



T.C.  
KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ENVER ŞAH EL-KEŞMİRÎ'NİN (Ö. 1933) HADİSÇİLİĞİ

Hazırlayan  
İbrahim ANAR

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Hadis Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

KARAMAN – 2020

**T.C.**  
**KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**HADİS BİLİM DALI**

**ENVER ŞAH EL-KEŞMİRÎ'NİN (Ö. 1933) HADİSÇİLİĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN**  
**İBRAHİM ANAR**

**DANIŞMAN**  
**DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA DEMİR**

**KARAMAN-2020**

## ÖN SÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Hamd, âlemlerin yaratıcısına; salât ve selam Rasûl-i Ekrem'e, onun ehl-i beyt ve ashabına olsun.

Günümüzde Hindistan-Pakistan sınırında tartışmalı bir bölge olan Keşmir, İslam medeniyetinin önemli merkezlerindedir. Burada yetişmiş birçok âlim, hadis ilmine çeşitli katkılarda bulunmuştur. Keşmir'in yetiştirdiği büyük muhaddislerden biri olan ve “İmâmu'l-Asr” olarak tanınan Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî de onlardan biridir. Aklî ve naklî ilimlerde derin birikim sahibi olan Keşmîrî; daha çok hadis, fıkıh ve akâid alanlarındaki uzmanlığıyla tanınmıştır. Bu anlamda kaleme aldığı kitaplar ve risaleler ile öğrencilerinin derlediği şerh çalışmalarında Keşmîrî'nin bu ilmî derinliğini görmek mümkündür. Ömrünün büyük bir kısmını hadise ve fıkhu'l-hadise ayırmış olan Keşmîrî'nin kısa ömründe kendisinden binlerce ilim talebesi istifade etmiştir.

Keşmîrî'nin hem hadis çalışmaları hem de mezhebî görüşlerin rivâyetler aracılığıyla delillendirilmesi noktalarında birçok ilim adamını etkilediği bilinmektedir. Çok yönlü bir ilmî şahsiyet olan ve ilim dünyasının övgüsünü kazanan Keşmîrî'nin farklı yönlerini belli açılardan ele alan çalışmalar mevcuttur. Bu çalışma ile birlikte ise; bilhassa Keşmîrî'nin hadisçiliği üzerine yoğunlaşarak ülkemizdeki Keşmîrî araştırmalarına Yüksel Lisans düzeyinde katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Bu araştırma; Giriş, iki ana bölüm ve Sonuç başlıklarından oluşmaktadır. Giriş'te çalışmanın konusu, önemi, amacı, metodu ve kaynakları hakkında hazırlayıcı bilgiler verilmiştir. Birinci Bölüm'de Urduca, Arapça ve Türkçe yazılmış çeşitli kaynaklardan yararlanılarak Keşmîrî'nin hayatı, kişiliği, öğrenciliği, hocalığı, eserleri, çeşitli ilim dallarındaki konumu gibi konular ele alınmış; hakkında yapılan değerlendirmeler doğrultusunda onun ilmî kişiliği tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci Bölüm'de ise Keşmîrî'nin bazı usûl-i hadis meselelerine dair görüşleri, şerh metodu ve hadisçi kimliği üzerinde durulmuştur.

Çalışma boyunca; “Son dönemin önemli ilim adamlarından olan Keşmîrî nasıl bir hadisçilik çizgisine sahiptir?”, “Hint Alt Kıtasında vücut bulan eş zamanlı fikir ekollerinden birine mensubiyeti var mıdır, varsa bu mensubiyeti hadisçiliğini ne düzeyde

etkilemiştir?”, “Hadisle ilgili çalışmalarının ilmî ve fikrî durumu hakkında neler söylenebilir?” vb. problematik sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

Tez konusunun belirlenmesinden bitirilmesine kadarki süreçte bizi yönlendiren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR’e şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans ders döneminde ilmî birikimlerinden istifade ettiğim jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Fikret KARAPINAR ve Prof. Dr. Adil YAVUZ’a; tezin son halini almasında katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi Nasseruddin MAZHARİ’ye; görüş ve önerileriyle çeşitli katkılarda bulunan Arş. Gör. Dr. Mustafa YÜCEER ve Arş. Gör. Kemal TAŞKIN’a; Arapça kaynak temininde yardımcı olan Lübnanlı Muhammed Saîd MİNKÂRA’ya, Urduca kaynakların temininde yardımcı dokunan Pakistanlı Muhammed Ahmed RIZA’ya, Urduca kaynakların okunmasında yardımcı olan Murat ŞAFAK’a; bütün bu süreçte bana dualarıyla destekçi olan aileme ve ilmî hayatıma büyük katkısı olan başta Dr. Nureddin BOYACILAR olmak üzere bütün hocalarıma şükranlarımı sunarım.

