair tanımlara bakıldığında Osmanlı öncesi dönemde isnad ve rical merkezli bir tanımın hâkim olduğu görülmektedir. Hadis ilmine dair tanımlarda “metni anlama” hususu ancak ilimler tasnifinde önemli bir isim olan İbnü’l-Ekfânî (ö. 749/1348) ile yavaş yavaş yer bulmaya başlamıştı. İbnü’l-Ekfânî rivayet ve dirâyet şeklinde ayırdığı ilimlerden dirâyet ilmini “Kendisiyle rivayetin türleri, rivayetin ahkamı, ravilerin şartları, merviyâtın türleri ve manaların nasıl çıkarılacağıнын bilindiği ilim” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁶² Bu tanımın sonunda yer alan “istihrâcu meânihâ” ifadesi, Osmanlı coğrafyası dışında yapılmış hadis ilmi tanımları arasında metni anlamaya en fazla vurgu yapan tanımdı. Ancak Osmanlı’da durum tamamen

¹¹⁶⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 17b, 220a, 236a, 616a.

¹¹⁶¹ Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 242b; Sebabü îrâdi’l-hadîs, sahâbenin yahut tâbiînin bir hadisi nakletmesine sebep olan şey demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam, Sebabü îrâdi’l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

¹¹⁶² İbnü’l-Ekfânî Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. İbrâhim, *İrşâdü’l-kâsîd ilâ esne’l-makâsîd*, thk. Abdülmun‘im Muhammed Ömer (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabiyye, ts.), 160.

değişmişti. İlimler tasnifinde önemli bir tür olan enmûzec tarzındaki eserlerden Osmanlı'nın ilk dönemlerinde yazılanlara bakıldığında hadis ilmi başlığı altında tamamen şerh faaliyeti yapıldığı görülmektedir. Ayrıca Molla Lütü ve sonrasında onu takiben Taşköprizâde ile hadis şerhi, müstakil bir ilim olarak zikredilmeye başlanmıştı.¹¹⁶³

Taşköprizâde her ne kadar İbnü'l-Ekfânî'den pek çok konuda istifade etmişse de dirayet tanımını ondan farklıdır.¹¹⁶⁴ O, dirâyetü'l-hadîs'i şöyle tanımlar: Arap dili kaideleri, şeriat ve Peygamberin (sav) ahvalini göz önünde tutarak hadisten mefhum ve maksud olan manayı araştıran ilimdir.¹¹⁶⁵ Şerhu'l-hadîse müstakil olarak yer veren müellif onun tanımını da aynen dirâyetü'l-hadîs gibi yapar. "Resûlullah'ın hadislerinden ne kastedildiğini Arapça dil kuralları ve usûl-i şer'iyye hasebince, güç yettiği kadar ele almak"¹¹⁶⁶

İbnü'l-Ekfânî de Taşköprizâde de dirâyet tanımını yaptıktan sonra örnek eser olarak şerhleri zikretmektedir. İbnü'l-Ekfânî'nin etkili olduğu Memlûk bölgesinde yapılan şerhlere bakıldığında onun dirâyet tanımına uygun içeriklere sahip oldukları görülür. Osmanlı bölgesinde ise Taşköprizâde'nin tanımına uygun şekilde metni anlamaya yönelik bir faaliyet görülmektedir. Böylece Taşköprizâde'nin usul, ricâl gibi ilimleri şerh ilminin dışında zikretmesi, şerh kitaplarında usul ve ricâl ilmine dair verilerin az bulunmasıyla paralellik arz eder. Aynı şekilde hadislerin hadis ilimlerinden ziyade dil bilgisi ve usul-i şer'iyye çerçevesinde anlaşılması da tanımla eserler arasındaki uyumluluğu gösterir. Tüm bunlar dikkate alındığında Taşköprizâde ve takipçilerinin şerh tanımlarının, olgun dönem hadis şerhleri dikkate alındığında yeterli olmadığını söylemek anakronizm sayılabilir.¹¹⁶⁷ Onun yerine bu durum dirâyet anlayışının değişmesiyle şerhlerin içeriğinin değiştiğini diğer bir tabirle de değişen algılara göre tanımların da değiştiğini veya tersi olduğunu göstermektedir.

¹¹⁶³ İlimler tasnifindeki bu dönüşüm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gülsüm Korkmazer, "Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, 513-530.

¹¹⁶⁴ İbnü'l-Ekfânî'nin Taşköprizâde'yi etkilediğine dair bk. İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/22-24.

¹¹⁶⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzû'atü'l-ulûm*, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 1/575-594.

¹¹⁶⁶ Taşköprizâde, *Mevzû'atü'l-ulûm*, 2/13.

¹¹⁶⁷ Bu anakronizme düşen bir yorum için bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 270, 276.

2.15. Merkez-Çevre Faktörü

Osmanlı'da yazılan hadis şerhlerinin Memlûk Mısır'ında yazılanlardan farklı olduğu açıktır. Bu farklılığın bir başka boyutu bir önceki başlıkta da değinildiği üzere ilim tasniflerindeki hadis tanımlarında da görülmektedir. Bu iki bölge arasındaki fark naklî ilimlerle aklî ilimleri merkeze alma tercihinine göre şekillenmiştir. Şam-Memlûk-Hicaz bölgesinde naklî ilimler merkez iken, Tebrîz, Şiraz Mâverâünnehir bölgelerinde aklî ilimler merkeze alınmıştır.¹¹⁶⁸

Demirci'nin naklî ilimler açısından “çevre” diye nitelendirdiği Tebriz-Şiraz bölgesi şârihleri hakkındaki şu yorumu Osmanlı bölgesi için de geçerlidir:

“... dil-belâgat birikimi olan, Zemaşerî'ye çok fazla ilgi duyan, yeri geldiğinde İbn Sînâ'nın el-Kânun'una şerh yazacak kadar farklı ilgileri olan, pratik ve hacim olarak da orta hatta kısa şerh yazmayı tercih eden kimselerdir. İsnadla da ilgilenmeyen bu şârihler, yoğun ve tarihî geçmişi olan tartışmalara da girmemişlerdir. Yine çevrenin önemli şârihlerinin eserleri ele alındığında güncel olaylar dışında başta Eşarî itikadi düşüncesi olmak üzere bölgedeki Gazzâlî ve Râzi geleneğinin bu çalışmaları bütünüyle etkilediği müşahede edilmiştir.”¹¹⁶⁹

Demirci, çevre bölgeleri tasvir ederken buraları daha ziyade “ikincil” derleme çalışmaların rağbet gördüğü yerler olarak açıklar.¹¹⁷⁰ Osmanlı'da da Mesâbîh ve Meşârik gibi ikincil kaynakların rağbet görmesi Osmanlı'nın da çevre bölge içinde sayılmasına bir başka delildir. Kaynaklar kısmında da işaret edileceği üzere 16. Yüzyıl hadis şerhlerinde Mesâbîh ve Meşârik gibi ikincil kaynaklar sadece tek başına rağbet görmemiş, bunların şerhleri de çok kullanılmıştır. Mesâbîh şârihlerinden Tîbî, Tûribişî ve Kadı Beydâvî çevre bölgesinin âlimleri olup Osmanlı şerhlerine kaynaklık yapmışlardır.

Osmanlı'nın Buhârî şerhleri arasında en çok kullandığı kaynaklara baktığımızda Kirmânî'yi görmekteyiz. Kirmânî, çevre diye nitelediğimiz Tebriz-Şiraz bölgesinde yetişmiş daha sonra Mısır, Şam ve Mekke gibi ilim beldelerinde bulunup Bağdat'a dönmüştür. Kirmânî'nin hocası Adudüddin el-Îcî'dir ve Îcî'nin talebeleri arasında

¹¹⁶⁸ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 6–23.

¹¹⁶⁹ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 20.

¹¹⁷⁰ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 35; Yasin Akbaş'ın *Mesâbîhu's-sünne* hakkında yaptığı çalışma Demirci'nin iddiasını desteklemektedir. Bk. Akbaş, “Meşâbîhu's-Sunne Şerh Literatürü”, 51–54.

Kirmânî dışında Teftezani ve Seyyid Şerif Cürçânî de bulunmaktadır.¹¹⁷¹ Kirmânî dışında Teftezani ve Cürçânî de Osmanlı'da kendisine sıkça atf yapılan isimlerdir. Daha sonra müstakil başlık altında da değinileceği üzere dönemin şerhlerinde İbn Hacer'e hiç atf yokken Kirmânî'nin temel kaynak olarak kullanılması Osmanlı'nın çevre olmasıyla alakalı olmalıdır.

2.16. Zengin İçerikli veya Sentezci Şerh

Bu dönemde yazılan şerhlerden çok sayıda hadisi barındıranların zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak buradaki zengin içerik farklı ilim dallarına dair bilgilerin sentezlenmesidir. Yoksa Zişan Türcan'ın zengin içerikli hadis şerhlerine dair verdiği özellikler Osmanlı şerhlerini tam yansıtmaz.¹¹⁷² O, zengin hadis şerhlerini şu şekilde tanımlar:

“Zengin içerikli hadis şerhlerinde, şerh usulü büyük oranda yerleşmiş ve belirginleşmiştir. Rivayetler hem şekil hem de içerik yönünden bütün detaylarıyla inceleme konusu yapılmaktadır. Şerh edilen eserin yapı ve sistematığının şerh üzerinde, daha önce görülmediği kadar büyük bir rolü vardır. Bu dönemde sadece belli bir kitabın ihtiva ettiği rivayetlerin bizzat kendisine yoğunlaşmayan, aynı zamanda şerh edilen eserin yapı ve sistematığını de inceleme konusu yapan bir şerh anlayışı görülmektedir.”¹¹⁷³

Burada bahsedilen “rivayetlerin hem şekil hem de içerik yönünden bütün detaylarıyla inceleme konusu yapılması” Osmanlı 16. Yüzyıl şerhleri için geçerli değildir. Bu konu önceki “İsnad Kullanımının Azlığı” ve “Hadis Usulüne Az Yer Verilmesi” başlıklarında incelenmişti. Şerh edilen eserin yapı ve sistematığının şerhi etkilemesi Türcan'ın örnek verdiği eserlerdeki kadar yoğun görülmez. Bu dönemde Buhârî'nin bab başlıklarına gönderme yok denecek kadar azdır. Meşârik'in sistematığına dair itiraza da hiç rastlanılmayıp sadece Sağanî'nin kaynağıyla alakalı (yani onun müttetekun aleyh dediği yerlerde rivayetin sadece Buhârî veya Müslim'de geçtiği gibi) eleştiriler vardır. Türcan,

¹¹⁷¹ Selim Demirci, Kirmânî'yi merkez bölgesinin ulemâsı arasında sayar. Ancak biz onu yetiştirdiği ve daha çok bulunduğu bölge nedeniyle çevre ulemâsından kabul etmekteyiz.

¹¹⁷² Türcan, başka bir çalışmada Osmanlı'yı "olgun hadis şerh dönemi" adıyla değerlendirir. Biz kullanım açısından "zengin içerik" kavramını tercih ettiğimiz için bu kavramı kullandık. Zişan Türcan, “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013).

¹¹⁷³ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 197.

kronolojik olarak daha önce yazılmış fikhî şerhlerin; muhtevasında esas alınan eserin yapı ve sistematığına dair değerlendirme bulunmaması nedeniyle “belli bir hadis kitabı üzerine yapılan şerh” safhasından önceki bir aşamaya yani “belli bir hadis kitabının ihtiva ettiği rivayetlerin şerhi” aşamasında bulduklarını ifade eder.¹¹⁷⁴ Bunu dikkate aldığımız vakit benzer şekilde zengin içerikli şerhlerin bir dönüşüm içinde olduğu ve bu dönüşümün Osmanlı’da da devam ettiği söylenebilir.

Zengin içerikli şerh ifadesini kullanmak tanıma uymadığı için sıkıntı olursa bu durumda Selim Demirci’nin “sentez” tanımı tercih edilebilir. O, 7. ve 8. yüzyılları sentez dönemi olarak adlandırır. Bunun sebebi ise bu dönemin şerhlerinin temel özelliklerinden birisinin -ilk dönemlerdekinin aksine- rivayetin merkezde olmaması ve anlamada dil, belâgat, fıkıh, kelim ve tasavvuf birikiminden oluşan bir sentezin hakim olmasıdır.¹¹⁷⁵

Altuntaş da benzer özellikleri Suyûtî sonrası için ifade eder. Altuntaş’a göre “Suyûtî’den sonra hadis ilmi, rivâyet ve nakilden ziyade şerh ve derlemelerin farklı ilmî disiplinler içerisinde okunduğu dönemdir. Hadis tarihinin doğal süreci olan, fikhın ameli, kelim/felsefe/mantık ilimlerinin düşünceyi belirlediği ve tasavvufla iç içe olan bu yeni dönemde artık hadis, diğer ilimlerin içinde mündemiç bir döneme girmiştir.”¹¹⁷⁶ Osmanlı’nın 16. Yüzyıl hadis şerhlerinde de bu durum müşahede edilmektedir. Hatta sadece şerhlerde değil genel olarak Osmanlı düşüncesi, İslam düşüncesindeki sentez arayışının kayda değer bir örneği olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁷⁷ Demirci, ayrıca sentezci şerhlerde yer yer karşılaşılan bazı tenkit ve tartışmalara rağmen hakim olanın, sistematik düşünce ekollerine karşı kuşatıcılık ve uzlaşma dili olduğunu söyler.¹¹⁷⁸ Önceden zikri geçen fıkıh başlığı ve birazdan ele alınacak tasavvufla ilgili başlıklarda görüleceği üzere Osmanlı ulemâsı şerh sırasında farklı fikhî mezheplere kuşatıcı bir tarzda değinmiş, hem Gazzâlî hem de İbnü’l-Arabî gibi farklı tasavvufi ekollere temas etmiştir.

Burada bahsedilen zengin içerik/sentezci şerh faaliyeti çoğunlukla birden fazla hadisi şerh eden eserlerde görülmektedir. Buralarda bir eser içerisinde fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi farklı alanlarla ilgili rivayetler derlenmiş ve fıkıhla ilgili rivayetlerde fıkıh, kelamla ilgili

¹¹⁷⁴ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 142.

¹¹⁷⁵ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 5.

¹¹⁷⁶ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 40.

¹¹⁷⁷ İbrahim Kalın, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 7/42.

¹¹⁷⁸ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 127.

rivayetlerde kelam, tasavvufla ilgili rivayetlerde tasavvuf ilmiyle alakalı olmak üzere farklı ilimlerle bağlantılar kurulmuştur. Elbette eserin yazılış amacına göre Ahmed Çelebi'nin niyet hadisi şerhinde olduğu gibi fikhî veya Sofyalı Bâlî Efendi'nin kenz hadisi şerhinde olduğu gibi tasavvufi yani tek bir ilim çerçevesinde ele alınmış eserler de vardır. Ancak dikkat edilirse bunlar tek hadis şerhleridir. Daha fazla sayıda hadis şerh eden eserlerde zengin içerik görülmektedir. Mesela mutasavvıf Cemaleddin İshak Karamânî, kırk hadis şerh ederken eserini sadece tasavvufi olarak değil fıkıh ve kelam konularına da girerek şerh etmiştir.

Osmanlı şerhlerindeki zengin içerik/sentezci yapıdan bahsedilirken değinilmesi gereken en önemli isim belki de İbn Kemal'dir. O, tek hadis şerhlerinde bile rivayeti açıklarken farklı ilimlerle bağlantısını kurmaktadır. O, dil bilgisi ve fıkıhla alakalı yorumlarının dışında kız çocuklarının öldürülmesi ile ilgili rivayeti bir şiirde geçen ifadeler üzerinden yıldızlarla ilgili olarak açıklamış; fakr ile ilgili rivayeti ise felsefe-mantık ilmiyle bağlantılı ele almıştır.

Şerh sırasında temas edilen ilimler bugünkü temel İslam ilimleri dışındakileri de kapsar. Mesela Osmanlı öncesi bazı şerhlerde de görülen tıp ilmine dair verilere bu dönemde de rastlanılmaktadır. Günümüzde her ne kadar ilim sayılmasa da dönemin ilimler tasnifinde müstakil ilim olan rüyaya da eserlerde yer verilmektedir.

Şerhlerdeki bu zenginlik bir yönden Osmanlı ulemâsının ilmî derinliğiyle alakalıdır. Osmanlı ulemâsı, farklı ilimlerde behresi bulunması ve bir konuyu farklı vecihlerle ele alma kapasitesine sahip olmasıyla bilinir. Bu dönemin müelliflerine bakıldığında onların hadis şerhi dışında tefsir, kelam, dil, mantık ve hatta tıp gibi farklı ilimlerle alakalı eserleri olduğu görülür. Bir müellifin sahip olduğu zengin bilgileri eserlerine yansıtması da garipsenecek bir durum değildir.

2.17. Kur'an İlimlerinin Kullanımı

Osmanlı ulemâsı, Kur'an ilimleri arasında ilk akla gelen tefsir ilmi hakkında zengin bir birikimi miras bırakmıştır.¹¹⁷⁹ Dönemin hadis şârihlerine bakıldığında da çoğunun tefsire

¹¹⁷⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara: Ankara Okulu, 2012; Hidayet Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye* 6/33 (2000), s. 535-550; Muhammet Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

dair eserler yazdığı görülür. Tefsir ve hadis şerhi her ne kadar biri Kur'an diğeri hadis metinleri üzerine yoğunlaşsa da ikisi de metni anlama noktasında benzeşirler.¹¹⁸⁰ Bu benzeşme nedeniyle olsa gerek Molla Lütüfî, ilimler tasnifine dair eserinde şerhu'l-hadîsin tanımını yapmayı Kur'an ilimlerinden benzerlerine yönlendirir. Bu durumun bir benzeri hadisler şerh edilirken yer yer tefsir kelimesinin kullanılmasında da görülür. Ancak tüm bunlara rağmen hadis şerhleri ile Kur'an tefsiri birbirinden ayrılmıştır. Eserlerde Kur'an ayetleri bir görüşü desteklemek amacıyla verilmekte o ayetin tefsirine girilmemektedir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî, her hadisin şerhinde olmasa da bazı konularda ayetlere temas eder. Peygamberliğin üstünlüğü, şeytanın kötülüğü gibi konularda ayetlerden örnek verdiği gibi ayetleri kendi görüşünü delillendirmek için de kullanmıştır. Aynı şekilde Atûfî, şerh sırasında dil tahlilleri ve fikhî-keîâmî açıklamalara girmeden benzer konudaki ayet ve hadislerle mefhumu ele aldığı da olmuştur. Mesela o, imanla alakalı ilk hadiste imanın fiillerle ilişkisini ele alırken rivayet yerine hep ayetlerden delil getirir. Ancak buralarda sadece ayet zikredilip tefsiri yapılmaz. Sadece Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh'un Riyâzu's-sâlihîn'inde konuyla ilgili ayetler ayrı, hadisler ayrı başlıklarda açıklanmıştır. Genel olarak bakıldığında ayetle istişhâd dönemin şerhlerinde aşırı olmasa da bulunmaktadır. İlk dönem şerhlerine nazaran Osmanlı öncesi zengin içerikli şerhlerde ayetle istişhâda bir azalma gözlemlendiğinden Osmanlı'daki bu yoğun olmayan kullanım yadırganmamalıdır.¹¹⁸¹

Osmanlı hadis şerhlerinde her ne kadar ayet tefsirlerine yer verilirse de şerhlerin temel kaynakları arasında tefsirler bulunmaktadır. Başta Zemahşerî'nin Keşşâf'ı olmak üzere çeşitli tefsir kitapları hem rivayet kaynağı hem de şerhte verilen diğer bilgilerin kaynağı olarak sıkça kullanılmaktadır.

Osmanlı hadis şerhlerinde Kur'an ilimleriyle alakalı en dikkat çeken konu ise yedi kıraattir. Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh Sürûr'da; Derviş Ali b. Muhammed Envâr'da bu konuya ayrıntılı olarak girmiştir. Abdülmecîd b. Nasuh'un yedi kıraat konusunda başka eserleri de bulunması bu konuyu geniş ele almasını tetiklemiş olabilir.