İbrahim ANAR

KARAMAN - 2020

## ÖZET

Bu araştırma; Giriş, iki ana bölüm ve Sonuç başlıklarından oluşmaktadır. Giriş'te araştırmanın konusu, önemi, amacı, metodu ve kaynakları hakkında hazırlayıcı bilgiler verilmiştir. Birinci Bölüm'de Keşmîrî'nin hayatı ve ilmî faaliyetleri üzerinde durulmuştur. İkinci Bölüm'de Keşmîrî'nin hadis usulü anlayışı, şerh metodu ve hadisçi kimliği incelenmiştir. Araştırma elde edilen sonuçların, varılan kanaatlerin ve yapılan bazı önerilerin yer aldığı bir Sonuç başlığı ile tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hint Alt Kıtası, Keşmîrî, Hadis Usûlü, Şerh, Fıkhu'l-Hadis.

## ABSTRACT

This research consists of Introduction, two main sections and Conclusion titles. In the Introduction, preparatory information was given about the subject, importance, purpose, method and sources of the research. In the First Part, Kashmiri's life and scientific activities are emphasized. In the Second Part, Kashmiri's understanding of hadith method, Hadith explanation method and hadith researcher identity are examined. The research was completed with a Conclusion title containing the results obtained, the opinions reached and the suggestions made.

**Keywords:** Indian Subcontinent, Kashmiri, Hadith Methodology, Hadith Sharh (Commentary), Fiqh al-Hadith.

## İÇİNDEKİLER

|  |             |
|--|-------------|
| <b>ÖN SÖZ</b> .....                        | <b>i</b>    |
| <b>ÖZET</b> .....                          | <b>iii</b>  |
| <b>ABSTRACT</b> .....                      | <b>iv</b>   |
| <b>KISALTMALAR</b> .....                   | <b>viii</b> |
| <b>GİRİŞ</b> .....                         | <b>1</b>    |
| 1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Amacı ..... | 1           |
| 2. Çalışmanın Metodu ve Kaynakları .....   | 3           |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KEŞMİRÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. HAYATI</b> .....                 | <b>8</b>  |
| 1.1. Kimliği .....                     | 8         |
| 1.2. Öğrenim Hayatı ve Hocaları .....  | 10        |
| 1.3. Ahlakı .....                      | 22        |
| 1.4. Vefatı .....                      | 24        |
| <b>2. İLMÎ YÖNÜ</b> .....              | <b>25</b> |
| 2.1. İlim Adamı Kimliği .....          | 25        |
| 2.2. Hakkında Söylenenler .....        | 32        |
| 2.3. Çeşitli Yönleriyle Keşmîrî .....  | 36        |
| 2.3.1. İslamî İlimler .....            | 36        |
| 2.3.2. Aklî İlimler .....              | 41        |
| 2.3.3. Şiir .....                      | 42        |
| 2.4. Hakkında Yapılan Çalışmalar ..... | 43        |
| <b>3. ESERLERİ</b> .....               | <b>49</b> |
| 3.1. İslami İlimler .....              | 50        |
| 3.2. Hadis Çalışmaları .....           | 58        |
| 3.3. Eserlerin Değerlendirilmesi ..... | 63        |

## İKİNCİ BÖLÜM

### KEŞMİRİ’NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

|  |            |
|--|------------|
| <b>1. HADİS USULÜ ANLAYIŞI .....</b>   | <b>66</b>  |
| 1.1. Haber Taksimi .....   | 66         |
| 1.2. Haber-i Vâhidle İlgili Değerlendirmeleri.....   | 69         |
| 1.3. Râvîlerin Dereceleri ve Buhârî’nin Hadisleri <i>Sahîh</i> ’ine Alma Ölçütleri .....           | 74         |
| 1.4. İbn Teymiyye’nin Hasen Hadis Anlayışına Yönelttiği Eleştiri .....                             | 76         |
| 1.5. Takrîri Hadise Bakışı .....   | 78         |
| 1.6. Zayıf Hadisle Amele Bakışı.....   | 81         |
| 1.7. Mürsel Hadise Bakışı .....  | 84         |
| 1.8. Hadislerin Teâmül ve Tevârüsü .....   | 86         |
| 1.9. Hadislerin Teâruzu Anında İzlediği Yol .....  | 95         |
| 1.10. Haber-i Vâhid ile Kavâid-i Külliye’nin ve Fiilî Hadis ile Kavlî Hadisin<br>Teâruzu.....      | 101        |
| 1.11. Hadis ile Kıyasın Teâruzu.....   | 103        |
| 1.12. Bazı Tahammül ve Edâ Sîgalarıyla İlgili Görüşü .....   | 106        |
| 1.13. Mütেকaddim ve Mütעהhir Muhaddislerin Tashîh ve Tahsîn Anlayışlarını<br>Değerlendirmesi ..... | 107        |
| 1.14. Hadislerin Anlaşılmasında Bir Hadisin Bütün Tariklerini Toplamaya Verdiği<br>Önem 109        | 109        |
| 1.15. Fıkıhla İlgilenenler İçin Hadis Bilgisini Zorunlu Görmesi .....                              | 113        |
| <b>2. ŞERH METODU .....</b>  | <b>116</b> |
| 2.1. Kelâmî ve Fıkhî Tartışmalara Girmesi.....   | 118        |
| 2.1.1. İmanın Artması ve Eksilmesi .....   | 118        |
| 2.1.2. Alışverişte Muhayyerlik.....  | 121        |
| 2.1.3. Nikâh Akdinde Mehrin Asgarî Miktarı .....   | 123        |
| 2.2. İbn Hacer’in Yorumlarına Getirdiği Tenkitler .....  | 126        |
| 2.2.1. Rical Değerlendirmeleri .....   | 127        |
| 2.2.2. Bab Tercemeleri .....   | 128        |
| 2.3.3. Rivayetin Yapısal Durumu.....   | 130        |



|   |            |
|---|------------|
| 2.2.4. Hadis Şerhleri .....                                       | 132        |
| 2.2.5. Hadisten Çıkarılan Fikhî Hükümler .....                    | 133        |
| 2.2.6. Muhtelifü'l-Hadis Değerlendirmeleri .....                  | 135        |
| <b>3. HADİSÇİ KİMLİĞİ.....</b>                                    | <b>137</b> |
| 3.1. Hanefî Mezhebini Destekleyici Hadisleri Kullanması.....      | 137        |
| 3.1.1. Abdestte Başa Mesh Edilen Su ile Kulakları Mesh Etme ..... | 138        |
| 3.1.2. İmamın Arkasında Fatiha Okuma .....                        | 139        |
| 3.1.3. Akşam Namazının Farzından Önce İki Rekât Namaz Kılma ..... | 141        |
| 3.1.4. Sabah Namazı Vakti Girmeden Ezan Okuma .....               | 142        |
| 3.1.5. Namazın İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırma .....        | 143        |
| 3.2. İtikadî Tartışmalara Girmesi .....                           | 145        |
| 3.2.1. Hz. Peygamber'in Mi'rac Gecesi Allah'ı Görmesi.....        | 146        |
| 3.2.2. İman-Amel İlişkisi.....                                    | 147        |
| 3.2.3. Kabir Azabı .....  | 150        |
| 3.2.4. Kıyamet Alâmetleri .....                                   | 151        |
| 3.3. Rivâyetleri Te'vil Etme Durumu .....                         | 152        |
| <b>SONUÇ .....</b>  | <b>162</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>  | <b>166</b> |

**KISALTMALAR**

|            |   |
|------------|---|
| b.         | : Bin, ibn.   |
| bk.        | : Bakınız.  |
| <i>DİA</i> | : <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.</i> |
| H.         | : Hicrî.  |
| H.z.       | : Hazret-i.   |
| M.         | : Mîlâdî.   |
| ö.         | : Ölüm tarihi.                                      |
| r.a        | : Radıyallâhu anh / Radıyallâhu anhâ.               |
| s.         | : Sayfa.  |
| s.a        | : Sallallâhu aleyhi ve sellem.                      |
| SBE        | : Sosyal Bilimler Enstitüsü.                        |
| t.y.       | : Tarih yok.  |
| thk.       | : Tahkik eden.                                      |
| vb.        | : Ve benzeri.                                       |
| y.y.       | : Yayın yeri yok.                                   |