¹¹⁸⁰ Şerh ve tefsir faaliyetlerinin tarihî gelişim, biçim ve içerik bakımından karşılaştırılması için bk. Türçan, *Hadis Şerh Geleneği*, 276–296.

¹¹⁸¹ Türçan, *Hadis Şerh Geleneği*, 227.

2.18. Tasavvufî İlgili Yorumlar

"Tasavvufun bütününe şamil cümleler kurmak –alanın genişliği nedeniyle– çok zordur."¹¹⁸² Ayrıca İslam düşüncesinde muâmelât-ahlak-iman ve metafizik kavramları fıkıh-kelam-tasavvuf ve hatta felsefe alanlarında ortak kullanıldığından neyin tasavvufî sayılıp sayılmayacağı da ayrıca tartışılabilir. Bu nedenle burada sadece açıkça zikredilen isimler üzerinden genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Dönemin hadis şerhlerine bakıldığında eserlerdeki tasavvufî yorum varlığının çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bazı eserlerde tasavvufî yoruma hiç yer verilmezken bazı eserlerde az da olsa değinilmiş bazıları ise tamamen tasavvufî bir bakış açısıyla şerh edilmiştir. Ahmed Çelebi, Seydî Çelebi, Molla Dabbe Çelebi ve Taşkoprîzâde'nin eserlerinde tasavvufî bir yorum veya bilgiye rastlanılmamaktadır. Eserlerinde tasavvufî bir bilgiye rastlanılmaması bu müelliflerin tasavvufî bağlantısı olmadığı anlamına gelmez. Zira Taşkoprîzâde'nin Nakşî mi Halvetî mi olduğu tartışmalı olmakla birlikte tarikatlarla yakın ilişkisi bilinmektedir.¹¹⁸³

Dönemin müelliflerinin tasavvuf ile ilişkisine bakıldığında Cemaleddin İshak Karamânî (Halvetî), Yusuf b. Ya'kûb (Halvetî), Taşkoprîzâde (Halvetî), Atûfî, Şeyhzâde, Sofyalı Bâlî Efendi (Halvetî), Birgivî (Bayrâmî), Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh (Zeyniyye) ve Derviş Ali b. Muhammed'in sûfî meşrep oldukları görülmektedir. Bu isimlerden Şeyhzâde ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh'un babalarının; Cemaleddin İshak Karamânî, Yusuf b. Ya'kub ve Bâlî Efendi'nin ise bizzat kendilerinin şeyh olduğu bilinmektedir. 16. Yüzyılın Osmanlı'sında pek çok ilmiye mensubunun tasavvufî alakası olduğu malumdur.¹¹⁸⁴ Ancak bu sûfî varlığına rağmen bu dönem içinde ele aldığımız 15 müelliften sadece Cemaleddin İshak Karamânî, Bâlî Efendi ve Yusuf b. Yakûb tasavvufî hadis şerhi yazmışlardır. Bunlardan da Bâlî Efendi ve Yusuf b. Ya'kûb'un eserleri -ki ikisinin de tek hadis şerhi vardır- tamamen tasavvufî hadis şerhi iken Cemaleddin İshak

¹¹⁸² Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 9.

¹¹⁸³ Arıcı – Arıkan, "Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşkoprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı", 40–44.

¹¹⁸⁴ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler*, 402.

Karamânî'nin kırk hadis şerhinde tasavvufî yorumların yanında fikhî açıklamalar da yoğunluktadır.

Halvetî olan ve İbnü'l-Arabî'nin Füsûsu'l-hikem'ine yazdığı şerh ile tanınan Sofyalı Bâli Efendi'nin bu dönemde yazdığı iki şerh de tek hadis şerhidir. “Gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim” şeklindeki kudsî rivayeti şerh ederken kelimelerin anlamı, cümle yapısı, hadisin kaynağı gibi konulara girmeyen Bâli Efendi, tek varaklık bu eserde sadece “gizlilik/hafîy” kavramı üzerinde durmuştur. Müellif bu rivayeti vahdet-i vücûd anlayışıyla açıklamaktadır. Bâli Efendi diğer eserinde ise Meşârik'in ilk hadisini ele alıp, cennet hakkına sahip olanlar arasında Allah'a ve Peygamberine iman etmek, namaz kılmak ve oruç tutmaktan bahsedilip zekat ve hacdan bahsedilmemesi üzerinde durmaktadır. Hadiste zekat ve hacdan bahsedilmemesinin nedenini Allah'a ve Peygamberine iman eden kimsenin onların getirdiği her şeye iman edeceği -aksi takdirde mümin olamayacağı- için tafsile gidilmediği şeklinde açıklayan müellif, burada ibadet-marifet üzerinde durmakta ve yine burada da “gizli bir hazine idim” rivayetine yer vermektedir. Bâli Efendi'nin ilk zikredilen eseri tamamen tasavvufî bir hadis şerhi iken ikinci eser öyle olmayıp tasavvufî bilgiye kısmen yer verilmiştir.¹¹⁸⁵

Eserinde tamamen tasavvufî yorum yapan diğer bir müellifimiz Yusuf b. Yâkub el-Halvetî'dir. O, gaybî bir işaret ile yazmaya karar verdiğini belirttiği tek hadis şerhinde “Kim uykusunda beni görmüşse, uyanırken beni görecektir. Şeytan benim suretime giremez” hadisini ele almaktadır. O, eserinin ilk kısmında ru'yet-ü Nebî'yi açıklarken evliyanın kerametini inkar edenleri ehl-i bid'at olarak tanımlayıp onlarla “lisân-ı seyf” ile konuşulacağını söyler ve ulemânın sûfilere öven sözlerine yer verir.

“Medrese/tekke etkisi” başlığında eserlerde medrese eğitiminin etkisinin ağırlıkta olduğu belirtilmişti. Bu dönemin şeyhlerinin çoğunlukla zahirî ilimlere de vakıf olduğu bilinmektedir.¹¹⁸⁶ Bu bilgilerle paralel bir şekilde şeriat-tarikat dengesinin gözetildiği de müelliflerce açıkça ifade edilmiştir. Yusuf b. Yâkub, hadisi “nakl-i sarîh ve akl-ı sahîhe mutabık, ashâb-ı mücâhede ve eşvâk, erbâb-ı müşâhade ve ezvâk'a muvafık” bir şekilde açıklayacağını söyleyerek tasavvufî bir şerh yaparken şeriatı da gözettiğinin altını

¹¹⁸⁵ Bâli Efendi'nin bu eserinin kendisine nispeti konusundaki şüphemizi ilgili bölümde dile getirmiştik.

¹¹⁸⁶ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler*, 401.

çizmektedir. Aynı şekilde Bâli Efendi de eserinde şeriat-tarikat dengesinin gözetilmesine ehemmiyet vermektedir.

Halvetî şeyhi olan Cemaleddin Karamânî'nin kırk hadis şerhinde de tasavvufî yorumlar çokça bulunmaktadır. O, ilk yaratılanın nûr-i Muhammedî oluşuna dair ilk rivayeti şerh ederken gaybî tasvirlerle yer vermektedir. Tasavvuf ilmiyle alakalı en bariz şerhi "İlerleyiniz. Müferridler öne geçti. 'Müferridler kimdir, Yâ Rasulallah!' denildiğinde dedi ki: Seherlerde Allah'ı zikredenler"¹¹⁸⁷ hadisini ele alırken yapar. Burada müellif amelleri zâhir, bâtın ve sır olarak ayırmakta ve tarikata yönelenlerin kısımlarından bahsetmektedir.¹¹⁸⁸ Müellifin bazı hadisleri ve şerhlerini Sadreddin Konevî'nin kırk hadisinden isim vermeden aldığı görülmektedir. Karamânî, eserinde İbnü'l-Arabî dışında Süleyman Dârânî, Cüneyd Bağdâdî, Sehl b. Abdullah Kuşeyrî, Gazzâlî gibi farklı mutasavvıfları da anmıştır.¹¹⁸⁹ Eserde, bu tasavvuf izleriyle birlikte fıkıh ilmine dair de yoğun bilgiler ve kaynaklar vardır. Yer yer kelimeler, mantık, belâgat ve ilm-i vaz'a dair de bilgilerin bulunması müellifinin hem zâhir hem de bâtın ilimlere vukufiyetini göstermektedir.

Yukarıda zikredilenler dışındaki müelliflerde ise kişinin sufi meşrep olduğuna işaret edecek kadar yer yer tasavvufî alakalı konular veya mutasavvıf büyüklerine atıflar bulunmakla birlikte eserin geneline hakim olan bir tasavvufî yorum mevzu bahis değildir. Bu dönem Celil Altuntaş'ın "Zira özellikle Suyûtî'den sonra hadis ilmi, rivâyet ve nakilden ziyade şerh ve derlemelerin farklı ilmî disiplinler içerisinde okunduğu dönemdir. Hadis tarihinin doğal süreci olan, fıkıhın ameli, kelam/felsefe/mantık ilimlerinin düşüncüyü belirlediği ve tasavvufî iç içe olan bu yeni dönemde artık hadis, diğer ilimlerin içinde mündemiç bir döneme girmiştir."¹¹⁹⁰ sözleriyle ifade ettiği duruma uygun şekilde tasavvuf ile ilgili renklerin bulunduğu ama bu renklerin çoğu zaman genele baskın olmadığı bir portre çizmektedir.

Bu duruma Derviş Ali'den şu örnek verilebilir. Müellif sesli zikir ve semayı tasvip eden, onların mekruh olmadığını ifade eden açıklamalarda bulunurken sadece mutasavvıflardan

¹¹⁸⁷ *Beyhakî, Şuabü'l-îmân, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003. 2:51; başındaki "ilerleyiniz" ifadesi olmaksızın Tirmizi, "Da'vât", 129.*

¹¹⁸⁸ *Cemâleddin İshak Karamânî, Şerhu hadîsi'l-erbaîn, 110b-112b.*

¹¹⁸⁹ Bu isimler eserde geçtiği şekliyle yazılmıştır. Süleyman Dârânî değil, Ebu Süleyman Daranî (ö. 215/830) olmalıydı.

¹¹⁹⁰ Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 40.

deliller getirmeyip medrese eğitimine uygun şekilde ulemâdan görüşler de getirir. Meselâ zikrin gizli olması gerektiği görüşünde olanların delillerini aktardıktan sonra, zikrin sesli de olabileceğine dair delilleri “es-sâdâtü’s-sûfiyye” ve “ekâbir mine’s-sûfiyye” diye isimsiz tanımladığı kişiler dışında Zemahşerî, Kadı Beydâvî, Ömer Nesefî, Nevevî, Begavî gibi isimlerden tefsir ve hadis ile ilgili yorumlarını aktararak sunar.

Nakşibendi tarikatına mensup olan ve zühd sahibi biri olarak tanımlanan Şeyhzâde’nin, Meşârik şerhinde de tasavvufî yorum izlerine pek rastlanılmaz.¹¹⁹¹ Mesela zikir halkalarının faziletinden bahsederken Şeyhzâde, buradan kastın Kur’an kıraati, hadis dinlemek ve şeriat ilmini öğrenmek olduğu hususunda tüm cemaatlerin ittifak ettiğini belirtmekte, zikrin tasavvuf ile bağlantısına hiç yer vermemektedir.¹¹⁹² Ancak yine de tasavvuf ile ilgili sayılabilecek cehrî zikrin faziletinin üstünlüğü ve nefsin mertebelerine dair yorumları bulunmaktadır.¹¹⁹³

Atûfî zâhidâne yaşantısı ve bir eserinin nüshasında yazılan “sûfî” nisbesi nedeniyle tasavvuf ve tarikat ehli bir zât olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁹⁴ Ancak eserlerinde bu durumu teyit edecek bilgilere tesadüf edilmez. Sadece Keşfü’l-Meşârik’te tasavvufla ilgili birkaç konuya temas edilmiştir. Müellif, tasavvufla ilgili olabilecek “Allah ile kul arasındaki sevgi”,¹¹⁹⁵ “Allah’a duyulan aşk”¹¹⁹⁶ ve “zikrin türleri”¹¹⁹⁷ konularına temas edip Allah ile kul arasındaki sevgiden bahsederken “ashâbı sülûk”¹¹⁹⁸ atıfta bulunmasına rağmen buralarda tasavvuf ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Şeyhzâde, Atûfî ve Derviş Ali’nin eserleri Meşârik çevresinde oluşan ve daha hacimli eserlerdi. Hacmi nedeniyle tasavvuf ve tarikat ile ilgili konulara az da olsa rastlanılmaktaydı. Bunlar kadar hacimli olmayan eserlere baktığımızda ise tasavvufî etkiyi yapılan atıflar ve kullanılan kaynaklar üzerinden daha rahat görebilmekteyiz. Mesela Muslihuddin Lârî, birkaç yerde açıklamaları sırasında “bu âriflerin yoludur,

¹¹⁹¹ Şeyhzâde’nin tasavvufla ilişkisi için bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'Alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 128–129; Şeyhzâde’nin Nakşibendi değil Bâyrâmî olduğuna dair bir yorum için bk. Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşkôprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, 42.

¹¹⁹² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 217a.

¹¹⁹³ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 122b, 213a.

¹¹⁹⁴ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, 174.

¹¹⁹⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 236b.

¹¹⁹⁶ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 245a.

¹¹⁹⁷ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 260a.

¹¹⁹⁸ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 34b.

sûfilerden nakledilen bu görüş zayıftır” gibi ifadelerle tasavvufa temas etmiştir.¹¹⁹⁹ Ayrıca Kuşeyrî, Sühreverdî, Gazzâlî, Kelâbâzî, Konevî, İbnü'l-Arabî'den alıntıları bulunmaktadır. Aynı şekilde Birgivi eserinde Bişri Hafi, Hasan Basrî, Gazzâlî gibi bazı mutasavvıflara yer vermiştir. Ancak eserin geneline bakıldığında dil-fıkıh ve kelim konularına da değinildiği ve tasavvufî bir hadis şerhi izlenimi vermediği görülmektedir. Yukarıda zikredilen eserlerde tasavvufla ilgili kaynak ve atıflar bulunmasına rağmen eserin genelinde tasavvufî bir yorum olmaması bir müellifin her ne kadar sûfî meşrep olsa da eserini o ilmin medrese geleneğine uygun ele aldığını gösterir. Bu durumda bu eserler hadis, fıkıh ve kelim gibi ilimlerin yanında yeri geldikçe tasavvufu da bir ilim kabul ederek câmî bir özellik sergilemektedirler. Bu dönem müelliflerinden Derviş Ali ilmi tasavvufu şu şekilde tanımlar: “Salih amel ile Ona ulaşmak ve hak itikat ile Ona yakınlaşmak haysiyetiyle Allah'ın zâtı ve sıfatından bahseden ve Ona irşâd eden ilâhî bir ilimdir.”¹²⁰⁰

Ahlak ile içiçeliği tasavvufun vaaz ve nasihat kitaplarında daha sık görülme beklentisini artırmaktadır. Bu dönemde yazılmış ve dilindeki suhulet ve seçtikleri hadisler nedeniyle vaaz ve nasihat kitabı olarak değerlendirebileceğimiz Lütü Paşa'nın Künûz'u ve Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh'un tüm eserlerinde de tasavvuf etkisi daha çok mutasavvıflardan yaptıkları alıntılar ve kaynak olarak kullandıkları tasavvuf eserleri üzerinden görülmektedir. Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh eserlerinde mutasavvıflardan bolca alıntı yapmaktadır. Ayrıca kaynak olarak da tasavvuf eserlerini sıkça kullanmasına rağmen yine eserlerinin genelinde tasavvufî bir yorum görülmez. Mesela Arafâtü'l-ârifin mutasavvıflardan nakiller barındırması ve rüya konusundaki anlatıları nedeniyle tasavvufî izler taşımakla birlikte şerh sırasında çoğunlukla tasavvufla doğrudan alakalı olmayan yorumlara yer verilmektedir. Yine birinci Erbâun'unda tasavvuf büyüklerinin sözlerine yer verilmekle birlikte¹²⁰¹ eser tasavvufî bir hadis şerhi sayılmaz. Aynı şekilde Riyâzu's-sâlihîn'de İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve Necmeddin Kübra'dan alıntı bulunmasına rağmen tasavvufî bir şerh özelliği yoktur. Müellifin bir başka eseri Tekmile'de ise eserin başındaki salvelede “levlâke” ifadelerinin dışında yaptığı bazı atıflar tasavvufî bir işaret sayılabilir. 2. Erbaun'da ise tasavvufla bağlantısını sadece Semerkandî'nin Tenbîh'ini

¹¹⁹⁹ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 49b, 116a, 129b, 177a.

¹²⁰⁰ Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 36a.

¹²⁰¹ Abdülmecîd b. Nasûh, *Erbaûn* (427), 98a, 113a.

kaynak olarak kullanması göstermektedir. Lütü Paşa'nın eserlerine baktığımızda Avârif ve Tenbîhü'l-gâfilîn gibi tasavvuf eserleri sıkça kaynak olarak kullanılmaktadır.

Burada tasavvufun iki yönü olduğu ve bunların bu dönemdeki görünürlüğünün farklılık arz ettiği de söylenebilir. Buna göre ilk olarak ele aldığımız üç eserde felsefî-tasavvûfî yorum tezâhür ederken diğer eserlerde bu tarz yoruma girilmeden daha ziyade ameli/sünnî tasavvufa temas edildiği görülmektedir.¹²⁰² Avârif ve Tenbîhü'l-gâfilîn'e yapılan atıflar da buna işaret etmektedir. Ancak yapılan atıfları her zaman dikkatli değerlendirmek gerekir. Mesela Gazzâlî'nin tasavvuf eseri kabul edilen İhyâ sı Osmanlı düşünce tarihinde o kadar yer etmiştir ki Ahmed Çelebi, niyet hadisini şerh ederken Gazzâlî'ye sadece niyetin dil ile de yapılması gerektiği konusunda Şâfî fikhî bağlamında temas etmiştir. Bu, bir tasavvuf eserini tasavvuf dışı bir amaçla kullanmanın güzel bir örneğidir. Buna başka bir örnek de şudur: Derviş Ali b. Muhammed eserinde Nakşîbendî'nin önemli halifelerinden Muhammed Parsa'nın (ö. 822/1420) tasavvuf ile alakalı eseri Faslu'l-hitâb'ından Hariciler ve Râfiziler hakkında alıntı yapmaktadır.¹²⁰³

Yukarıda “daha ziyade” ifadesinin altının çizilmesinin nedeni her ne kadar felsefî-tasavvûfî yoruma girilmese de İbnü'l-Arabî'ye bir şekilde temas edilmiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî-Konevî çizgisinin Osmanlı ulemâsı üzerindeki tesiri bu dönemin hadis şerhleri üzerinden de okunabilir. Cemaleddin Karamânî,¹²⁰⁴ Muslihuddin Lârî,¹²⁰⁵ İbn Kemal, Şeyhzâde, Yusuf b. Ya'kub, Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh ve Derviş Ali b. Muhammed¹²⁰⁶ eserlerinde az da olsa İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunmuşlardır. Şeyhzâde, Muslihuddin Lârî¹²⁰⁷ ve Yusuf b. Ya'kub; İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'yi

¹²⁰² Gazzâlî'nin selim kalbin nasıl elde edileceğini gösteren muâmele ilmine yoğunlaşıp selim kalbin keşfi bilgileri hakkındaki mukâşefe ilmine dair açıklamayı caiz görmediği ancak İbnü'l-Arabî'nin bunun aksine mukâşefeye yoğunlaştığı hakkındaki bir yorum için bk. Ali Çoban, “Ârife İşâret Yeter (Mi)? Osmanlı Tasavvufî Şerh Geleneği Üzerine”, *İslâm ilim ve düşünce tarihinde şerh geleneği*, ed. Mesut Kaya – Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 335.