## GİRİŞ

### 1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Pakistan ve Hindistan fethedildiği günden itibaren bölge âlimleri İslam'a birçok alanda çeşitli hizmetler sunmuştur. Bölge âlimlerinin önde gelen hizmetlerinden biri de ilmî çalışmalar alanında olmuştur. Bölgede günümüzde de varlığını devam ettiren çeşitli ilim merkezleri yetiştirdiği âlimlerle ön plana çıkmış, özellikle hadis sahasında verdiği katkılarla dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu açıdan genelde İslamî ilimlere, özelde ise hadis ilimlerine katkı sağlayan söz konusu ilim adamlarının hayatı ve ilmî kişilikleri önem arz etmektedir.

Hadis ilimleri arasında cerh-tadil ilmi, rivâyetlerin kaynak ve sıhhat durumlarının tespiti ile râvîlerin kimlik bilgilerini öğrenmeye imkân tanıdığı için önemli bir yere sahiptir. Buna binaen ilk dönemden günümüze kadar çeşitli biyografi çalışmaları yapılmıştır. Özellikle aynı ya da yakın dönemlerde yaşamış ilim adamlarını tanımanın, ilim ve fikir dünyasına büyük katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Bu farkındalık doğrultusunda çalışmada, geçtiğimiz asırda yetiştirdiği talebeler ve bıraktığı eserlerle büyük hizmetler ortaya koyan Enver Şâh el-Keşmîrî'nin hayatı ve hadisçiliği incelenecektir. Keşmîrî, bundan yaklaşık bir asır önce ortaya koyduğu çalışmalarla bütün İslam âlemini etkilemiştir. Mevcut çalışmalarda Keşmîrî'nin farklı yönleri ele alınsa da bilhassa onun hadisçiliği üzerine yoğunlaşan bir çalışma olmayışı bizi bu konuyu seçmeye götürmüştür. Bu araştırma, söz konusu eksikliği giderme amacı taşımaktadır. Bu açıdan Keşmîrî'nin muhaddis kimliği ve bazı meselelerde ortaya koyduğu fikirlerin tespiti, hadis alanında bir boşluğu dolduracaktır.

Öte yandan Keşmîrî'nin eserlerini tanımak ve muhaddis kimliğini anlamak, aynı zamanda 19. asırda Hint Alt Kıtasında hadise dair yapılan tartışmaları ve ilmî faaliyetleri tespit etme bakımından önem taşımaktadır.

Çalışma, son dönemde Hint Alt Kıtasında yetişen Enver Şah el-Keşmîrî'nin hadisçiliğini konu edinmektedir. Birinci Bölüm'de Keşmîrî'nin öğrencilerinin ve onu tanıyanların verdiği bilgiler esas alınarak hayatının anlatılması, hocaları ve talebeleri ile geriye bıraktığı eserler incelenerek Keşmîrî hakkında derli toplu bilgi sunulması amaçlanmaktadır. Ayrıca pek çok ilim dalında kısa bir zamanda derin bilgi sahibi olmasından dolayı ilmî yolculukları ve bu yolculuklarda elde ettiği bilgi birikimi ele alınacaktır. Ardından ilmi kişiliğinin şekillenmesinde büyük etkisi olan bazı hocaları ve günümüzde de eserlerinden faydalandığımız bazı talebeleri kısa bir şekilde tanıtılacaktır. Ayrıca Keşmîrî'nin Arap diline olan vukûfiyeti, tefsirciliği, şairliği ve tasavvufî meşrebi gibi diğer ilim dallarıyla olan bağı da ortaya konulacaktır.

Araştırmanın diğer bir amacı da Keşmîrî'nin hadisçi kimliğini ortaya koymaktır. Bu maksatla İkinci Bölüm'de birçok alanda uzman olan Keşmîrî'nin hadisçi yönüne yoğunlaşarak hadis ilmine dair çalışmaları ve bu alandaki değerlendirmeleri ışığında alana katkıları ele alınacaktır. Bu bölümde ilk olarak Keşmîrî'nin hadis usûlüne dair bazı tartışmalı meseleleri ele alıp nasıl neticeye bağladığına dikkat çekilecektir. Bu bağlamda onun haber taksimi, mürsel hadise hüküm açısından bakışı, haberler arasında görülen teâruzu giderme metodu gibi konular incelenecektir. Keşmîrî'nin şerh metodu başlığı altında ahkâm hadislerini şerh üslubu, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'si örneğinde geçmiş şerh edebiyatına yaptığı tenkit ve değerlendirmeleri incelenecek ve Keşmîrî'nin münekkit yönüne dikkat çekilecektir. Ardından ise Keşmîrî'nin hadisçi kimliğine değinilerek bu bağlamda itikat konularına dair hadislere nasıl açıklamalar getirdiği örnekler üzerinden ortaya konacaktır. Hanefî mezhebine olan bağlılığı ve bunun bir