¹²⁰³ Derviş Ali b. Muhammed, *Envâru'l-Meşârik* (Carullah, 276), 114a.

¹²⁰⁴ Eserdeki birinci hadis ilk yaratılan şeyin peygamberin nuru olduğunu söyleyen ve yaratılıştan uzunca bahseden hadistir. Bu hadisi gaybî tasvirler ile şerh eden Karamânî, hiçbir kaynak zikretmez. Sadece bir yerde İbnü'l-Arabî'nin de bir görüşüne yer vermektedir. Bk. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 6b.

¹²⁰⁵ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 50a, 65b, 76b.

¹²⁰⁶ Derviş Ali, *Envâr* (Carullah, 276), 136b.

¹²⁰⁷ Muslihuddin Lârî, *Şerhu Erbaîn* (Amcazade Hüseyin, 102), 19b; Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 30–31.

zikretmiştir. Cemaleddin İshak Karamânî, Konevî'yi açıktan zikretmese de onun kırk hadis şerhinden alıntı yapmaktadır.¹²⁰⁸

Şuna dikkat çekilmeli ki bu konuda da sadece atıflar üzerinden bir şey söylemek yeterli olmayacaktır. Bâlî Efendi, her ne kadar eserinde açıkça -belki de eserinin hacminin küçüklüğü nedeniyle- İbnü'l-Arabî'ye temas etmese de onun Füsûs'unu şerh etmiş ve eserini de vahdet-i vücûd anlayışıyla kaleme almıştır. Diğer yandan Şeyhzâde ise hakkında yapılan bir çalışmada vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmakla tavsif edilse bile¹²⁰⁹ -ki ayrıca bu bilgi onun Nakşibendi oluşuyla çelişmektedir-¹²¹⁰ Meşârik şerhinde bu bilgiyi destekleyecek bir veri bulunmamaktadır. Zira Şeyhzâde sadece rü'yetullah konusunu ele alırken herhangi bir mezhep veya isim vermeden sadece bunun gibi müteşâbihât bir konuda selefın “tevfiz” halefin ise “te'vil” yaptığını belirtip görüşleri genel olarak aktardıktan sonra doğru olanın selefın yaptığı gibi “tevfiz” olduğu söylemekte ve ardından Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) en-Nefehâtü'l-ilâhiyye ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinden rü'yetullahla ilgili aktarımda bulunmaktadır.¹²¹¹ Ancak bu nakilde vahdet-i vücûd mevzu bahis değildir. Bu durumda onun İbnü'l-Arabî'den ne kadar etkilendiği başka çalışmalarca tespit edilmelidir.

Burada ayrıca İbn Kemal'e de değinilmesi gerekir. İbn Kemal, İbnü'l-Arabî'yi şeyh ve muhakkik olarak tanımlar.¹²¹² Ancak yeri geldiğinde onu eleştirir de. “Kânellah ve lem yekün meahu şey” rivayetinin ardından “Ehlullah ulemâsının en bilgililerinin büyüklerinden biri bu sözü duyunca ‘Şimdi de öyledir’ demiştir” diyerek “Şimdi de öyledir” kısmını açıklar. İbn Kemal her ne kadar açıkça belirtmese de bu ibare İbnü'l-Arabî'nin Füsûsü'l-hikem adlı eserinin baş kısmında yer alan bir rivayettir. Zaten Allah

¹²⁰⁸ Karamânî, Konevî'nin eserindeki onuncu hadisin şerhini eserine ekleme-çıkarma yapmadan birbir almıştır. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 152b-153a. Krş. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi* trc. Abdullah Aydınlı, s.93 Yirminci hadisin şerhinde Karamânî açıklamasını yaptıktan sonra hadisin medlûlunun zâhir olduğunu tevile gerek duymadığını belirtip bir tevil örneğine yer verir. İsim vermemesine rağmen karşılaştırma yapıldığında bu kısmın Konevî'den alındığı görülmektedir. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 99b. Otuz yedinci hadiste ise önce isim vermeksizin Konevî'nin şerhine yer verir. Ardından bu şerhe dair açıklamalar yapar. Cemâleddin İshak Karamânî, *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*, 160a-162a.

¹²⁰⁹ Sümeyye Arpacı, *Şeyhzâde Mustafa Kocevi'nin Noktatü'l-Beyân Adlı Eseri: Neşir ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹²¹⁰ Şeyhzâde'nin Nakşibendî değil de Bayrâmî olduğuna dair bir yorum için bk. Arıcı – Arıkan, “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”, 42.

¹²¹¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 560b.

¹²¹² İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 129.

ile birlikte başka bir varlığın olmamasının şimdi de devam ettiği görüşü vahdet-i vücûd anlayışı ile bağlantılıdır. “Şimdi de öyledir” demenin caiz olmadığını söylemekle sûfiler ve ehl-i zâhir arasında tartışılan bir konuyu ele alan İbn Kemal, bu konuda sûfileri değil de ehl-i zâhiri desteklemektedir. Zira İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim (ö. 751/1350) bu ibarenin mana olarak uygun olmadığını vurgulamıştır.¹²¹³ İbn Kemal’in risâlesinde reddiye sırasında örnek olarak kullandığı “hakikat-i insâniyye” tabiri vahdet-i vücûd ile alakalı bir ibaredir. Tüm bunlar dikkate alındığında onun İbnü’l-Arabî’yi ve dolayısıyla vahdet-i vücûdu eleştirdiği açıktır. Ancak İbnü’l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetva dikkate alındığında bu eleştiriyi İbnü’l-Arabî’yi red olarak değil de diğer risâlelerinde başka âlimler hakkında görüldüğü üzere ilmî bir tenkit olarak değerlendirmek uygun olacaktır.¹²¹⁴

İbn Kemal hadisleri nâzarî bir yoruma tabi tutmaktadır. Mesela üçüncü kırk hadiste ilk sırada yer alan “Ameller niyetlere göredir”¹²¹⁵ hadisini şerh ederken İbn Kemal, niyet ile amellerin birbirini etkilemesini mülk alemi ile melekût alemi arasındaki bağ ile ilişkilendirmektedir.¹²¹⁶ Başka bir örnek de Fakr risalesinde fakirliği, varlığı vacibü’l-vücuba muhtaç mümkün varlık olarak açıklamasıdır. “Fakr” kelimesi aynı zamanda tasavvufta da kullanılan bir tabir olmakla birlikte bu risâlede kelimenin o yönüne temas edilmemektedir. Ayrıca Konevî’nin Tûsî ile varlık hakkında müzakereler yaptığı bilinmektedir.¹²¹⁷ İbn Kemal’in bu müzakerelere vakıf olup olmadığı bilinmemekle birlikte risâlede ona veya başka bir mutasavvıfa herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bu

¹²¹³ İbn Teymiyye, *Mecmeu’l-fetâvâ*, 2/272; İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/391.

¹²¹⁴ İbn Kemal’in İbnü’l-Arabî hakkındaki fetvasının kütüphanelerde onlarca nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri için bk. İbn Kemal, *Risâle fi hakkı’s-şeyhi’l-ekber İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, no: 2041), 331a-b vr. Şamil Öçal, İbn Kemal’in tasavvufî yönü için şu değerlendirmeleri yapar: “Kemalpaşazâde, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, tasavvufî yönü öne çıkan bir âlim olarak kabul edilemez. Çünkü pratik hayatında tasavvufî unsurların motive ettiği belirgin bir tavır içinde olduğuna dair belirgin bir işaret yoktur. Buna rağmen, bazı fetvalarında ve risâlelerinde raks, semâ, devran gibi birtakım tasavvufî ritüellere karşı çıkmış olsa da bu durum onun her yönüyle tasavvufa karşı olduğunu göstermez. Hatta Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin itikâdî açıdan durumunu ele alan fetvası, *fi Beyâni’l-vücûd* ve *Şahsi’l-insânî* gibi küçük hacimli risâleleri ya da *Nesâih* gibi siyaset ve ahlâk alanında kaleme aldığı hacimli risâleleri göz önüne alındığında, tasavvufa karşı oldukça olumlu bir tutum içinde olduğu söylenebilir...” Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye*, 222.

¹²¹⁵ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1.

¹²¹⁶ İbn Kemal, *Erbeîniyyât*, 115.

¹²¹⁷ Murat Demirkol, “İbn Sina’nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 (Nisan 2010), 83-102. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/115942>

durum İbn Kemal'in bu hadisleri şerh ederken irfânî değil de nazârî yorumu kullandığını göstermektedir.

2.19. Felsefe

Felsefenin farklı ilimlerle ortak noktalarının olması neyin felsefe ile bağlantılı kabul edileceğine karar verilmesini zorlaştırmaktadır. Mesela dil ve varlık felsefesine dair bilgiler de şerhlerde bulunabilir. Ancak burada sadece filozoflara yapılan atıflara işaret etmekle yetinilecektir. Bununla alakalı olarak karşılaştığımız iki isim Aristo ve Eflâtun'dur.

Bu dönemde İbn Kemal, Atûfi ve Lütfî Paşa'da Aristo ve Eflatun'dan alıntıya rastlanılmaktadır. İbn Kemal bu atıflarının dışında özellikle Fakr Risâlesi'nde felsefî konulara girmektedir. Ancak sadece şerhler üzerinden müelliflerin felsefe bilgisi hakkında bir şey söylemek zordur. Zira Aristo ve Eflâtun'a atıf yapmasına rağmen Atûfi'nin felsefecilerden hoşlanmadığı görülür. O, Dâvud peygamberin kendi kazandığı ile geçinmesini ele alırken mâişet için çalışmayı övüp bunun tersi olan tembelliği yediği sırada felsefecileri eleştiren cümlelere yer verir.¹²¹⁸ “Filozofların yolunu tutarak ibadetleri terk edenler” tanımlamasına yer veren müellif başka eserlerinde de filozoflardan “ehl-i keşl ve'l-hevâ/ tembellik ve heves ehli” olarak bahsetmektedir.¹²¹⁹

15.yüzyılda sultan II. Murad'ın felsefe ilimleriyle iştilal edilmesine dair yasağı Atûfi'nin bu tavrını daha anlaşılır kılmaktadır. Felsefeye dair bu eleştirilere rağmen Aristo ve Eflâtun'a yapılan atıfları Râzi geleneğine bağlamak mümkündür.

Şerhlerde İbn Sina'ya da atıflar bulunmaktadır. Ancak ona yapılan atıflar daha çok tıp ilmiyle alakalıdır.

2.20. Eleştiri -Tahkîk

Şerhin fonksiyonlarından biri de kendi düşüncelerini aktarmanın yanı sıra muhalifleri eleştirme veya cevap vermedir. Bu durum dönemin hadis şerhlerinde de kendini gösterir. Ancak burada eleştiri denildiğinde Mutezîle veya Şia gibi ayrı bir mezhebe yapılan eleştiriler düşünülmemelidir. Zira şerhlerde bu tarz eleştiriler bulunmakla birlikte azdır.

¹²¹⁸ Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 231a.

¹²¹⁹ Kara, “Osmanlıda Tefsir Haşiyesi Geleneği: Atûfi Örneği”, 54.

Bu tarz eleştirilerde en çok Şafii mezhebi muhatap alınır ancak Şafii mezhebi de çoğu zaman eleştirilmeden sadece görüş farklılığı verilip geçilir.

Bu dönemin şerhlerinde daha çok görüşleri kabul edilip, eserlerinden faydalanılan kişilere dair belli bir spesifik alanda yapılan eleştiriler bulunmaktadır. Mesela Atûfi'ye bakıldığında onun en çok eleştirdiği isim hem coğrafya hem de zaman açısından kendisine yakın olan İbn Melek'tir. Hatta ondan ihvan olarak bahseder. İbn Melek'i çokça eleştiren isimlerden biri de Derviş Ali b. Muhammed'dir. Dönem ve coğrafya açısından yakın olup eleştirilen bir başka isim de Muslihuddin Kesteli'dir. Taşköprîzâde, risalesinde onun ismini zikretmez ancak nüshanın derkenar notundan durum anlaşılmaktadır.

Dönemin eserlerinde eleştirilen isimler her zaman coğrafya ve zaman yakınlığına sahip değildirler. Ancak yine de bu kimseler çoğu yerde görüşü kabul edilip değer gören isimlerdir. Zemahşerî, Kadı Beyzâvî, Nevevî, Kirmânî, Sadruşşeria, Teftezânî, Cevherî bu dönemde eleştirilen isimlerden bazılarıdır. Bu isimlerin Osmanlı düşüncesinde önemli yerleri olduğu düşünüldüğünde burada yapılan eleştirilerin ilmin sürekliliği kabilinden yapıldığı görülmektedir.

Bu dönemde eleştirileriyle öne çıkan isim İbn Kemal'dir. O yukarıda ismi geçen pek çok kişiyi eleştirir. Hatta o bu eleştirme özelliği ile tanınır. Zira İbn Kemal, sadece hadis eserlerinde değil, fıkıh, kelam ve tefsir eserlerinde de eleştirilere sıkça yer verir. Hatta onun Sadru's-şeria'ya yaptığı eleştiriler üzerinden bazı tartışmalar çıkmış ve Kâtib Çelebi, İbn Kemal'in eserinin faydalı ve üstün yapısına rağmen terk edilmesini bu eleştirel özelliğine bağlamıştır.¹²²⁰

Osmanlı'nın takip ettiği Râzi ekolünde eleştiri önemli bir yerdedir. Dönemin eserlerinde eleştirilere sıkça rastlanmasının sebebi muhtemelen de bu etkidir. Ancak bu durum her zaman İbn Kemal, Atûfi ya da Muslihuddin Lârî'de görüldüğü gibi yoğunlukta değildir. Mesela Şeyhzâde, hacimli eserinde belki de eserinin muhtasar yapısından olsa gerek eleştirilere çok girmemektedir.¹²²¹ Eserinde yer yer görülen “dersen/cevap” kısmında ise başka görüşleri eleştirmeyip çoğu zaman deliller arasındaki ihtilafları te'lif etmektedir.¹²²² Yusuf b. Yâkub ise görüşlerine katıldığı isimleri açıkça zikretmesine

¹²²⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/109.

¹²²¹ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 45a, 380b, 621b, 633a.

¹²²² Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 35b, 48a, 48b, 49a, 53a, 53b, 59b, 80b, 88b, 112a, 115b, 134b.

rağmen eleştirilerini müphem yapar. Eleştiri kültürü ulemânın zihninde o kadar yer etmiştir ki halka yönelik terğîb ve terhîb amaçlı bir içeriği olan Riyâzu's-sâlihîn'de müellif Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh, Zemahşerî'nin Keşşâf'ını eleştirmekten kendini alamamıştır.

2.21. Hadis Şerhlerinin Te'lif Sebepleri

İslam kitap kültüründe eserlerin mukaddimelerinde bazen eseri yazma sebebi açıkça zikredilmekte ve buna sebep-i te'lif denilmektedir.¹²²³ Müellif, bazen birden fazla sebep zikredebilmektedir. Açıkça zikredilen bu sebepler dışında bazı örtük sebeplerin de varlığı öngörülebilir. Mesela Ahmed Çelebi, risalesinde te'lif sebebi olarak niyet hadisini, önemine binaen beyan edeceğini söyler. Ancak eserin içerik ve üslubundan, mevcut dönemde özellikle cemaatle namaz hakkında Şafii-Hanefi mezhep ihtilafının varlığı nedeniyle böyle bir eserin yazıldığı söylenebilir. Bu açık ve örtük sebepler nedeniyle eserlerin telif sebeplerini artırmak mümkündür. Ancak genel olarak şu sebepler zikredilebilir:

2.21.1. Kırk Hadis Ezberleme ile İlgili Rivâyet¹²²⁴

Nevevî'nin meşhur kırk hadis derlemesi Erbaûn da dahil olmak üzere pek çok kırk hadis derleme ve şerhinde ilgili rivayetlere atıf bulunmaktadır. Osmanlı'da da bu gelenek çoğunlukla devam etmiştir.¹²²⁵ 16. Yüzyılda kırk hadis şerhi yazan Cemaleddin İshak Karamânî, İbn Kemal, Lütü Paşa, Birgivî ve Abdülmecîd b. Nasuh kırk hadis şerhlerinin mukaddimelerinde bu rivayetlere yer vermekte ve eserlerini bu rivayetlerdeki müjdeye ulaşmak için yazdıklarını ifade etmektedirler. Nevevî, söz konusu rivayetleri zikrederken bunların zafiyetine işaret etmesine rağmen bu dönem müelliflerinde böyle bir tavır görülmemektedir.

¹²²³ Hadis eserlerine bakıldığında Müslim'in, İbn Mâce'nin ve Dârimî'nin eserlerinde mukaddime bulunduğu ancak bunlardan sadece Müslim'in sebep-i te'lifi zikrettiği görülmektedir. Zafer Kiraz, *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği -Sünen-i Dârimî Örneği-*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 108.

¹²²⁴ Selahattin Yıldırım, bu rivayetle ilgili gerekçeyi içerdiği müjdeye göre iki kısma ayırmaktadır. Ancak biz bu ayrıma gitmeden sadece rivayeti delil göstermeyi dikkate almaktayız. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları I* (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000), 20–22.

¹²²⁵ Bu geleneği devam ettiren bazı Osmanlı müellifleri için bk. Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları I*, 20–24.

2.21.2. Dinî Sâikler

Bu dönemde yazılan eserlerde yukarıda verilen rivayetler dışında dinî sâiklere rastlanabilmektedir. Atûfî, Keşfü'l-Meşârik'i yazma sebeplerinden birini Allah'ın affını ummak olarak belirtir. Taşköprîzâde, Letâif'i kendisine ahirette delil olsun diye yazdığını söylemektedir. Abdülmecîd b. Nasuh, Riyâzu's-sâlihîn'i insanları salih amele sevk etmek, ihvana hediye ve kurtuluş sebebi olsun diye yazmıştır. Yusuf b. Ya'kûb ise padişaha hediye amacıyla bir eser yazmaya karar verdikten sonra ilâhî bir işaret ile konuyu seçtiği ifade eder.

2.21.3. Önceki Ulemâya İttiba

İsnad kullanımının azlığından bahsedilirken Osmanlı ulemâsının önceki ulemâya duyduğu güvenden bahsedilmişti. Bu güven beraberinde onlara uyma arzusunun da getirmiştir. Öyle ki Taşköprîzâde te'lif sebebi olarak -belki de ilgili rivayetin zayıflığı nedeniyle- kırk hadise dair rivayeti zikretmemiş onun yerine ulemâ-i izâmın kırk hadis toplamadaki yolunu takip ettiğini belirtmiştir. Benzer ifadeleri Abdülmecîd b. Nasuh'da da görmekteyiz. O, kırk hadis ile ilgili rivayeti zikretmesinin yanı sıra ulemâya bu konuda ittiba etme isteğini de açıkça ifade etmektedir.

2.21.4. Soru veya Talep Üzerine

Eser telif etmenin genel sebeplerinden biri de kendisine yöneltilen bir soru veya öğrencilerden ilgili konuda eser yazmasına dair talep gelmesidir. Bunun örnekleri bu dönemde de görülmektedir. İbn Kemal Fakr Risalesi'ni kendisine gelen bir soru üzerine yazdığını belirtir. Atûfî, Cevhera'yı iman konusunun önemine binaen kendisine ulaşan bir talep nedeniyle yazdığını söyler. Birgivî ise kırk hadisini, zikrettiği başka sebepler yanında öğrencilerinin ricası üzerine kaleme aldığını belirtir.

2.21.5. Önemli Birine İthaf Etmek

Eserlerde genel olarak dönemin padişahına veya önemli bir ismine ithaf görülen bir uygulamadır. Bu konu müstakil bir başlık olarak ileride alınacaktır. Ancak bu dönemin eserlerinde ithaf ile sebep-i te'lif genellikle ayrı zikredilmiştir. Yani müellif eseri yazma sebebini zikredip ayrıca bu eseri birine hediye etmiştir. Ancak eserini birine hediye etmek için yazanlar da olmuştur. Muslihuddin Lârî, dönemin vezirine; Yusuf b. Ya'kub da

dönemin padişahına ithaf etmek için eserini yazdığını belirtmektedir. Muslihuddin Lârî'nin İran ve Suriye bölgesinden İstanbul'a gelmesi patronaj (himâye) amaçlı bu eseri yazdığını düşündürebilir. Ancak Yusuf b. Ya'kub, III. Murad kendisini Medine'ye şeyhü'l-harem olarak görevlendirdikten sonra buna karşılık bir hediye olarak eserini yazmıştır.

2.21.6. Diğer Sebepler

Ahmed Çelebi ve Muslihuddin Lârî'de görüldüğü üzere şerh edilen kitabın önemi; Seydî Çelebi'in eseri ve Atufî'nin Enzâr'ında müşâhede edildiği üzere hadis ilmine teşvik bu dönemde görülen diğer sebeplerdir. Ayrıca Muslihuddin Lârî'nin dışarıdan gelen bir âlim olarak kendini ispatlama amacı taşıdığı da söylenebilir. Zira şerh ettiği Nevevî'nin eserini övdükten sonra kendi eserini de aynı şekilde övmektedir.

Eser yazımının önemli bir sâiki de medrese kurumudur. Medrese bünyesinde olmak gerek öğrenciye gerek hocaya bir eser yazımını gerekli kılar.¹²²⁶ Bununla ilgili teamüle şimdilik tam vakıf değiliz. Ancak dönemdeki bazı eserlerin ifadelerinden öğrencilerin muhatap alındığı anlaşılmaktadır. Mesela Muhammed Şah, sebep-i telif zikretmez ancak mukaddimede öğrencilere hitap etmesi onun öğrenciler için bu eseri yazdığını düşündürmektedir.

Metni okumak veya okutmak da şerh yazımını tetikleyen unsurlardandır. Seydî Çelebi, Buhârî ve şerhini okuttuğu sırada eserini yazmıştır. Şeyhzâde herhangi bir sebep zikretmez ancak onun da müderrislik yaptığı bilinmektedir. Meşârik'e yazdığı şerhin ilgili eseri okuturken kaleme aldığı düşünülebilir. Derviş Ali de Meşârik'e yazdığı hâşiyeyi ilgili eseri ve şerhlerini okuma sırasında aldığı notlardan derlediğini ifade eder. Atufî'nin medrese hocalığından ziyade camilerde dersler verdiği bilinmektedir. Eserini belli bir kitap üzerine ve revize ederek oluşturması onun bu eseri okutup, bu okumalar sırasında düzenlemeler yaptığını göstermektedir.

Buraya kadar eserin bütünü dikkate alınarak bazı sâiklerden bahsedildi. Ancak burada şerh edilen hadislerin seçimine de işaret etmek gerekir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî eserinin mukaddimesinde ve ilk üç hadisin şerhinde Hz. Peygamber'in üstünlüğünden bahsetmiştir. Bu durum o dönemde gerçekleşen Molla Kâbız olayını akla

¹²²⁶ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 28.

getirmektedir. Yine Karamânî, eserine besmeleyi güzel yazana müjde veren bir hadisi de almıştır. Onun bu rivayeti eserine almasında hattatlığının bir etkisi bulunabilir.

Seçtiği rivayetler açısından dikkati en çok çeken isim İbn Kemal'dir. O kırk hadislerini genellikle kısa ve seci'li rivayetlerden oluşturmuştur. Ancak bu rivayetlerin açıklamalarının ince ayrıntılar ihtiva ederek kısaca yapılması sanki daha üst düzeyde bir öğrenci kitlesine "hadis problemleri dersi" amacıyla yazılmış gibidir. Ne var ki İbn Kemal'in bu eserleri Ramazan ayında ve şeyhülislâm iken yazması ve şeyhülislâm iken ders verip vermediği tarafımızca bilinmediği için net bir şey söylemek şimdilik mümkün değildir.¹²²⁷ Diğer yandan da şeyhülislâmlığın en yüksek ilmiye makamı olduğu düşünüldüğünde İbn Kemal'in resmî bir ders görevi olmasa da makamına uygun olarak böyle ayrıntıya girmesi de mümkündür.

2.22. Eserlerin Etki Gücü

Osmanlı hakkında yapılan çalışmalar henüz yeterli olmadığı için 16. Yüzyılda yazılan eserlerin sonrasına nasıl etki ettiği hakkında şimdilik net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak bazı çalışmalarda kontrol edildiği kadarıyla bu dönemde yazılan hadis şerhlerinin sonraki dönemde pek kullanılmadığı görülür. Mesela Kemahlı, Muvatta şerhinde Meşârik şerhlerinden İbn Melek'e atıfta bulunmakla birlikte Atûfi veya Şeyhzâde'ye atıfta bulunmaz. Halbuki eserde Şeyhzâde'nin tefsir eserine atıf mevcuttur.¹²²⁸ Yusuf Efendizâde de Buhârî ve Müslim şerhlerinde bu dönemin şârihlerini zikretmez. Elbette her ne kadar açıkça isimlerini zikretmeseler de kullanmış olma ihtimalleri mevcuttur. Ancak bu ayrıntılı çalışmalarla netleşecektir.

İslam dünyasındaki ilmi faaliyetlere bakıldığında medrese gibi kurumsal yapıların eser oluşumunda etkili olduğu görülmektedir.¹²²⁹ Bu durum Osmanlı'da da böyledir. Medreselerde okutulan Mesabîh ve Meşârik eserlerinin bu dönemde yazılan hadis eserlerinde temel kaynak olarak kullanılması bu şekilde yorumlanabilir. Ancak bu çalışmada ele alınan eserlerin medrese eğitiminde kullanılıp kullanılmadığı şimdilik net

¹²²⁷ Bayezid medresesi vakfında müderrisin şeyhülislâm olma şartı bulunmaktaydı. Ancak şeyhülislâmlar işlerinin çokluğu nedeniyle vekil tayin ediyorlardı. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 209-210. Fakat diğer medreselerde böyle bir şart bulunmamaktadır.

¹²²⁸ Abdullah al-Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Mühayyâ Adlı Muvatta' Şerhi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 210.

¹²²⁹ Osmanlı öncesinden iki örnek için bk. Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 53.

değildir. Medrese müfredatlarına dair kısıtlı bilgiler arasında bu eserler yer almaz. Bu konu nüshalar üzerinde yer alan kayıtlar hakkında yapılacak çalışmalarla vuzuha kavuşacaktır. Bu medrese müfredatlarında İbn Melek'in yer alıp Şeyhzâde ve Atûfi'nin - bilebildiğimiz kadarıyla- yer almaması bu ikisinin, İbn Melek'in otoritesini geçemediğini göstermektedir. Ancak geçememiş olması pekiştirmediği anlamına da gelmemelidir.

Bu eserlerin camilerde okutulması da mümkündür. Zira Osmanlı öncesinde de ahlak içerikli hadis eserleri veya temel kaynaklar camilerde okutulmuştur. Atûfi'nin camilerde ders okuttuğu bilinmektedir. Onun Meşârik üzerinde bu kadar durması, bu eseri camilerde okutma ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu durum onun eserinin halkı etkilemesinin yanında kitlelere yayılmasını da sağlamış olabilir. Bu dönemde yazılan eserlerin tekkelerde de etkili olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bu da ayrıntılı çalışmalarla netliğe kavuşacaktır. Küntü kenzen rivayetiyle alakalı eseri bulunan İsmail Hakkı Bursevî, bu eserinde İbn Kemal'e değinmesine rağmen aynı konuda eser yazan Bâlî Efendi'yi anmaz. Elbette bu durum Bâlî Efendi'nin eserinin tekke çevrelerindeki etkisine tek başına delil sayılmaz.

Eserlerin etki gücünde merkez-çevre faktörünü de dikkate almak gerekir. Selim Demirci'nin de belirttiği gibi çevrede yapılan çalışmalar merkezde çok fazla önemsenmemiş hatta çoğunlukla fark edilmemiştir. Bazen de haberdar olunup beklenti-hedef farklılığından olsa gerek yapılanların "hadis" ilmi açısından yeterli görülmemesi durumu da söz konusu olmuştur.¹²³⁰

Osmanlı 16. Yüzyıl hadis şârihlerinden en etkili olan isim görülebildiği kadarıyla İbn Kemal'dir. Onun kırk hadisine atıflar daha aynı dönemden Derviş Ali b. Muhammed'de bile görülmektedir. Ayrıca bir sonraki yüzyılda gündemi etkileyecek Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasında kabir ziyaretinin de gündemde olması İbn Kemal'in ilgili yorumlarının bir etkisi olarak değerlendirilebilir. İbn Kemal ayrıca çevre bölgesinde yer alsa da merkez uleması tarafından da eserleri önemsenmiştir. Ancak onun hadis şerhlerinin merkez ulemasına etkisi olup olmadığı ayrıca çalışılmalıdır.

Bu dönem eserlerinin sonraki dönemlere etkisine Kadızâdeli-Sivâsî tartışmaları çerçevesinden de bakılabilir. Zira yukarıda bahsedilen kabir ziyareti dışında bid'at, Regaib kandili, satranç, ebeveyni resul ve daha pek çok tartışma şerhlerde konu edilmiştir.

¹²³⁰ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, viii.

Bu başlıkların 17. Yüzyıldaki tartışmanın ana konuları olduğu düşünüldüğünde bu eserlerin döneme bir etkisinin olması kaçınılmazdır.

Şerhlerdeki bilgilerden hadis okumaları sırasında şerhlerden faydalandığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar müfredatta bu şerhlerin adları geçmese de ulemânın hadisleri okurken belli şerhlerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Peki bu şerhleri ne belirliyor? Kütüphanelerde olması mı yoksa ilmî bir gelenek mi? İbn Hacer'in kütüphanelerde bulunmasına rağmen şerhlere yansımaması ikincisini desteklemektedir.

2.23. Kitap İsimlerinin Söyledikleri

İslam ilim geleneğinde kitap isimleri önemli bir yer tutar. Müelliflerin çoğu zaman anlamı gözeterek ve lafzî uyuma dikkat ederek eserlerine isim verdikleri görülür. Hadis şerhleri arasında da isimleri dikkat çekici pek çok esere rastlanılmaktadır. Mesela Buhârî şerhlerinden Fethü'l-bârî, Umdetü'l-kârî ve İrşâdü's-sârî isimlerine bakıldığında bunların gelişigüzel isimler olmadığı aksine hem anlam ifade ettiği hem de “Buhârî” kelimesi ile uyumlu oldukları görülür.¹²³¹ Ancak isimlendirmeye verilen bu önem zorunluluk olarak algılanmamış ve pek çok müellif eserine bir isim koymamıştır.¹²³²

Bu dönemin hadis şerhlerine bakıldığında da her iki durumun örneklerine rastlanılmaktadır. Ancak çoğunluğu -15 müelliften dokuzu- eserlerine isim vermemiştir. İsim verilmeyen eserler arasında küçük hacimli risaleler bulunduğu gibi geniş kapsamlı eserler de bulunmaktadır. Mesela Seydî Çelebi'nin, Cemaleddin Karamânî'nin, Molla Dabbe Çelebi'nin, Şeyhzâde'nin ve Muslihuddin Lârî'nin eserleri yüz varaktan fazla olmasına rağmen müellif tarafından isimlendirilmemiştir. Hatta Şeyhzâde'nin eseri altı yüz varaktan fazladır. Gerek aynı dönemdeki gerekse önceki dönemdeki Meşârik şârihleri eserlerine Mebârik, Hadâik, Keşf gibi isimler verirken Şeyhzâde'nin hiçbir isim tercihinde bulunmaması dikkat çekicidir. Burada belki geleneğe bağlı bir tercih veya tevazudan bahsedilebilir. Zira müellifin diğer eserlerine bakıldığında oralarda da şerh, hâşiye, tefsir gibi genel isimlendirmeler kullandığı görülmektedir. Ancak Şeyhzâde ve Muslihuddin Lârî gibi müelliflerin başka eserlerinde de isimlendirme yapmadıkları görülürken bazılarının başka eserlerine isim verdikleri görülür. Bunları dikkate aldığımız

¹²³¹ Daha fazla örnek için bk. Sami Arslan, “İslam Kitap Kültüründe 'Şerhi Meşrûha Bağlamak': Kitap İsimlerinde Seci”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 139–140.

¹²³² Arslan, “Kitap İsimlerinde Seci”, 126.

vakit isim vermemenin neye göre olduğu hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün değildir. Bu tür eserler katalog kayıtlarında veya zahriyelerinde, yapısından ve içeriğinden haber veren genel (risâle fî, erbâun, şerh gibi) başlıklandırmalar ile anılmıştır. Eserlerine isim veren ve bunu mukaddimesinde açıkça belirten altı müellife baktığımızda onların bu konudaki geleneğe uyup bazı eserlerine seci'li isimler verdikleri görülmektedir. Cevheratü'l-**cinâniyye** fî'l-mesâili'l-**îmâniyye**; Risâletü'l-**garrâ** fî halli hadîseyi'l-**ibtidâ**; Risâletü'l-**künûz** fî letâifi'r-**rumûz**; Tenbîhü'l-**gabî** fî ru'yeti'n-**nebî** gibi. Bu eserler başka bir eserin şerhi olmadıklarından dolayı yatay seci'lidirler.¹²³³ Her verilen isimde seci' de bulunmamaktadır. Mesela Atufî'nin hacimli eseri Keşfü'l-Meşârik'te seci' yoktur. Bununla birlikte isimlendirmede Meşârik'i açmak, gizliliklerini beyan etmek gibi bir iddia bulunmaktadır. Bir başka müellif Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh da cennetin özelliklerini derlediği eserine “sâlihlerin bahçeleri” anlamında Riyâzu's-sâlihîn adını vermiştir.

2.24. İthaf

Osmanlı ulemâsının eserlerini bir padişaha ya da önemli konumdaki bir kimseye sunmaları sık karşılaşılan bir durumdur.¹²³⁴ Patronaj/hâmilik kapsamında değerlendirilen bu durum siyasi otorite ile ilim ve sanat çevreleri arasındaki bağlantıyı sıkı tutması açısından önemli görülmektedir. Siyasi otorite bazen eser talebinde bulunarak yönlendirme görevi üstlenmiş¹²³⁵ bazen de kendilerine sunulan eserleri farklı şekillerde ödüllendirmiştir. Siyasi otoritenin eserle ilişkisi yani eser yazımını emretmesi ya da kendisine sunulan bir eseri ne ile ödüllendirdiği arşiv kayıtları taranarak yapılacak başka bir araştırmanın konusudur. Burada sadece yazma eserlerde yer alan ifadeler üzerinden ulemânın tavrından bahsedilecektir. Bu dönemdeki eserlerin mukaddimeleri dikkate alındığında 16. yüzyıl hadis şerhleri arasında siyasi bir otoritenin talebi üzerine yazılmış

¹²³³ Sami Arslan, ilgili makalesinde müstakil eserlerdeki seci'ye yatay seci', başka bir eserin şerhi-haşiyesi olup o eserin ismiyle yapılan seci'ye de dikey seci' demektedir. Arslan, “Kitap İsimlerinde Seci'”, 134.

¹²³⁴ Bu uygulama sadece Osmanlı'ya has değildi. Başka toplumlardaki benzer uygulama için bk. Işınso 16-28. Hadis şerhlerine dair durum için bk. Macit Karagözoğlu, 43-46.

¹²³⁵ Cumhuriyetin ilk yıllarında *et-Tecrîdü's-sarih* tercüme ve şerhinin Ahmed Naîm'e verilmesi bu uygulamanın yakın tarihli bir örneğidir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türk Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 202–205.

bir eser tespit edilememiştir. Buna göre dönemdeki eserler yazıldıktan sonra siyasi otoriteye sunulmuştur.

Burada ele alınan 15 müelliften altı tanesi, eserini bir siyasi otoriteye ithaf etmiştir. Eserini birine ithaf etmeyen isimler arasında yer alan Birgivî'nin siyasi otoriteye mesafe koyduğu bilinmektedir. Ancak eserlerini ithaf etmeyen bir başka müellif İbn Kemal, siyasi otorite ile içli dışlıdır ve kırk hadislerini şeyhülislâm iken yazmıştır. İbn Kemal'in eserlerini küçük hacimli olduğu için padişaha sunmadığı varsayılırsa da Şeyhzâde'nin geniş hacimli şerhini birine ithaf etmemesi dikkat çekmektedir. Sebep olarak bu isimlerin siyasi otoriteden bir talepleri olmadığı için eserlerini ithaf etmediği akla gelebilir. Yine de ithaf geleneğine dair bir şey söylemek için daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu dönemde kendisine en çok ithaf yapılan kişi II. Bayezid'dir. Bu durum, onun ulemâyı eser yazma konusundaki teşviğinden kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim Seydî Çelebi de normalde hadis ve tefsir ilmine pek önem verilmediğini ancak II. Bayezid'in gayretleriyle bu durumun değiştiğini ifade eder.¹²³⁶ Ahmed Çelebi, Seydî Çelebi ve Atûfî eserlerini II. Bayezid'e ithaf eden isimlerdir. Atûfî, Cevhera ve Hâşiye'sini II. Bayezid'e sunmuştur. Keşfü'l-Meşârik ve Enzâr'ını ise önce II. Bayezid'e ithaf etmiş, ardından tekrar revize ederek Kanûnî Sultan Süleyman'a da sunmuştur. Atûfî'ye benzer şekilde ithafiyeye kısmının değiştirilip başka kişilere sunulmasının tarihte farklı örnekleri mevcuttur.¹²³⁷ Bu müelliflerin eser yazım tarihi tam olarak bilinmediğinden ithaf sebepleri hakkında fikir yürütmek zordur. Yine de bunun himaye sistemine uygun bir şekilde bir görev talebi vs. için yapıldığı düşünülebilir. Mesela Atûfî'nin bu hediyesi sonrasında saray kütüphaneciliğine getirilmiş olması muhtemeldir.

Eserler her zaman bir talep murad etmek için yazılmamıştır. Bazen de kendisine gösterilen bir lütfun karşılığı olarak ismine uygun şekilde (tuhfe/hediye) hediye amaçlı da yazılmıştır. Mesela Yusuf b. Yakup, III. Murad kendisini şeyhü'l-harem olarak görevlendirdiği için hediye olarak eserini kaleme aldığını belirtir.

Padişah dışında dönemin önemli devlet adamlarına eser sunulmasına da bu dönemden örnek verebiliriz. Muslihuddin Lârî, Vezir Ali Paşa'ya; Derviş Ali b. Muhammed de Hoca

¹²³⁶ Seydî Çelebi, *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*. 1b-2a.

¹²³⁷ Recep Arpa, "Ulemâ ve Himâye İlişkisi Bağlamında Osmanlı'da Kitap İthâf Geleneği: Osmanlı Padişahları ve Devlet Adamlarına İthâf Edilen Tefsirler", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. Harun Abacı vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 194-195.

Sâdeddîn'e eserlerini sunmuşlardır. Derviş Ali b. Muhammed hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Ancak Muslihuddin Lârî'nin Acem ve Suriye bölgesinden Anadolu'ya geldiği düşünüldüğünde patronaj talebi için eser sunması makuldür.

2.25. Revizyon-Yeniden Üretim

Burada incelenen eserlerin bazılarında eserin yazılıp bir daha dokunulmamak üzere kenara konulduğu değil, aksine farklı şekillerde tekrar değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum muhtelif tarzlarda tezahür etmektedir. Bu tezahürlerden biri burada ele alınan daha geniş bir şerhin bir kısmının ayrıca müstakil olarak da ele alınmasıdır. Mesela İbn Kemal'in ikinci kırk hadisinde yer alan kabir ziyareti hakkındaki hadis şerhinin pek çok müstakil yazması bulunmaktadır. İlgili kısmın önemine binaen yapılan bu uygulama genel bir uygulamadır ve bunu müellifin yanı sıra okuyucuların yapması da muhtemeldir. Yine İbn Kemal üçüncü kırk hadisinde genişçe ele aldığı hüsün-kubuh meselesini ayrıca Risâle fi beyâni'l-hikme li adem-i nisbeti's-şerr ilallâhi Teâlâ adındaki müstakil başka bir eserinde de ele almıştır. Her iki risâle karşılaştırıldığında konuların hemen hemen aynı ifadelerle anlatıldığı görülmekte sadece son iki paragrafta farklılaşmaktadır. Bir başka örnek de Atûfi'nin Enzâr'ında görülmektedir. O bu eserinin hâtimesinde yer alan rüyalarla ilgili kısmı müstakil olarak Mir'âtü'r-rüya adıyla da ele alıp dönemin padişahına sunmuştur. Bu durumun nedenleri hakkında eserlerin hangisinin önce veya sonra yazıldığına tespitiyle daha doğru bir neticeye varmak mümkün olmakla birlikte müellifin, aynı konuyu önemine binaen yeniden ele aldığı söylenebilir. Zira günümüzde de mesela yazılan kitapların önemli görülen kısımları revize edilip makale formatında yayınlanmaktadır.

Diğer bir tezahür ise daha geniş başka bir eserdeki bir şerhin müstakil olarak ele alınmasıdır. Mesela Sofyalı Bâli Efendi'nin Küntü Kenzen hadisinin şerhi, onun Tahkîkâtü Bâli Efendi diye anılan tefsirinde de bulunmaktadır. İlgili kısmın başına sadece kısa bir hamdele-salvele eklenmiştir. Lütü Paşa'nın Risâle-i Firaki Dâlle'si müellifin Hayât-ı Ebedî'sinden birebir alınmış, sadece başına bir mukaddime eklenmiştir.

Çalıştığımız kişiler arasında yeniden üretim konusunda en dikkat çeken isim Atûfi'dir. Onun en meşhur ve hacimli eseri Keşfü'l-Meşârik'tir. Müellif bu eseri yazım sürecinde aynı eser etrafında farklı çalışmalar ortaya koymuştur. Meselâ Meşârik'in ilk şerhini el-Cevheratü'l-cinâniyye'de müstakil olarak da ele almıştır. Tezin ilgili kısmında işaret

edilen farklar dışında cümlelerin çoğu birebir aynıdır. Aynı şekilde bu esere yazdığı hâşiyede de benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır.

Bu başlık altında değinilmesi gereken başka bir isim de Taşköprîzâde Ahmed Efendi'dir. O, ibtidâ hakkındaki eserini babasının notlarıyla oluşturmuştur. Tüm bunlar dönemin yazma kültürü hakkında fikir verebilecek güzel örneklerdir.

Şerhteki Bir Konuyu Müstakil Olarak Ele Almak	Başka Bir Eserdeki Şerhin Müstakil Olarak Ele Alınması	Bir Eser Çerçevesinde Farklı Eserler	Aile Notları
<ul style="list-style-type: none">• İbn Kemal, kabir ziyareti (2. kırk hadis)• İbn Kemal, hüsün-kubuh (3. kırk hadis)• Atûfî, <i>Enzâ'</i>ın hâtimesi <i>Miratü'r-rüya</i>	<ul style="list-style-type: none">• Bâli Efendi, <i>Tahkîkât</i> adlı tefsirinden Küntü Kenzen'i başına hamdele-salve eklemiştir.• Lütî Paşa, <i>Hayât-ı Ebedî</i>'sinden aldığı kısmın başına mukaddime ekleyerek <i>Risâle-i Firaki Dâlle</i>'yi yazıyor.	<ul style="list-style-type: none">• Atûfî, tüm eserleri <i>Meşârik</i> çerçevesinde	<ul style="list-style-type: none">• Taşköprîzâde Ahmed Efendi, <i>Risâletü'l-garrâ</i> adlı ibtidâ risalesi

Tablo 2: Revizyon Türleri

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

2.26. Farklı İlimler Açısından Dönemin Hadis Şerhleri

Hadis şerhlerini belli bir alana hasretmenin çeşitli zorlukları vardır. Mesela bir eseri ya seçtiği hadisler nedeniyle belli bir alanla bağdaştırabiliriz ya da şerh sırasında ağırlıklı olarak verdiği bilgilerle. Buna göre “Küntü kenzen” rivayetini şerh eden bir eserin tasavvufî olması veya “namaz” ile alakalı olan rivayetleri şerh eden bir eserin de fikhî bir şerh olması beklenir. Ancak durum her zaman böyle değildir. Mesela “fakr” kavramı normalde tasavvufî bir terim iken İbn Kemal “Fakirlik övüncümdür” rivayetindeki bu kavramı kelimelerdeki “mümkün varlık” olarak açıklamıştır. Böylece tasavvufî bir şerh olması beklenebilecek bir eser kelâmî açıdan yazılmıştır. Diğer bir zorluk ise bir hadis altındaki değerlendirmelerin her zaman o hadisin içeriği ile doğrudan alakası olmayabilirliğidir. Mesela kelimelerle ilgili meselelere çoğu zaman iman veya ruyetullah konulu hadislerin şerhinde rastlanmaktadır. Ama bazen hiç beklenilmeyen bir konu ile alakalı da istidrad kabilinden farklı bilgiler verilmektedir. Mesela Derviş Ali b. Muhammed Cuma namazı ile ilgili bir rivayette geçen tavuk anlamındaki “decâce” kelimesi hakkında yaptığı açıklamalardan sonra İmam Saffar'ın Usulü't-tevhîd'inden

tavuk ve horozların kurban vakitlerinde -kurban amacı taşımasa da- boğazlanmasının mekruh olduğunu çünkü Mecusilere benzeyeceğini aktarmaktadır.

Bu dönemdeki şerhler, zengin içerikli/sentezci yapıları nedeniyle farklı bahisler bulundurduğundan farklı ilimler için kaynaklık teşkil ederler. Bunda hem ilimlerin ortak kullanımları ve birbirinin içine geçmesi hem de ulemânın farklı ilimlerdeki uzmanlığı nedeniyle farklı vecihlerle konuyu ele alma kapasitesi etkilidir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî eserinde tasavvuf, kelam ve fıkıh ilimlerine dair bilgileri harmanlamıştır. Yeri geldiğinde tasavvuf ve kelam, yeri geldiğinde fıkıh açısından yeri geldiğinde de hepsine değinerek yapılan şerhler bu bütüncül yönü ile Osmanlı düşüncesinin güzel bir örneğidir. Bu içiçelik eserler hakkında farklı yorumların yapılabilirliğini de artırmaktadır.

2.27. Kaynak Bilgisi

Osmanlı hadis şerhlerinde zikredilen eserlere bakıldığında ulemânın zengin birikimi, eserlerinde kullandıkları kaynak çeşitliliğinde de görülmektedir. Hadis kitap ve şerhlerinin yanı sıra fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe ve tıp gibi farklı alanlarda pek çok kaynak bu eserlerde kullanılmıştır. Ancak eserlerden hareketle Osmanlı ulemâsının kaynak bilgisini tam tespit etmek mümkün değildir. Zira müellifin hangi eseri bizzat gördüğü hangi eseri başka eserler aracılığıyla iktibas ettiği net değildir. Bunun için ayrıca kütüphaneler ve eser nüshaları üzerinde çalışılmalıdır. Bunun dışında bazen müellifler ismini hiç zikretmedikleri eserlerden de alıntı yapabilmektedir. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî, eserinde Sadreddin Konevî'yi zikretmez. Ancak ondan birebir alıntı yapmıştır. Bu durumlar eserlerin kaynaklarını tespitini zorlaştırmakla birlikte şunlar söylenebilir:

2.27.1. Buhârî ve Meşârik Otoritesi

Osmanlı'da temel hadis kitabı, klasik İslam düşüncesinde olduğu gibi Buhârî'dir. Mesela Yusuf b. Yâkub Hz. Peygamber'i görmekle ilgili rivayetleri "Kur'an'dan sonra esdaku'l-kelam olan Buhârî'den" araştırdığını belirtir.¹²³⁸ Buhârî'ye verilen önem ona yapılan atıfların yanı sıra onu merkeze alarak yazılan eserlerle de görülmektedir. Seydî Çelebi, saltanat hakkında hadisleri Buhârî'den bâblarıyla birlikte derlemiştir. Başka bir müellif

¹²³⁸ Ancak Yusuf b. Yâkub hadisin kaynağını verirken sadece Buhârî ile yetinmez, Müslim ve Ebû Dâvud'u da kaynak olarak zikreder.

Muhammed Şah da Buhârî'nin sülâsî rivayetlerini derleyip şerh etmiştir. Buhârî'nin baş kısmına İbn Kemal hâşiye yazarken Taşköprîzâde kısa bir talika yazmıştır. Bunlardan başka Molla Lütî'nin de -henüz ulaşamadığımız- Buhârî'ye bir ta'likası olduğu bilinmektedir. Tüm bunları dikkate aldığımız vakit, her ne kadar bu dönemde müstakil olarak Buhârî'yi baştan sona şerh eden bir çalışma bulunmasa da Buhârî'nin özel bir yerinin olduğu ortaya çıkar. Zira Buhârî bu dönemde -Meşârik'i bir kenarda tutarsak- Müslim veya Muvatta gibi farklı hadis eserleri arasında üzerine çalışılmış yegâne eserdir. Osmanlı'da Buhârî'ye atıfların daha çok Mesâbîh ve Meşârik üzerinden yapıldığına birazdan daha ayrıntılı değinilecektir. Ancak Osmanlı kütüphanelerinde bulunan çok sayıda Buhârî nüshasından¹²³⁹ ve Taşköprîzâde gibi isimlerin Buhârî'yi okuyup okuttuğuna dair net bilgilerden de anlaşılacağı üzere ulemâ Buhârî'ye sadece Meşârik ve Mesâbîh gibi eserlerin vasıtasıyla değil doğrudan da ulaşmıştır.

Buhârî'yle birlikte en çok zikredilen hadis kaynağı Müslim'dir. Müslim'in İslam düşüncesinde Buhârî ile birlikte tuttuğu yerin bir yansıması olarak Mesâbîh ve Meşârik'in bu iki eserden derlenmiş olması bu durumu tetiklemiştir. Her ne kadar Müslim özelinde Buhârî'ninkine benzer müstakil çalışmalar yapılmamış olsa da Müslim'e daha fazla atıf yapan eserler bulunmaktadır. Mesela Cemaleddin İshak Karamânî sayısal olarak Müslim'e daha fazla atıfta bulunur. Karamânî'nin kaynakları belli olmadığından Müslim'e doğrudan mı yoksa dolaylı mı atıf yaptığı şimdilik net değildir. Mesela Abdülmecîd b. Şeyh Nasuh hem Sâfâu's-sâlihîn hem de Sürûru'n-nâzirîn'de Müslim'e daha fazla atıf yapmıştır. Hatta bu iki eserin başlığının devamında bulunan “fî ehâdîsi seyyidi'l-mürselîn min Sahîhâyi'l-Müslim ve'l-Buhârî” ibaresinde Müslim'i öncelemesinden hareketle onun bu tercihinin bilinçli olduğu anlaşılabilir. Ancak o, iki eserinin başında da Meşârik aracılığıyla Müslim ve Buhârî'den atıf yaptığını açıkça belirtir. Osmanlı ulemâsının Müslim'i doğrudan okuyup okumadığına dair şimdilik net bir veri bulunmamaktadır. Ancak dönemin kütüphanelerinde Müslim nüshalarının bulunması ulaşabilirliğini mümkün kılmakta ve doğrudan kullanım ihtimalini artırmaktadır.¹²⁴⁰

¹²³⁹ Atûfi, kitap haznedarı olarak hazırladığı fihristte hadis ilmi ile alakalı bölümde ilk sırada Buhârî nüshalarını zikreder. Buradan anlaşıldığına göre sadece saray kütüphanesinde onlarca Buhârî nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Edirne ve Süleymaniye dârülhadislerinin vakfiyesinde de birden fazla Buhârî nüshası zikredilmiştir.

¹²⁴⁰ Edirne ve Süleymaniye dârülhadislerinde Müslim nüshaları şerhleriyle birlikte bulunmaktadır.

İslam ilim geleneğinde Buhârî ve Müslim'in eserleri otoriteleşince artık bu ikisinden derlenen ve isnad barındırmayan eserler ortaya çıkmıştı. Mesâbîhu's-sünne ve Meşâriku'l-envâr bu tür eserlerdir ve çevre olarak adlandırılan bölgede olduğu gibi Osmanlı'da da temel hadis kaynakları olmuştur. Her ne kadar Kâtip Çelebi, İbn Kemal'e ait bir Mesâbîh şerhinden bahsetse de bu dönemde Mesâbîh özelinde bir çalışma tespit edemedik.¹²⁴¹ Hakkında özel bir çalışma bulunmasa da Mesâbîh'in ve çevresinde oluşan literatürün kaynak olarak kullanımından anlaşılmaktadır ki bu dönemde Mesâbîh'in otoritesi devam etmektedir. Mesela Ahmed Çelebi, şerh ettiği niyet hadisinin önemini belirtirken onun Buhârî'deki ilk rivayet olduğunu ifade etmekle yetinmemiş Mesâbîh'i de Buhârî ile birlikte zikretmiştir. Sadece Mesâbîh değil onun etrafında gelişen literatür de Osmanlı ulemâsı tarafından kullanılmıştır. Şihâbeddin et-Tûribîştî'ye ait el-Müyesser fî şerhi Mesâbîhi's-sünne, Kadı Beydâvî'nin Tuhfetü'l-ebrâr'ı, Zeynü'l-Arab'ın Şerhu'l-Mesâbîh'i bu dönemde ismi geçen eserlerdir. Bunların kütüphanelerde nüshalarının bulunması doğrudan kullanılma ihtimallerini güçlendirmektedir.

Osmanlı'da bu dönemde üzerinde en fazla durulan eser Meşâriku'l-envâr'dır. Eser içinde ona yapılan atıfların yanı sıra dönemin en hacimli şerhleri Meşârik üzerine yapılmıştır. Atûfî'nin ve Şeyhzâde'nin eserleri Meşârik'i baştan sona şerh eder. Derviş Ali b. Muhammed'in Envâr'ı ise her ne kadar tamamını kapsamasa da Meşârik üzerine yapılmış hacimli bir hâşiyedir. Ayrıca Abdülmecîd b. Nasuh'un Safâu's-sâlihîn'i ve Sürûru'n-nâzirîn'i Meşârik'ten derlenmiştir. Meşârik'in otoritesi bir sonraki başlıkta da işleneceği üzere İbn Melek ve Bâbertî'nin şerhleriyle pekişmiş ve onların aracılığıyla da Meşârik gündemde olmuştur. Çoğu zaman Buhârî ve Müslim, Meşârik üzerinden kullanılmıştır. Yani ulemâ çoğu zaman Buhârî ve Müslim'i doğrudan kullanmayıp Meşârik üzerinden Buhârî ve Müslim'e atıfta bulunmuştur. Bunu Abdülmecîd b. Nasuh mezkûr eserlerinin mukaddimelerinde açıkça ifade eder.

¹²⁴¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1699.

Bunlar dışında Tirmizî, İbn Mâce,¹²⁴² Ebû Dâvud,¹²⁴³ Nesâî,¹²⁴⁴ İmam Malik'in Muvatta'ı, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i,¹²⁴⁵ İbn Ebî Şeybe'nin Müsned'i, Dârimî, Dârekutnî, Taberânî, Beyhakî ve Delâilü'n-nübüvve'si, Begavî'nin Şerhu's-sünne'si ve Mesâbihu's-sünne'si, Hakîm Tirmizî'nin Nevâdiru'l-usûl'ü, İbnü'l-Esîr'in Câmiu'l-usûl'ü eserlerde ismi geçen diğer hadis kitaplarıdır. Bunların bir kısmı dönemin kütüphanelerinde bulunan kitaplardır. Ancak müelliflerin bu atıfları doğrudan mı yaptığı yoksa başka bir eserden mi aldığı ayrıca araştırılmalıdır. Mesela İbn Kemal, ilk kırk hadis şerhinin birinci hadisinde (Selam kelimadan öncedir.) Tirmizî'yi kaynak olarak göstermiştir. Halbuki o, bir sonraki rivayetin (İmam hutbeye çıktıktan sonra namaz da konuşmak da yoktur.) kaynağını Hôherzâde'nin Mebsût'u olarak belirtip hadis kitabı dışında başka bir kaynağa işaret etmektedir. Yani onun ille hadis kitabını kaynak gösterme gibi bir derdi yoktur. İlgili rivayetin şerhinde de fıkıh kitaplarından bazı açıklamalara yine kaynağı açıkça zikrederek yer vermiştir. İbn Kemal'in bu tutumu onun Tirmizî'yi doğrudan kaynak olarak kullandığını düşündürmektedir. Ancak o dönemin kütüphanelerinde Tirmizî'nin bulunduğu dair şimdilik herhangi bir tespit yoktur. Recep Gürkan Göktaş'ın da ifade ettiği üzere böyle önemli bir esere kütüphane kayıtlarında rastlanılmaması şaşırtıcıdır.¹²⁴⁶ Elbette İbn Kemal'in ulaştığı şahsi bir nüsha veya Câmiu'l-usul gibi bir kitap da olabilir. Şârihlerin bu eserlere doğrudan ulaşip ulaşmadığı, tespit edilen nüshalar üzerinde yapılacak çalışmalarla daha da vuzuha kavuşacaktır.¹²⁴⁷ Eserlerdeki atıfların doğrudan mı dolaylı mı olduğunu net bilmesek de yapılabilecek yorumlardan biri de şudur: Muhammed Şah, Buhârî'nin sülâsiyyâtını şerh ederken Müslim'e hiç atıfta bulunmazken Ebu Davud'u birkaç defa zikretmiştir. Ebu Davud'un nüshasının İstanbul kütüphanelerinde bulunduğu bilinmektedir. Bunun yanında

¹²⁴² Edirne dârülhadisinde mevcuttur.

¹²⁴³ Süleymaniye dârülhadisinde mevcuttur.

¹²⁴⁴ Atûfî'nin listesinde var.

¹²⁴⁵ Yıldırım, Osmanlı medreselerinde Muvatta ve Müsned'in ihmal edildiğini söylemektedir. Ancak eserlerde yapılan atıfların yanı sıra Atûfî'nin hazırladığı saray kütüphane kataloğunda her iki esere de rastlanması bu konunun yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Selahattin Yıldırım, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 153.

¹²⁴⁶ Recep Gürkan Göktaş, "On The Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", *Treasures of knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu vd. (Leiden, Boston: Brill, 2019), 314.

¹²⁴⁷ Mesela Cemaleddin İshak Karamânî, eserinde hem *Câmiu't-Tirmizî*'den hem de onun şerhlerinden olan Ebû Bekir Arabî'ye ait *Kitâbu'l-ahvezî*'den bahseder. 127a.

Muhammed Şah'ın eserinde sık sık zikrettiği Hattabî nedeniyle Ebû Dâvud'u andığı düşünülebilir. Zira Hattabî, Buhârî dışında Ebu Dâvud'a da şerh yazmıştır.

2.27.2. Kirmânî ve İbn Melek Tercihî

Osmanlı'da Buhârî'nin otoritesi Kirmânî şerhiyle, Meşârik'in otoritesi ise İbn Melek'in şerhiyle birlikte gelişmiştir. Bu dönemde Buhârî üzerine yapılan dört çalışmadan üçü; Seydî Çelebi'nin saltanatla ilgili eseri, İbn Kemal'in hâşiyesi ve Taşköprîzâde'nin talikası Buhârî yanında Kirmânî şerhini de esas almıştır. Seydî Çelebi eserinde Kirmânî'nin yorumlarını derlemiş, İbn Kemal, Kirmânî'nin açıklamalarını eleştirmiş, Taşköprîzâde de onun açıklamalarına eklemeler yapmıştır. Kirmânî, Osmanlı'da 16. Yüzyıl öncesi ve sonrasında da sıkça kullanılan bir kaynaktır. Onun baştan sona okutulduğuna dair bilgiler de mevcuttur.¹²⁴⁸ Ayrıca II. Bayezid dönemi saray kütüphanesinde pek çok Kirmânî nüshası bulunmaktadır.

Diğer yandan şaşılacak bir şekilde dönemin hacimli şerhleri olan Atûfî'nin ve Şeyhzâde'nin Meşârik şerhlerinde Kirmânî'ye herhangi bir atıf yoktur. Elbette onun adının açıktan zikredilmemesi eserinin kullanılmadığı anlamına gelmez. Bunun tespiti için ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu iki eserde Hattâbî dışında Buhârî'nin başka şerhlerine de rastlanılmaz. Bu durumun son dönem eserlerin kaynak olarak kullanılmasından kaynaklanması mümkündür.¹²⁴⁹ Yine de tüm bunlar dikkate alındığında Kirmânî'nin eğitim sisteminde aktif bir yeri olduğu ve buna paralel olarak eserlerde kendisine en çok atıf yapılan Buhârî şerhi olduğu görülür. Diğer meşhur Buhârî şerhleri yerine Kirmânî'nin tercih edilmesinde onun yetiştiği bölgenin tesiriyle Osmanlı ulemâsına daha fazla hitap etmesi etkilidir.¹²⁵⁰

Bu dönemin önemli kaynaklarından bir diğeri de İbn Melek'in Mebârik'idir. Onun görüşleri bazen ismi açıkça zikredilerek bazen zikredilmeden aynen aktarılıp devam ettirildiği gibi eleştiri amaçlı olarak da anılmıştır. Osmanlı ulemâsının eleştiriye verdiği önem yukarıda ele alınmıştı. Bu eleştirilerde İbn Melek, muhtemelen zaman ve coğrafya

¹²⁴⁸ Molla Haydar'ın hocası Seydî Çelebi'den bu eseri baştan sona okuduğuna dair bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 672.

¹²⁴⁹ Benzer bir yorum için bk. Gürkan Göktaş, "On The Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", 313.

¹²⁵⁰ Benzer bir yorum için bk. Gürkan Göktaş, "On The Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", 313.

yakınlığı nedeniyle daha fazla yer bulmuştur. Bunu, İbn Melek üzerinde fazla duran Atûfî'nin ondan "ihvan" diye bahsetmesinden çıkarabiliriz. Ayrıca İbn Melek'in bu şerhi medreselerde okutulmaktaydı. Bu da ona çokça temas edilmesini açıklamaktadır. İbn Melek'in sadece bu eseri değil başka eserleri de medreselerde kullanımdaydı. Bu durum İbn Melek'in genel bir otoritesi olduğu ve bunun hadis ilmi için de devam ettiğini gösterir. İbn Melek dışında diğer Meşârik şârihlerinden özellikle Bâbertî ve ardından Herevî kendisine sık atıf yapılan isimlerdir. Atufî bunlara ek olarak Vecîhüddin Erzincânî'yi de kullanmıştır. Hatta onun eserinde belli bir sıra içerisinde bu isimleri daha yoğun kullanması bunların hepsini aynı anda değil de sırayla incelediği ve bu inceleme sırasında hangi bölümü yazıyorsa o bölümlerde ilgili şerhe daha fazla yoğunlaştığı intibamı vermektedir.

İbn Battal, Nevevî, Kadı İyaz, Hattabî, Türibiştî kendilerine atıf yapılan diğer şarihlerdir. Bunlardan İbn Battal ve Hattabî'nin dolaylı yoldan zikredilmesi kuvvetli ihtimaldir. Kadı İyaz ile Nevevî'ye de dolaylı yoldan ulaşılma ihtimali bulunmakla birlikte kütüphanelerde nüshaları bulunduğu için doğrudan kullanımları da mümkündür.

2.27.3. İbn Hacer'e Atıf Yapılmaması

16. yüzyılın Osmanlı hadis şerhlerinde İbn Hacer'in Buhârî şerhine atıf yapan sadece iki isim görmekteyiz: Muslihüddin Lârî ve Derviş Ali b. Muhammed. Bu iki müellif de Anadolu dışındaki coğrafyada- Suriye'de bulunmuşlar ve muhtemelen İbn Hacer'i bu vesileyle kullanmışlardır. İbn Hacer'in bir dönem Suriye'de bulunması veya Suriye bölgesinin rivayet ilimlerinde merkezî bir rol üstlenmesi nedeniyle onun eserine vakıf olunan bir eğitimden geçmeleri bu durumda etkili olmuş olabilir. Geri kalan Osmanlı ulemâsının İbn Hacer'den bahsetmemeleri akla bazı sorular getirmektedir. Osmanlı ulemâsı neden İbn Hacer'i kullanmamıştı? Onu tanımıyor muydu? Eserine ulaşmamışlar mıydı? Birinci sorunun cevabı daha kapsamlı araştırmaları gerektirmektedir. Ancak ikinci ve üçüncü sorunun cevabı kesin şekilde hayırdır. Osmanlı ulemâsı İbn Hacer'i farklı vesilelerle tanıyor ve onun Buhârî şerhini biliyorlardı.

İbn Hacer'in talebelerinden Sahih-i Buhârî okuyan Muhaşşi Molla Hasan Çelebi el-Fenârî, Seydî Çelebi'nin hocasıdır. Aynı zamanda Taşköprüzâde de sahip olduğu isnadlarını sayarken İbn Hacer'i de isnad silsilesinde zikreder ve "şerhu'l-hadis" ilminden bahsederken örnek eserler arasında onun adını da anar. Ayrıca kütüphane kayıtlarından

anlaşıldığına göre hem saray kütüphanesinde hem de Süleymaniye dârülhadisinde İbn Hacer'in Buhârî şerhi nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan da öte Osmanlı şeyhülislâmlarından Molla Gürânî; İbn Hacer'e talebelik yapmış, Anadolu'ya geldiğinde de içinde İbn Hacer'e atıflar bulunan bir Buhârî şerhi yazmıştır. 16. Yüzyıldan önce yaşamış ve Osmanlı'da hem ilmî hem de siyâsî bir otorite elde etmiş Molla Gürânî'nin İslam düşüncesinde önemli bir kaynak olan Buhârî'nin tamamına yaptığı şerhin Osmanlı'nın diğer şârihleri tarafından refere edilmesi beklenirdi.¹²⁵¹ Ancak 16. Yüzyılda ona sadece Lârî'nin atıf yaptığı düşünülürken burada farklı dinamiklerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı ulemâsının bilinçli bir şekilde İbn Hacer'in şerhini kullanıma sokmamasının ilmî gelenekle bir alakası olmalıdır ancak bu başta da belirtildiği gibi daha geniş bir çalışmayla aydınlanacaktır.

İbn Hacer gibi Aynî de bu dönemin şerhlerinde yer bulmaz. Hanefî mezhebinden olan Aynî'nin de bu dönem hadis şerhlerinde yer bulmaması, bu durumun görmezden gelme kaynaklı bir tavır olarak değil de Osmanlı düşüncesi bağlamında hadis ilmi geleneği içinde yer bulamayışı olarak değerlendirilebilir.

2.27.4. Hadis Usulü Kaynaklarının Azlığı

Osmanlı şârihlerinin hadis metnini anlamaya yoğunlaşmış usul konularına bu eserlerde pek yer vermedikleri önceden ifade edilmişti. Bunun bir neticesi olarak da dönemin şerhlerinde hadis usulüne dair kaynaklar çok az zikredilmektedir. İbnü's-Salah'a atıf yapan sadece üç isme rastlamaktayız: Muslihuddin Lârî, Birgivî ve Derviş Ali b. Muhammed. Irâkî'nin Şerhu Elfiyeti'l-hadîs'ine ise sadece Derviş Ali b. Muhammed'in eserinde rastlarız.

Şerhlerde usul bilgisinin ve kaynaklarının bulunmaması ulemânın o konudaki bilgisizliğini doğrudan gerekli kılmaz. Nitekim Osmanlı alimlerinden pek çok ismin Mısır'a gidip hadis eğitimi aldığı veya böyle isimlere talebe olduğu bilinmektedir. Mesela Süyûtî ve Sehâvî'ye talebelik yapmış Bahşî Halife bu dönemden İbn Kemal ve Atûfî'nin hadis hocasıdır. Bu silsile İbn Kemal ve Atûfî'nin, Süyûtî ve Sehâvî'nin eserlerinden haberdar olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca İbn Kemal'in Yavuz Sultan Selim

¹²⁵¹ Bu beklentiden olsa gerek Sezai Engin, Molla Gürânî'yi ve eserini Osmanlı ulemâsının en önemli şerhi ve şârihi saymaktadır. Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 13, 25.

ile birlikte Mısır’da bulunduğu ve bu sırada oradan pek çok ulemayla ilişkide bulunduğu ve dönüşte pek çok eserin Anadolu’ya getirildiği bilinmektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında her ne kadar medreselerdeki hadis tedrisatı hakkında yeterli veri bulunmasa da hadis usulüne dair eserlerin kütüphanelerde mevcudiyeti ve bu dönem ulemâsından bazı isimlerin Mısır bağlantılı hadis eğitimi almış olması bize burada bir bilgisizlikten ziyade bilinçli bir tercih olduğunu düşündürmektedir.

2.27.5. Hadis Kitapları Dışında Hadis Kaynağı Olarak Kullanılanlar

Bu dönemde temel hadis kitapları dışında başta tefsir olmak üzere fıkıh, kelam ve dil ile ilgili kitaplarda yer alan hadislerin de kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bu dönemde kullanılan kaynakların başında tefsir kitapları gelir. Zemahşerî’nin Keşşâf’ı, Nesefî’nin Teysîr’i, Allâmî’nin Fethü’l-mennân’ı başta olmak üzere Begavî’nin ve Vâhîdî’nin tefsirleri kendilerine sıkça atıf yapılan eserlerdir.

Hadis kaynağı olarak kullanılan bir başka eser de başta İhyâ’sı olmak üzere Gazzâlî’nin eserleridir. Taşköprîzâde, İbn Kemal, Birgivî ve Lütî Paşa, Gazzâlî’ye atıf yapmaktadır. Sadreddin Konevî’den de hadis nakledilmiştir.

2.28. Döneme Dair İşlenen Konular/Sosyal Olayların Etkisi

Zengin içerikleri nedeniyle pek çok konuda kaynaklık oluşturan şerhler, dönemin tartışmaları ve sosyal duruma dair de ipuçları taşımaktadır. Bu ipuçlarından en bâriz olanları müellifin “zamanımızda” diyerek özellikle belirttiği durumlardır. Elbette burada bu ifadenin, alıntı yapılan başka bir kaynakta kullanılma durumu bulunmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı hadis şârihlerinin dönemlerine dair değindikleri yönler şunlardır:

Bulunulan ortam, anlayış ve ihtiyaçlara göre birbirlerinden kısmen de olsa farklı mesele ve açıklamalara yer verilmesi, o dönemde var olan bir durumdan kaynaklanıyor olabilir. Mesela Cemâleddin İshak Karamânî, şerhinin giriş kısmında ve ilk üç hadiste Hz. Peygamber’in üstünlüğü üzerinde durmaktadır. Orada müellif herhangi bir isim zikretmese de onun yaptığı bu vurgu muhtemelen Molla Kabız olayından kaynaklanmaktadır. Karamânî, çekirgelerden de uzunca bahsetmektedir. Gerçekten de tarih kitaplarına bakıldığında o dönemlerde Anadolu’da çekirge istilaları yaşandığı

görülmektedir.¹²⁵² Bu konuda bir başka örnek de livatadır. Osmanlı dışındaki şerhlerde tarama yapıldığında bu konuya kısaca temas edilip geçildiği görülür.¹²⁵³ Osmanlı şarihlerinden Şeyhzâde de bu konuya nerdeyse sadece bir paragraflık yer ayırırken Cemaleddin İshak Karamânî ve Atûfî ise bu konuya birkaç sayfa ayırarak genişçe yer vermişlerdir. Livatanın türleri, dinen ve aklen kötülüğünün yanında tıbben zararları gibi ayrıntılı açıklamalar o dönemde bu günahın yaygın olduğu ve bu nedenle üzerinde bu kadar fazla durulduğunu düşündürmektedir. Nitekim o dönemde bu günahın işlendiğine dair bazı veriler bulunmaktadır.¹²⁵⁴ Ancak durum her zaman bu kadar açık değildir. Yani şerhlerde bahsedilen bir durumun sosyal hayatta karşılaşılan bir olgu mu olduğu, yoksa sırf kitaplarda tartışıldığı için mi eserlere alındığı daha fazla araştırmaları gerekli kılmaktadır. Mesela dönemin hadis şerhlerinde şiirin cevazı sıkça ele alınan bir konudur. Bu durum akıllara o dönemde şiiri caiz görmeyen kimselerin olduğu ve onlara cevaben bu konulara girildiğini getirmektedir. Belki halk arasında şiire karşı bir hoşnutsuzluk bulunabilir. Ancak padişahlar, şeyhülislâmlar ve pek çok ulemânın şâir olduğu bu dönemde şiire haram diyen bir kesimi şimdilik tespit edemedik. O dönemde şiirin cevazı sadece şerhlerde değil şâirlerin şiirlerinde de işlenen bir konudur.¹²⁵⁵ Bu durum, hakkında bir muhalefet olmasa da ilmî bir gelenek içinde de konuların ele alınabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle şerhlerde zikredilen bir konu olduğunu söyleyerek o konunun o dönemin bir problemi olduğuna karar vermek aceleci bir yaklaşım olabilir.

16.yüzyılda Osmanlı'da yaşanan önemli bir olay, hilafetin Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle birlikte Osmanlı'ya geçmesidir. Osmanlı öncesi Memlükler'de yöneticiler Kureyşli değildi ve sembolik bir Abbasî halifeliği vardı. Bu dönemde genelde imamet ile

¹²⁵² 16. yy. sonlarında yani Karamânî'nin vefatından sonra Üsküdar'da yaşanan bir çekirge istilası için bk. Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, 244. XIV. yy Anadolu'sunda da çekirge istilasının yaşandığını görmek için bk. Alpaslan Demir, "Osmanlı Devleti'nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu", *Erdem*, 67 (2014), 36-37.

¹²⁵³ Şamile programında hadis şerhleri başlığı altında bulunan tüm eserlerde "livata" kelimesiyle yapılan taramada eserlerin çoğunda bu konu üzerinde pek durulmadığı sadece Aliyyü'l-kâri'nin *Mirkâtü'l-mefâtih* şerhi *Miškâtü'l-Mesâbih*'inde biraz daha detaylı ele alındığı görülmektedir.

¹²⁵⁴ Temel Öztürk, "Kanuni Dönemi İsyancı Sürecinde (1525-1527) Üsküdar Mahkemesine Yansıyan Davalar", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VII: 2-4 Kasım 2012*, 2014, 1/497-509 – 503, 506; Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2018), 15-45; Yasin Özdemir, "Osmanlı Kanunname ve Fetvalarında Pederasti (1451-1839)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 18 (2014), 49-76.

¹²⁵⁵ Berat Açıl, "Osmanlı'da Estetik ve Poetika: Kelam, Mucize ve Zorunluluk", İLEM 2018-2019 Açılış Konferansı (12 Ekim 2018). https://www.ilem.org.tr/media/kitapcik-2018-19-ilem-acilis-konferansi_web-.pdf (Erişim Tarihi: 15.12.2023)

saltanatın arası ayrılmış ve hilafetin Kureyşîliğine dair rivayetler çoğunlukla klasik bakışa göre yorumlanmıştı.¹²⁵⁶ Bu durum “Kureyşîlik konusundaki net/keskin ifadeler, klasik düşüncenin sürdürülmesi yanında sanki dönemin şuuraltı muhalefeti veya hoşnutsuzluğunun yansıması” ve “bazı alimlerde de Kureyşî Abbasî halifeliği ortadan kaldıran Moğollara bir tepki” olarak yorumlanmıştır.¹²⁵⁷

Osmanlı hadis şerhlerinde bu konuya en geniş şekilde yer veren müellif Atûfî’dir. O, eserinin farklı yerlerinde bu konuya değinir. Atûfî, “İnne heze’l-emr fi kurayşin” rivayetini şerh ederken öncelikle bazı kelime açıklamaları yapıp ardından hilafetin ancak dinin ikametini yaptığı müddetçe Kureyş’te olacağını aksi takdirde bunun bir zorunluluk olmadığını söyler. Ardından da isim belirtmeden müphem bir şârihe nispet ettiği “Halifenin Kureyşîlere ait olduğu ve bu konuda sahabeden beri icma bulunduğu” yorumunu eleştirir.¹²⁵⁸ Atufî, hilafetle ilgili yorumlarını “Kim yöneticisinde hoşlanmadığı bir şey görürse, sabretsin. Zira kim cemaatten ayrılır ve o halde ölürse, câhiliye ölümü ile ölür” hadisini şerh ederken de yapar. Burada konu dönemin padişahı Kanûnî’ye ve Osmanlı ailesine getirilir. Genellikle hilafet tartışmalarında imam ile sultan arası ayrılıp imamın Kureyşî olması gerektiği ancak sultanın Kureyşî olmasının zorunluğu olmadığı söylenirken Atufî, bu görüşü daha farklı yorumlar. O da imam ile sultanın arasını ayırmasına rağmen Kanûnî’nin dönemin imamı olduğunu söyler. Hatta Atûfî sadece Kanûnî’nin değil Âl-i Osman’ın atası Osman beyden itibaren bu ailenin dini ikame ettiğini söyler. Bu nedenle de âl-i Osman’a itaat etmek zorunludur. Burada “hilâfetin Kureyşîliliği” rivayetine de temas eden Atûfî, bu durumun İslam’ın ilk yıllarında geçerli olduğu, ama fitnelerin yaygın olduğu bu döneme hamledilemeyeceğini söyler.¹²⁵⁹ Atûfî’nin bu yorumlarına benzer yorumları dönemin şarihlerinden Lutfî Paşa da yapmıştır. Ancak bu yorumlara hadis şerhinde değil bu konuda müstakil yazdığı Halâsu’l-ümme fi ma’rifeti’l-eimme adlı risalesinde yer verir.

Dönemin bir başka şârihi Şeyhzâde ise Atûfî’nin şerh ettiği mezkur rivayetleri şerh ederken “hilafetin Kureyşîliliğini” savunur. Konu hakkında ayrıntıya girmeyen müellif kısaca bu konuda Kureyşî olmanın esas olduğu ve bu konuda icma bulunduğunu

¹²⁵⁶ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 200-213.

¹²⁵⁷ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 212.

¹²⁵⁸ Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 275a.

¹²⁵⁹ Atûfî, *Keşfü’l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 69a-b.

söylemekle yetinir.¹²⁶⁰ Atûfi'nin eserinin yazım tarihi (1539) bilinirken Şeyhzâde'nin ki bilinmez. Eserinde herhangi bir ithaf da olmadığı için şimdilik bir tarih söylemek mümkün değildir. Ancak onun hilafet konusundaki bu yorumu, eserini Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethetmeden önce yazdığı ihtimalini getirmektedir. Ya da hilafet ile ilgili bu tartışmaların Yavuz'un Mısır'ı fethiyle değil de Yavuz'un İstanbul'a getirdiği ancak daha sonra Kânûnî'nin serbest bıraktığı Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in 1539 yılında ölmesiyle başladığı kabul edilirse o zaman Şeyhzâde'nin eseri bu tarihten önce yazdığı düşünülebilir.¹²⁶¹

Yukarıda verilen Molla Kabız, çekirge, livata ve hilafet örneklerinin dönemin sosyal bir olgusu olduğu müellifler tarafından açıkça zikredilmemekte ancak ek bilgilerle tespit edilmektedir. Bu tarz örneklerin yanı sıra müellifin açıkça zamanında olduğunu belirttiği olaylar da vardır. Bu konuda da dikkat çeken iki isim Atûfi ve Karamânî'dir.

Atûfi, Bâyezid (saltanat 1481-1512) döneminden bazı olaylara işaret etmektedir. Deccal'in çıkması ve kıyamet alametlerine dair zikredilen üç alamete yer veren Atûfi, bu olayların Sultan Bayezid'in tahta çıkışından altı sene sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹²⁶² Bu olayların ilki tefsir ve hadis ilmi gibi şer'î ilimlerle meşguliyetin artmasıyla gerçekleşen fetihtir ki Sultan Bayezid'in bu yönü pek çok ulemâ tarafından dile getirilmektedir. İkinci alamet ise surların zelzele ile yıkılmasıdır. İstanbul'da 11 Eylül 1509'da 45 gün süren bir deprem meydana gelmiştir.¹²⁶³ Üçüncüsü alamet ise doğulu bir adamın ulûhiyyet iddiasında bulunmasıdır. Atûfi burada isim vermez ancak bununla Şahkulu'nu kastediyor olmalıdır. Zira Şahkulu Baba Tekeli (ö. 917/1511) kendini mehdi ilan etmiş ve takipçileri onu haşa Allah'ın tecessüm etmiş hali olarak görmüştür.¹²⁶⁴ Böylelikle Atûfi mezkûr alametlerin çoktan çıkmış olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada Atûfi'nin bahsettiği altı yıl ile bizim bildiğimiz tarihler tam uyuşmamaktadır. Atûfi, başka bir yerde "kıldan ayakkabı giyenlerin" Sultan Bayezid'in

¹²⁶⁰ Şeyhzâde, *Şerhu Meşârik* (Ayasofya, 714), 136b, 213b.

¹²⁶¹ Hilafet ile ilgili tartışmaların başlama tarihi için bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafet Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 113.

¹²⁶² Atûfi, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 283b.

¹²⁶³ Şerafettin Turan, "Bayezid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/236.

¹²⁶⁴ Feridun Emecen, "Şahkulu Baba Tekeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/285.

Kırım'da savaştığı Akkirmanlılara işaret ettiğine dair bir yorumu isim vermeden alıntılanmaktadır.¹²⁶⁵

Dönemin tartışmaları ve olguları nedeniyle ele alınan olaylar arasında zikredilmesi gereken bir başka husus da Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesidir. Bu çekişme aslında 17. yüzyılda meydana gelmiş ve o dönemi çok etkilemiştir. Ancak şerhlerde ele alınan konulara bakıldığında aslında mezkûr çekişmenin temellerinin 16. yüzyılda atıldığı görülür. Nitekim Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesinde tartışılan satrancın haramlığı, ebeveyni rasul, Hızır, İbnü'l-Arabî, bid'at gibi konulara 16. Yüzyıl şerhlerinde de sıkça rastlanmaktadır.

¹²⁶⁵ Atûfî, *Keşfü'l-Meşârik* (Turhan Sultan, 63), 373b.

SONUÇ

İslam'ın temel kaynaklarından olan hadisi anlama faaliyeti asr-ı saadette başlayıp dönemin ihtiyaçlarına göre şekillenerek asırlarca süregelmiştir. Ancak İslam tarihinin pek çok dönemine dair çeşitli çalışmalar olmasına rağmen Osmanlı dönemi muhtemelen zamansal yakınlık nedeniyle ihmal edildiğinden Osmanlı'nın hadisleri anlama faaliyeti hakkındaki incelemeler henüz başlangıç aşamasındadır. Hadis şerhleri hakkında yapılan genel çalışmalarda -zaman genişliği ve belki de bu dönemin genel etkisi nedeniyle- Osmanlı'ya pek yer verilmemiştir. Osmanlı özelinde yapılan çalışmalarda ise hadis faaliyetleri genel olarak incelendiğinden şerhlere yakından bakılmamıştır. Osmanlı hadis şerhleriyle ilgili yapılan tek eser veya tek müellif çerçeveli çalışmalar da henüz genel bir profil sunmaktan uzaktır. Bu alanda yeterli bilgi bulunmaması bazı ön yargılı yorumlar yapılmasına sebebiyet vermektedir.

Bu ön yargılardan biri Osmanlı'nın hadis ilimlerine karşı ilgisiz kaldığıdır. Bu yargı muhtemelen o dönemde yazılan hadis usulü alanındaki eserlerin azlığı nedeniyle söylenmiştir. Halbuki hadis eserleri dışında bir kaynak olan ve ilimlerin ulemâ zihnindeki yerini güzel bir şekilde gösteren ilimler tasnifine dair literatüre bakıldığında durum farklı görünmektedir. Osmanlı dönemindeki farklı ilim tasniflerinde hadis ilmüne dair bölümler incelendiğinde ulemânın “hadis ilmi” ifadesiyle çoğunlukla “hadis metnini anlama” yani hadis şerhini kastettiği ve bu ilmin diğer hadis ilimleri arasında başat bir rol üstlendiği görülür. Ayrıca bu dönemde hadis şerh ilmi ilk defa müstakil bir ilim sayılmıştır. Bu durum, günümüzde hadis ilmi denildiğinde hadis usulünü kasteden bir anlayış yerine o dönemde hadis ilmi denildiğinde şerhi anlayan bir anlayışın hâkim olduğuna işaret eder. Bu nedenle Osmanlı'da genel anlamıyla hadis ilminin değil, hadis ilimlerinin altında bir şube olan hadis usulünün azlığından bahsedilebilir. Zira o dönemde yazılan hadise dair eserlere bakıldığında hadis usulü ile alakalı yazılanların azlığı karşısında hadis şerhleri hakkında irili ufaklı pek çok eser bulunmaktadır.

İlimler tasnifinde yapılan hadis ilmiyle alakalı tanımların o dönemlerin eserleriyle de paralel olduğu görülmektedir. Memlükler bölgesinde yazılan şerhler gözden geçirildiğinde içeriklerinin o bölgede yapılan hadis ilmi tanımına uygun şekilde usul ve rical bilgisini de barındırdığı görülmektedir. Aynı şekilde Osmanlı bölgesinde yazılan şerhlere bakıldığında ise bu bölgede yapılan hadis ilmi tanımlarına uygun şekilde metin

anlama odaklı bir içeriğe sahip olduğu müşahede edilir. Bu durum, tanım ile tanımın yapıldığı coğrafya arasındaki ilişkinin önemine dikkatleri çekmektedir.

Kataloglarda yapılan taramalarda 16. Yüzyıl kapsamında 15 müellife ait 35 eser tespit edilmiştir. Kataloglardaki bazı eksiklikler nedeniyle dönemin tüm eserleri tespit edilemese de bu sayı, dönemin genel özelliklerini ortaya koymak adına yeterlidir. 15 müellifin hayatları genel olarak okunduğunda büyük çoğunluğunun müderrislik yaptığı, bir kısmının bürokratik görevlerde bulunduğu, çoğunun tasavvufî bir tarikatla bağlantısının olduğu ve bir kısmının şeyhlik yaptığı görülmüştür. Müderris olmayan şârihler de medrese eğitiminden geçmiştir. Bu nedenle tüm şârihlerin medrese ile bir bağlantısı mevcuttur. Bunun sonucu olarak da eserler, medreselerde kullanılan kaynaklar çerçevesinde ele alınmıştır. Tasavvufî bir yönü bulunan müellifler dahi eserlerinde medrese eğitime uygun şekilde dil, fıkıh, kelim gibi farklı ilimleri mezcederek yorumlarını bu ilimlere göre yapmışlardır. Müelliflerin çoğunun tasavvufî ilişkisi olup eserlerinde yer yer bununla alakalı konulara temas edilse de tasavvufî yorum -birkaç eser hariç- bütüne şâmil değildir. Osmanlı 16. Yüzyılındaki mutasavvıfların zâhirî ilimlere vâkıf olduğu ve Osmanlı ulemâsının çoğunun tasavvufî ilişkisi bulunduğu bilinmektedir. Bu durum, tasavvuf etkisinin daha görünür olması beklentisine sebep olabilir. Fakat aksine eserler, medrese geleneği çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre her ne kadar müelliflerde tasavvufî bir neşve bulunsun da eser yazımında medrese etkisi baskındır. Ancak bu durum diğer yüzyıllarda tasavvuf-tekke lehine değişecektir. Ayrıca bürokratik görevlerin şerhlere tesirine dair herhangi bir bulgu tespit edilememiştir.

Çoğu el yazması halinde bulunan 35 eserin arasında farklı türler bulunmaktadır. İçlerinde tek hadis şerhi, kırk hadis şerhi, belli bir hadis kitabın şerhi gibi farklı türlerin yanı sıra hâşiye ve ta'likalar da mevcuttur. Eserlerden bir kısmı memzûc yöntemle şerh edilirken çoğu kâle-ekûlü metoduyla şerh edilmiştir. Tüm bu çeşitlilik Osmanlı ulemâsının hadis şerh geleneğini pek çok türüyle devam ettirdiğini göstermektedir.

Dönemin şerhlerinin çoğu Arapça yazılmıştır. Tezde ele alınan eserlerden sadece üç tanesi Türkçe'dir. Bunlardan Yusuf b. Yâkub'un Hicaz'da bir resmî görevde bulunduğu sırada Türkçe bir eser kaleme alması, onun bir Türk beyliği olan Germiyanogullarından olduğu düşünüldüğünde Türkçe'ye yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Eserler her ne kadar Arapça veya Türkçe yazılsa da metin içinde Farsça kullanıma gerek beyitlerde gerekse kelime anlamları verilirken rastlanmaktadır.

Müelliflerin hadis ilmine dair bilgisine şerhler üzerinden bakıldığında eserlerin çoğunda isnad kullanılmadığı ve râvilerle yer verilmediği görülür. Bazı eserlerde sahâbî râvî bulunur. Ancak onlar hakkında detaylı bilgiye az müellif temas eder. Eserlerde hadisin isnadından ziyade kaynak bilgisi verilir. Sıhhat kriteri olarak isnad yerine kaynak kullanılması Osmanlı öncesinde başlayan bir uygulama olup Osmanlı'ya has değildir. Şerhlerdeki hadislerin kaynakları incelendiğinde hadis eserlerinin yanında fıkıh ve kelam kitaplarının da rivayet kaynağı olarak kullanıldığı görülür. Hadislerin sıhhat bilgisine çoğu zaman temas edilmez. Müelliflerden bazıları sıhhat kriterlerini de zikretmişlerdir. Bu kriterlere bakıldığında da isnad merkezli değil metin merkezli bir sıhhat algısı müşahade edilir. Metin merkezli bakış açısına uygun şekilde eserlerde konuyla ilgili pek çok rivayetin yanı sıra sebab-i vürud ve ihtilâfu'l-hadîs bilgilerine de sıkça rastlanmaktadır.

Hadis şerhleri sadece hadis ilmiyle alakalı değil, tefsir, kelam, fıkıh, dil, tasavvuf ve diğer ilimler hakkında da malumat içerirler. Eserlerin ilgili oldukları ilim dallarında da çeşitlilik söz konusudur. Bazı eserler fikhî, bazıları tasavvufi olup çoğunluğu zengin içerikli hadis şerhleridir. Zengin içerikli hadis şerhleri içinde de dil özellikleri ve fikhî açıklamalar yoğunluktadır. Buradaki “zengin içerikli” kavramı literal anlamıyla kullanılmıştır. Zîşân Türcan'ın “zengin içerikli şerh” tanımı bu dönemi tam yansıtmaz. Bu nedenle Selim Demirci'nin kullandığı “sentez” kavramı tercih edilebilir. Onun sentezci dediği ve “çevre” olarak tanımladığı bölgeye nispet ettiği bu şerh tarzı Osmanlı'yla örtüşmektedir. Bizim bu çalışmamızda da gözüktüğü üzere Osmanlı, “merkez” denilen Kahire-Şam bölgesinin değil, “çevre” denilen Tebriz-Şiraz bölgesinin takipçisidir.

“Çevre” bölgesinin özelliklerine uygun olarak bu dönemin şerhlerinde dil özellikleri hakkındaki açıklamalar yoğunlukta hatta ilk sıradadır. Bu durum, Osmanlı medreselerinde dil eğitime verilen önemle de ilişkilidir. Şerhlerde sıklıkla başta kelime açıklamaları ve belâgat olmak üzere cümle yapısı ve köken bilgisine temas edilir. Hatta tamamen dil açıklamaları çerçevesinde ele alınan şerhler de bulunmaktadır. Eserlerde pek çok Arapça ve ara ara Türkçe ve Farsça beyitlere de rastlanır. Ulemâ, şiirin cevazı üzerinde de sıkça durarak şiire verdikleri önemi göstermişlerdir.

Burada ele alınan ulemâdan sadece Muslihuddin Lârî, Şâfiî olup diğerleri Hanefî'dir. Osmanlı ulemâsının Hanefî kimliği hadis şerhlerine de hakimdir. Fıkıh ile ilgili konular ele alınırken çoğu zaman gerek dört mezhep gerekse Hanefî mezhep içi görüş

farklılıklarına da işaret edilir. Ancak bu konudaki ihtilafa hiç yer verilmeden tamamen Hanefî merkezli fihki bilgiler verildiği de olmuştur. Hanefî mezhep vurgusu bazı eserlerde Ebu Hânîfe'ye yapılan özel vurgu ile de görülür. Bu dönemde Mesâbîh değil de Meşârik üzerinde daha fazla durulmasında bile müellifi Sağânî'nin Hanefî kimliğinin etkili olduğu düşünülebilir.

Dönemin eserlerinde özellikle iman konusu çerçevesinde kelim tartışmalarına da girilmektedir. Bu tartışmalar sırasında yer yer Mutezile ve Şia'ya yönelik itirazlar da bulunmaktadır. Ancak bunların yoğunluğu fazla değildir.

Osmanlı ulemâsı hadisi şerh ederken ayetlere de zaman zaman temas etmektedir. Ayet kullanımı dışında hadis kaynağı ve yorumlar için de tefsir metinlerine sık sık atıf yapılmaktadır. Ayrıca kıraat ilmine verilen önem de şerhlere yansımıştır.

Dönemin eserlerinden şeyh kimlikli müellifler tarafından yazılan eserlerde tasavvufî-felsefî hadis yorumları görülmekte olup diğer müellifler ise tasavvuf ilmine dair genel atıflar yapmışlardır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye farklı vesilelerle atıf yapan müellifler bulunmasına rağmen yine de işârî yoruma çok yoğun rastlanılmaz. Eserlerde nazarî tasavvuf yerine daha çok zühd ve ahlakla ilgili yorumlar bulunmaktadır. Bu bağlamda en sık temas edilen isim Gazzâlî'dir. Tüm bunlar dikkate alındığında hadis şerhleri özelinde denilebilir ki ulemânın zihin dünyasında İbnü'l-Arabî az da olsa yer tutmasına rağmen Gazzâlî kadar köklü ve yerleşmiş değildir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin zamansal yakınlığından da kaynaklanıyor olabilir.

Dönemin eserleri, zengin içerikleri nedeniyle farklı ilim dallarına dair bilgiler taşırlar. Eserlerde bilimsel açıklama bağlamında sayılabilecek tıp ile ilgili açıklamalara da rastlanır. Dönemin müelliflerinden Atufî'nin tıp eğitimi aldığı da bilinmektedir. Buna paralel olarak da Atufî'nin tıp ile alakalı müstakil eserleri de bulunmaktadır. Atufî dışındaki müelliflerde de tıp bilgisine dair farklı atıflar mevcuttur. Dönemin ilim anlayışında müstakil bir ilim sayılan rüyaya da şerhlerde rastlanılmaktadır. Hatta rüya ile alakalı müstakil hadis şerhleri de mevcuttur. Hz. Peygamber'i rüyada görmek için yapılması gerekenler, rüya yorumları ve ulemânın gördüğü farklı rüyalar şerhlerde temas edilen konulardır.

Şerhlerde eleştirilere de sıkça yer verilir. Buralarda Mutezile gibi farklı görüşlere yapılan eleştirilerden daha çok takip edilen isimlerin katılmayan görüşlerine eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler en sık İbn Kemal'de görülür. Zira o, bu konuda meşhur

biridir. Onun dışında da pek çok müellif eleştiriler yapmıştır. Eleştirilen isimlerin arasında İbn Melek'in sıkça bulunması, mekan ve zaman açısından daha yakın olanın eleştirildiği ve böylece ilmî devamlılığın sağlandığını düşündürmektedir.

Osmanlı döneminde şerh ve hâşiye yazıcılığını etkilemiş iki ana hadis kitabı Buhârî ve Meşâriku'l-envâr'dır. Buhârî 16. Yüzyılda baştan sona şerh edilmemiş sadece bazı seçkilere kaynak olmuştur. Onun baştan sonra şerh edilmemesinde daha önce yapılan şerhlerin yeterli ve başarılı görülmesi, bundan dolayı da yeni bir esere gerek duyulmaması düşünülebilir. Yahut da zaten Meşârik'i şerh ederek Buhârî'nin de dolaylı yoldan şerh edileceği düşüncesinde olabilirler.

Müellifler çoğu zaman kullandıkları kaynakları açıkça zikretseler de isim vermeden de kaynak kullanmışlardır. Mesela İbn Melek ve Sadreddin Konevi'nin ismi zikredilmeden de eserlerinden faydalandığı görülmektedir. İsmen zikredilen kaynaklara bakıldığında zengin bir kaynakça görülür. Sözlük kitaplarından Cevherî ve Kâmus, fıkıh kitaplarından Hanefî fıkıh kitapları, Seyyid Şerif Cürçânî, Teftezânî, tefsir kitapları, Gazzâlî, Kirmânî, Buhârî, Meşârik ve Mesâbih en sık atıf yapılan isimlerdir.

Buhârî şerhlerinden Kirmânî ve İbn Battal'a, Meşârik şerhlerinden İbn Melek ve Bâbertî'ye sıkça atıf yapılmakta olup İbn Hacer ve Aynî'ye atıf yoktur. İbn Hacer'e sadece Suriye bölgesinde eğitim almış Muslihuddin Lârî ve Derviş Ali b. Muhammed atıfta bulunmuştur. Dönemin kütüphanelerinde İbn Hacer'in şerhinin bulunması ve İbn Hacer'in tanınıyor olması burada bilinçli bir tercihin olduğunu hissettirmektedir. İbn Hacer'in değil de Kirmânî'nin Buhârî şerhinin tercih edilmesi "merkez"ın değil "çevre"nin takip edilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Diğer yandan Kirmânî, her ne kadar kendisinden en sık faydalanılan Buhârî şerhi olsa da dönemin en hacimli eserleri olan Atûfi'nin ve Şeyhzâde'nin Meşârik şerhlerinde ismi geçmez. Bu durum Meşârik şerh edilirken kullanılan kaynakların, daha çok onun önceki şerhleri olduğunu düşündürmektedir.

Osmanlı şârihleri ister kaynak zikretsin ister zikretmesin bahsi geçen kitapları bizzat görüp görmedikleri hakkında bir şey söylemek için farklı araştırmalara ihtiyaç vardır. Mesela bir müellif Kirmânî'nin adını vererek alıntılacağı kısmı bizzat Kirmânî'den değil başka birinden de alabilir. Ancak biz aradaki aracıyı bilmediğimiz için o kişinin Kirmânî'den alıntı yaptığını söyleriz. Bu nedenle Osmanlı'nın kaynakları, sadece

metinlerin karşılaştırılmasıyla belirlenemez. Bunun için kütüphanedeki nüshalar, nüshalardaki kayıtlar gibi farklı araştırma alanlarına başvurulmalıdır.

Yazma eserlerin telif sebepleri olarak genelde medresede yükselme veya entelektüel merak düşünülür. Ancak buradaki eserlerde yer alan ifadelerden görüldüğü kadarıyla ilk sırada dini hassasiyet etkilidir. Eserlerin sonraki dönemlere etkisi ayrıca araştırılmalıdır. Ancak hızlıca bakıldığında medrese müfredatlarında İbn Melek'in Meşârik şerhinin adı geçip Atûfi ve Şeyhzâde'nin adları geçmemektedir. Buna göre dönemin iki müellifi İbn Melek'in otoritesini geçememiştir. Ancak yine de İbn Melek'e yaptığı eleştiriler ile onun otoritesini güçlendirdikleri söylenebilir. Bu dönem müelliflerinden hem sonraki dönem Osmanlı ulemâsının hem de belli oranda "çevre" ulemâsının zikrettiği isim İbn Kemal'dir.

Bu dönemin eserleri hadis şerhleri dışında Osmanlı yazma kültürü hakkında da veriyi haizdir. Dönemin eserleri arasında isim verilmeyenler olduğu gibi seci'li isim verilenler de vardır. Ayrıca bazı eserler idarecilere ithaf edilmiştir. Diğer yandan bu eserlerden bir kısmı farklı şekillerde revizyon edilerek farklı eserler olarak yeniden sunulmuştur.

Dönemin sosyal olaylarının şerhlere etkisi de mevcuttur. O döneme dair izler daha çok Cemaleddin İshak Karamânî ve Atûfi'de görülmektedir. Bir sonraki yüzyılda yaşanacak olan Kadızâdelî-Sivâsî tartışma konularının bu dönemin eserlerinde görülmesi, bu tartışmaların nüvelerini göstermesi açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Tekmiletü'l-Beyân*. İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 793, 99a-160a.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Arafâtü'l-ârifîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 136, 1a-31a.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Erbaûn*. Nevşehir: Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Kütüphanesi, 427, 91b-114b.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Sürûru'n-nâzırîn*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/4, 134b-175a.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Riyâzu's-sâlihîn*. Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 122, 1b-130b.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Erbaûn*. Kastamonu: Yazma Eserler Kütüphanesi, 3761, 107b-156a.
- Abdülmeccîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *Safâu's-salihîn*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 8066/3, 87b-133a.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned: İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut – Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.
- Ahmed Çelebi. *Risâle fî şerhi hadîsi İnneme'l-a'mâl bi'n-niyyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 575, 1a-23b.
- Ahmed Çelebi. *Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr*. “Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkîku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi”. nşr. Ömer Korkmaz. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 995-1034. <https://doi.org/10.30627/cuilah.504979>
- Ak, Ahmet. “Risale fî Beyani Güruhi Ehli'd-Dalal ve Makalatihim Adlı Eserin Maturidi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 287-310.
- Akgündüz, Ahmet. “Ebüssuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akbaş, Mustafa Yasin. “Meşâbihu's-Sunne Şerh Literatürü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 33-80.

- Akbaş, Mustafa Yasin. “Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-Mesâbih Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 158–181.
- Aktürk, İsmet. *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Almahdi Mansour Almahdi al Shareef. *Muhammed b. Salah el-Lârî'nin Şerhu Şemâili'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-Envâr". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper-Mustakim Arıcı. 147-178. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Riyâzu's-sâlihîn'in Sonraki Literatüre Etkisi Bağlamında Osmanlı'da ve Yakın Dönemde Nevevî Okuryazarlığı". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 725-760. İstanbul: İsam Yayınları, 2022.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Risâle fî usûli'l-hadîs'in İmam Birgivî'ye Aidiyeti”. *Balıkesirli Bir İslâm Alimi: İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/651-667. Balıkesir: Balıkesir Belediyesi, 2021.
- Arıcı, Müstakim – Arıkan, Mehmet. “Prosopografik Bir İnceleme: 'Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdelere ve İsmüddin Ahmed Efendi*. ed. Müstakim Arıcı – Mehmet Arıkan. 1–105. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Arıcı, Müstakim – Arıkan, Mehmet (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdelere ve İsmüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Arıcı, Mustakim. “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”. *Mukaddime* 7/1 (2016), 1-29.
- Arpa, Recep. “Ulemâ ve Himâye İlişkisi Bağlamında Osmanlı'da Kitap İthâf Geleneği: Osmanlı Padişahları ve Devlet Adamlarına İthâf Edilen Tefsirler”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. Harun Abacı vd. 181-282. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Arpacı, Sümeyye. *Şeyhzâde Mustafa Kocevî'nin Noktatü'l-Beyân Adlı Eseri: Neşir ve İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Sami. “İslam Kitap Kültüründe 'Şerhi Meşrûha Bağlamak': Kitap İsimlerine Seci”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 123–150.

- Arslan, Sami. *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle Fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye Ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Atâî, Nev'izâde Ataullah b. Yahya. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şakâ'ik*. haz: Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. çev.Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Atçıl, Abdurrahman. "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017),
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Keşfü'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 230.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Keşfü'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Sultan, 63.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *el-Cevheratü'l-Cinâniyye*. İstanbul: Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kitaplığı, 607.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Mirâtü'r-rüyâ*. İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3202.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Enzâru Şerhi'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1068, 1a-38b.
- Atûfi, Hayreddin Hızır b. Mahmud. *Haşiyeye ala şerhi'l-hadîsi'l-evvel min ehâdîsi'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese, 66, 240b-263a.
- Ayaz, Kadir. "Hadis İlimlerinin Tadrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri". *Osmanlı Araştırmaları* 47 (2016), 39-68.
- Aydın, Arafat. "Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Daru'l-hadisler". *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-hadisler* (2013), 103-127.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966), 71-112.
- Bahçivan, Seyit. *İbn Kemâlbâşâ ve Ârâuhu'l-İtikâdiyye*. Mekke Ummu'l-Qurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Bahçivan, Seyit. "Şeyhülislam İbn Kemal Paşa'nın Vasiyetnamesi", *Marife* (Güz 2001), 211-212.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâli Efendi Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) -XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 245-254. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.

- Baysun, M. Cavid. "Ebüssu'ûd Efendi". *İslam Ansiklopedisi*. 4/92. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- Bayraktutar, Muammer. *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal'in Hadis Yorumları*. Ankara: İlâhiyât, 2016.
- Begavî, Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-islâmî, 1983.
- Beyler, Muhammed. "Nevevî'nin Sahih-i Buhârî Üzerindeki Mesaisi". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 537-584. İstanbul: İsam Yayınları, 2022.
- Bilge, Mustafa. *Medine'de Ahmed Arif Hikmet kütüphanesi'ndeki Hadise Dair Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü, Mezuniyet Yazılı Çalışması, 1967.
<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/04852.pdf>
- Birgivi, Mehmed Efendi. *Şerhu Ehâdis-i Erbaîn*. Ankara: Ankara Üniversitesi, https://yazmalar-divinity.ankara.edu.tr/yazmalar/36178_14-1269290.pdf.
- Bistâmî, Abdurrahman. *el-Fevâyihi'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1501.
- Bolelli, Nusrettin - Doğan, Adem. "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 285-309.
- Bulgurcu, Kahraman. *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfi: Gizli Hazine*. çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Kitsan Yayınları, 1997.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), 113-131.
- Canlı, Mustafa. *Hayreddîn Atûfî ve Ravdu'l-İnsan Adlı Eserinin Tahkiki*. Tokat: Tokat Güneş Medya, 2014.
- Celep, Halil. *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Cemâleddin İshak Karamânî. *Şerhu hadîsi'l-erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 336, 174 vr.
- Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Cici, Recep. “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215–248.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l-Hakaniyye”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013), 229–243.
- Cihan, Sadık. “Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin 'Letâifu'n-Nebî' İsimli Kırk Hadisi”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 41–75.
- Cihan, Sadık. “Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Atufî ve Hadis Eserleri”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 65–75.
- Cihan, Sadık. “Muhammed b. Pir Ali Birgivi ve "Risâle fi Usuli'l-Hadis" in Tercümesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 55–76.
- Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: "Osmanlı Tefsir Mirası"”. *İslamiyât* 2/4 (1999), 51–73.
- Coşan, Es'ad. “Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları”, *AÜİF İslâm İlimleri Fakültesi Dergisi* 2(1975), 55-65.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Atûfi, Hayreddin Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/99-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Dirâyetü'l-hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/366. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çakır, Mesut. *İmam Birgivi ve Kitâbu'l-İmân: Bir Osmanlı Aliminin Ehl-i Sünnet İtikadını Koruma Gayreti*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Çakır, Mustafa Sefa. *Taşköprizade Kemaleddin Mehmed Bin Ahmed'in Şerh-i Ehadis-i Erbain Tercümesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çetin, Büşra. “Siyasetname Muhtevasında Bir Sahîh-i Buhârî Şerhi”. *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 595–617. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. “Kâdî Beyzâvî'nin Kelam Sistemi”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı. 105-152. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Çevik, İsmail. *XII.-XIII. Yüzyıllarda Maturidiliğin Irak, Suriye ve Anadolu'Da Yayılışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çoban, Ali. “Ârife İşâret Yeter (Mi)? Osmanlı Tasavvufî Şerh Geleneği Üzerine”. *İslâm ilim ve düşünce tarihinde şerh geleneği*. ed. Mesut Kaya – Sezai Engin. 331–391. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Demirkol, Murat. “İbn Sina’nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (2010). 83-102.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1–29.
- Derviş Ali b. Muhammed. *Envâru'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 276, 232vr.
- Divani, Muhammet. *Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesiri’nin “Şerhun alâ Sülâsiyyâti’l-Buhârî” İsimli Eserinin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 1 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Emecen, Feridun. “Şahkulu Baba Tekeli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/284-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Erdoğan, Mehmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ertürk, Mustafa. “İmâm Buhârî’nin Siyâset Anlayışı: “Yöneten- Yönetilen İlişkisi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1/1 (2001).
- Erünsal, İsmail. “Molla Lutfi, Hakkındaki İthamlar ve Şikayet Mektupları”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 179–196.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İbnü’l-Ekfânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/22-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017), 1-68.
- Fenârî, Mehmed Şah. *Enmûzecü’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 482.

- Göktaş, Recep Gürkan. "On The Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library". *Treasures of knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu vd. 309-340. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996) 113-132.
- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 45-98.
- Gültekin, Ayşe. "Hayreddin Hızır b. Mahmud'un Hayatı ve Hadisçiliğinin Meşâriku'l-Envâr Şerhinin İlk Hadîsine Yazdığı Haşîye Çerçevesinde İncelenmesi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün. 1/57–72. Ankara: Kıbatek, 2017.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i istihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Kemal. *el-Erbeîniyyât*. thk. Mahir Edib Habbuş. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2016.
- İbn Kemal. *Hâşîye ala evveli Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 0981/11.
- İbn Kemal. *Kırk Hadis*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3784.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Resâilü İbn Kemal I*, nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Hadisü'l-arbain*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 381. 121vr.
- İbn Kemal. *Risâletün şerîfetün makbûletün ma'mûletün fi şerhi'l-ehâdîs es-selâsîn li'l-mevlâ eş-şehîr bi İbni Kemal*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041. 61- 71.
- İbn Kemal. *Risâle fi'l-fakr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5326.
- İbn Kemal. *Risâle fi kavli'l-Buhârî keyfe kâne bed'ü'l-vahyi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5381.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâletün fi beyâni kavlihî Kânellah ve lem yekün meahu şey". *Mecmûu resâilü'l-allâme İbn Kemalpaşa*. thk. Mahir Edib Habbuş. 2/257-260. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018.
- İbn Kemal. *Seuhbirüküm bi evveli emri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 252.

- İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim b. Sâ'id el-Ensârî. *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd. thk. Abdulmun'im Muhammed Ömer*. Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabiyye, ts.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Taşkoprîzâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâifü'n-nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper-Mustakim Arıcı. 127-146. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Hülâsatü'l-akvâl fî hadisi İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 575.
- Kahraman, Abdullah. "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/115. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2016), 9–72.
- Kalın, İbrahim. "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu". *Osmanlı*. 7. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Kandemir, Yaşar. "Kırk Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/466-469. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kara, İsmail. "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 1–67.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kara, Osman. "Osmanlıda Tefsir Haşiyesi Geleneği: Atûfi Örneği". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi* 5/9 (Bahar 2017), 5/41-65.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Müslim'in El-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 317–409. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.
- Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No.587, 1954.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya – Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kaya, Mahmut. “Sipâhîzâde Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/259. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Süleyman. “Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 1-15.
- Kaya, Veysel. “Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 187–216.
- Kılıç, Mustafa. *İbn-i Kemâl Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 1981.
- Kiraz, Zafer. *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği -Sünen-i Dârimî Örneği-*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Korkmazer, Gülsüm. “Kadıızâdeliler-Sivâsiler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (Bidâatü'l-vâizîn ve Mecâlisü'l-ebrâr)”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVII. yüzyıl*. 367-378. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Korkmazer, Gülsüm – Ahatlı, Erdinç. “Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği”. *Usul İslam Araştırmaları* 29 (2018), 7–38.
- Korkmazer, Gülsüm. “Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhçiliği”. *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 513–530. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Osmanlı'nın Bilgeleri: Lutfi Paşa*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü irâdi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Küçük, Raşit. “İsnad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Lütfi, Molla. *Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-arabiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 548.
- Lütfi Paşa. *Künûz fî Letâîfi Rumûz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 90. 3b-71a.
- Lütfi Paşa. *Tevârih-i Âlî Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1922. <https://archive.org/details/tevarihilosma00lutfuoft/page/452/mode/2up?view=th eater>

- Lütfi Paşa. *Risale-i Firaki Dâlle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2195. 109b-122b.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'Alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Mecdî, Mevdî Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Molla, Kemal Faruk. “Mehmed Şah Fenâri'nin Enmûzecu'l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılar'da ilim anlayışı ve ilim tasnifi”. *Divân İlmî Araştırmalar* 18 (2005), 245–273.
- Muhammed Şah. *Şerhu Sülâsiyyâti Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 74.
- Muslihuddin Lârî. *Enmûzecu'l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1509.
- Muslihuddin Lârî. *Şerhu Ehâdisi'l-Erbâin li'n-Nevevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 102. 1a-187a.
- Müfti Paşa, Ahmed b. Hızır Bey b. Celaleddin el-Bursevî. *Tahkiku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 949,970, 2192.
- Necipoğlu, Gülru vd. *Treasures of knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4) / edited by Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell H. Fleischer*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Nev'î Efendi. *İlimlerin Özü Netâyicü'l-fünûn*. trc.Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Orpilyan, Serkiz- Abdülzâde Muhammed Tâhir. *Mahzenü'l-ulûm*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ögke, Ahmet. “Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 9–24.

- Öge, Furkan Ramazan. *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. yüzyıl*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Öngören, Reşat. “Füsus Şârihi Sofyalı Bâli Efendinin Tasavvufî Çizgisi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 57–66.
- Öngören, Reşat. “Karamânî, Cemâleddin İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2021.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanatında Hadis”. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Özcan, Tahsin. “Saçaklızâde Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özdemir, Sinan. *Hayreddin Hızır el-Atûfi'nin Enzârü Şerhi'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkiki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özer, Salih. “Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlimine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi”, *Dinî Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık, 2006).
- Öztoprak, Mustafa. “Hayrettin Hıdır b. Mahmûd b. Ömer el-Merzifonî el-Atûfi'nin Hayatı ve “el-İnzâr fi Şerhi Ba'dı Ehâdisi'l-Meşârik” Adlı Eseri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün. 1/81–89. Ankara: Kibatek, 2017.
- Repp, Richard Cooper. *The Müfti of İstanbul*. London: Ithaca Press, 1986.
- Sağlam, Ayşe. “Atufî ve Remzü'd-Dekâyık Mesnevisi”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/1 (2018), 136–147.
- Sağlam, Ayşe. “Atufî'nin Zührü'l-'Atşân Mesnevisi”. *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 64–80.
- Seydî Çelebi. *Ehâdis teteallaku bi ahkâmi's-saltana*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 639. 1a-112a.
- Seydî Çelebi, Muhyiddîn. *Buhârî'de Yönetim Esasları (Müstahrec mine'l-Buhârî)*. trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Dârülhadis, 2000.
- Sevgi, Ahmet. “Mevlânâ Cemâl Efendi'nin Manzûm Kırk Hadis Tercümesi”. *İslami Edebiyat [İslami Kültür Sanat ve Edebiyat]* 3 (1988 / 1989), 25-27.

- Sipâhizâde. *Unmûzecu'l-fünûn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 303. 1a-59b.
- Sofyalı Bâlî Efendi. *Şerhu hadîsi "Küntü Kenzen Mahfiyyen"*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2725.
- Sofyalı Bâlî Efendi. *Tahkîkâtü Bâlî Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmesnevi, 55. 1b-29b.
- Sofyalı Bâlî Efendi. *el-Hadîsü'l-evvel mine'l-Meşârik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 55. 44a-45b.
- Sofyalı Bâlî Efendi. *Şerhu hadîsi "Küntü Kenzen Mahfiyyen"*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 613. 88a-89b.
- Sowan, Abdmonim B M. *Şeyhzâde'nin Şerhu Meşârikü'l-envâr Adlı Eserinin Tahkiki*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Söylemez, İdris. *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şeker, Fatih. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Muhammed b. Muslihuddin el-Kocevî. *Şerhu Meşârikü'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 714.
- Şirvânî, Mehmed Emin. *el-Fevâidü'l-hâkaniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 321.
- Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (ed.). *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara: Kibatek, 2017.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Risâletü'l-garrâ fî halli hadîseyi'l-ibtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2196. 35a-49b.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Letâifü'n-Nebî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2767.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Mevzuatü'l-ulum*. trc. Kemaleddin Mehmed Efendi. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Ta'lika alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Şerhihi Kirmânî*. İstanbul: Nuruosmaniye, 4902. 88b-89a.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye: Ahlâk-ı adudiyye şerhi*. çev. Müstakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Taşköprüzâde Kemaleddin Efendi. *Miskiyâtü'l-hitâm fî ehâdîsi'l-enâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 416. 32 vr.
- Toprak, Mehmet Sait. "Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamânî: Hayatı ve Eserleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 127–145.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Turan, Şerafettin. "Bayezid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/234-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Türcan, Zişan. "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143–164.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Ufuk, Hayta – Birışık, Abdülhamit. "Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 343–367.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Uzuner, Ömer Sami. "Hz. Peygamber'i Rüyada Görmeye Dair Tasavvufî Yorumlar ve Ru'yet-i Nebî Hadisi Bağlamında Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Risalesi". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/1 (2021), 7–26.
- Üzüm, İlyas. "Mollo Kâbız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/254-255. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yağcı, Hızır. *Hayreddin Hızır Atûfi'nin Keşfü'l-Meşârik Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yağcı, Hızır. *Hayreddin Atûfi'nin Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Ark Kitapları, 2017.

- Yaren, Ayşenur. *Taşköprizâde'nin Letâifü'n-Nebî Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yerkazan, Hasan. "Abdülmeçîd b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 119–157.
- Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 273–310.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*. İstanbul: Dârulhadîs, 2001.
- Yıldırım, Selahattin. *Anadolu Muhaddisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yıldırım, Selahattin. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 151–182.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 11/21 (2013), 407-455.
- Yılmaz, Hayati. "Peygamberimiz'i Rüyada Görmek: Mahiyeti ve Bilgi Değeri". *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 9–38.
- Yusuf b. Yakub el-Halvetî. *Tenbîhü'l-gabî fî ru'yeti'n-Nebî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2062, 21b-38a.
- Yüceer, Mustafa. *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yücer, Hür Mahmut. "Vâkıa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- al-Zeidan, Abdullah. *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Mühayyâ Adlı Muvatta' Şerhi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Gülsüm KORKMAZER	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Hadis
Makale ve Bildiriler	
1. Gülsüm Korkmazer- Erdiñç Ahatlı “ Osmanlı Hadis Şerhçiliğinde Niyet Hadisi Örneği ”, <i>Usûl: İslam Araştırmaları</i> 29 (2018), 7-38.	
2. Gülsüm Korkmazer, “ Osmanlı’da Bir Meşâriku’l-Envâr Hâşiyesi: Derviş Ali b. Muhammed’in Envâru’l-Meşârik’i ”, <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 25/47 (2023), 121-152.	