neticesi olarak mezhebin fetvalarını delillendirme şekli incelenecek; son olarak akâid ve fıkıhla ilgili hadisleri nasıl açıkladığı ve rivâyetleri tevil durumu yine örnekler üzerinden tespit edilecektir.

Böylelikle çalışmanın hem Türkiye’de Keşmîrî’nin daha fazla tanınmasına vesile olması hem de onun hakkında ileride yapılacak çalışmalara katkı sağlaması öngörülmektedir.

## **2. Çalışmanın Metodu ve Kaynakları**

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Keşmîrî’nin hayatı, ilmî yönü ve eserlerinin ele alındığı Birinci Bölüm biyografik bir nitelik arz etmektedir. Bu sebeple ilgili bölümün yazımında konuların yapısı gereği daha çok ulaşılan kaynaklardaki bilgilerin sistematik bir şekilde sunulması cihetine gidilecektir.

Buna karşılık çalışmanın ana gövdesini oluşturan ve Keşmîrî’nin hadisçilik yönünü ortaya koymaya çalışan İkinci Bölüm daha farklı bir üslupla yazılacaktır. Keşmîrî’nin hadis usulü anlayışını ortaya koyan başlıklar, ağırlıklı olarak kendisinin eserlerinden hareketle tespit edilecektir. Keşmîrî’nin şerh çalışmaları incelenerek onun şerh metodunda öne çıkan noktalar belli başlıklar altında incelemeye alınacaktır. Aynı şekilde Keşmîrî hakkında çalışma boyunca edinilen kanatlerden hareketle onun hadisçi kimliğini yansıttığı düşünülen bazı başlıklar ele alınacaktır. Dolayısıyla İkinci Bölüm Keşmîrî’nin hadisçiliği hakkında fikir veren kaynaklardan hareketle belli başlıklandırmaların ve bilgi aktarımının yapılarak bunların değerlendirildiği bir muhtevaya sahip olacaktır. Keşmîrî’nin hadisçi yönünü daha doğru değerlendirmek maksadıyla dolaylı olarak yer yer onun fakih, mütekellim ve mutasavvıf kişiliğine de değinilecektir. Bu bölümde Keşmîrî’nin hadisçiliği en çok ön plana çıkan başlıklar

üzerinden incelenecek ve Keşmîrî'nin şerh metodu ve muhaddis kimliği başlıkları, temsil gücü yüksek örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Bu araştırmada nitelik araştırma yöntemlerinden döküman taraması ve incelemesi, veri toplama ve analizi, sondajlama yöntemleri uygulanacaktır. Çalışmada ismine atıfta bulunulan ilim adamlarının vefat tarihlerine ilk geçtiği yerlerde temas edilecektir. Uzun eser adlarında kısaltmaya gidilerek dipnotların yoğunluğu azaltılacaktır. Kısaltılan eser adlarının tam künyelerinin Kaynakça'da görülmesi mümkündür.

Çalışmanın ilk kaynak tespiti yapılırken Zafarullah Daudî ve Abdulhamit Birişik tarafından hazırlanan *DİA* “Keşmîrî” maddesinden istifade edilecektir. Keşmîrî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği başlıklarının hazırlanmasında birçok eserden yararlanılacaktır. Bu alanda yararlanılacak temel kaynaklardan bazıları şunlardır:

Keşmîrî'nin en meşhur talebesi Muhammed Yûsuf el-Bennûrî tarafından onun hayatı ve ilmî kişiliğinin ele alındığı *Nefhatü'l-Anber fî Hayati İmâmi'l-Asr eş-Şeyh Enver* adlı eseri sıkça başvurulacak kaynaklardandır. Bu eser daha sonra Keşmîrî ile ilgili yapılan tüm çalışmalara kaynaklık etmesi dolayısıyla sıkça kullanılacaktır. Ayrıca yine Bennûrî'ye ait olan *Yefîmetü'l-Beyan* mukaddimesine de biyografik bilgi almak için dolaylı kaynaklardan ulaşılabilecektir. Enzar Şâh Mesudî'nin, babası Keşmîrî hakkında hazırladığı *Nakş-ı Devâm* adlı eseri ve Abdurrahman Kondo'nun *el-Enver* adlı çalışması da başvurulacak kaynaklar arasındadır. Abdulhay el-Hüseynî'nin kaleme aldığı *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir* kitabına da başvurulacaktır. Yine Abdulfettah Ebû Gudde tarafından hazırlanan *Terâcimü Sitte min Fukahâi'l-Âlemi'l-İslamî* müracaat edilecek önemli çalışmalardandır. Ayrıca Keşmîrî'ye ait olan *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh* adlı çalışmanın Ebû

Gudde tarafından hazırlanan mukaddimesinden de yeri geldikçe bilgi aktarımı yapılacaktır. Harun Özçelik tarafından hazırlanan *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî* adlı doktora tezi de biyografik anlamda istifade edilecek kaynaklar arasındadır. Zafarullah Daudî'nin *Şâh Veliyyulah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* adlı eseri ve Ubeydurrahmân Tayyib'in *Allâme Enver Şâh el-Keşmîrî Adva' alâ Hayâtihî ve Âraihî fî ilmi't-Tefsir* adlı çalışması da başvurulacak kaynaklardandır.

Keşmîrî'nin hoca ve talebeleri alt başlığında ayrıca Abdurrahman el-Berenî tarafından hazırlanan *Ulemâu Diyûbend ve Hademâtuhum fî İlmi'l-Hadis* ve Mahbub Rizvî'nin *Târîh-i Dâru'l-Ulûm-i Diyûbend* adlı çalışmaları da faydalanılacak eserlerden bazılarıdır.

Keşmîrî'nin hadisçiliğinin ele alındığı İkinci Bölüm'de yer yer Bennûrî'nin çalışmalarından istifade edilecektir. Bu bölümün asıl kaynaklarını Keşmîrî'nin kendi eserleri oluşturacaktır. Gerek başlıkların tespitinde gerekse örneklendirmelerde başvurulacak, Keşmîrî'ye ait bazı çalışmalar şunlardır: *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, *el-Arfu 'ş-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, *İkfâru 'l-Mülhidîn fî Zarûriyyati'd-Dîn* ile *Meârifü's-Sünen* adlı *Sünen-i Tirmizî* şerhi de başvurulacak eserler arasındadır. Keşmîrî'nin bu çalışmaları arasında *Feyzu'l-Bârî* ile *el-Arfu 'ş-Şezî* adlı şerhleri onun hadisçiliğini ortaya koyan temel eserlerdir. Dolayısıyla Keşmîrî'nin hadisçiliği daha çok bu eserler esas alınarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

Keşmîrî'nin hadis usulü anlayışı ile ilgili alt başlığa ait kaynakların tespitinde Abdulmecid Türkmânî'nin *Dirâsât fî Usûli'l-Hanefiyye* ve Zafer Ahmed Tehânevî'nin (ö. 1974) *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis* adlı eserleri ile Harun Özçelik'in

“Keşmîrî’nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri” adlı makalesinden istifade edilecektir.

Keşmîrî’nin hadis usûlü anlayışını ortaya koyabilmek için Haskefî’nin *İfâzatü’l-Envâr alâ Usûli’l-Menâr*’ı, Debûsî’nin *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*’ı ve İbnü’s-Sââtî’nin *Bedû’n-Nizâm* adlı Hanefî Usûl-i Fıkh kitapları ile İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime*’si, İbn Hacer’in *Nüzehetü’n-Nazar*’ı, Alâî’nin *Câmiu’t-Tahsîl*’i, Leknevî’nin *el-Ecvibetü’l-Fâdile*’sine Ebû Gudde’nin düştüğü dipnotlar vb. kaynaklara müracaat edilecektir.

Keşmîrî’nin şerh metodunun tespit edildiği alt başlıklarda yine çok sayıda eserden yararlanılacak olup Şâhid Rasûl Kâkehîl’e ait olan *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav’i İntâcâtihi’l Edebiyye ve’l-İlmiyye* adlı eseri ve Mustafa Fazlurrahman Abdulbarî’nin *Tercîhâtu’l-Keşmîrî ve İhtiyârâtuhu’l-Fıkhıyye min Hılâli Şerhihi li’t-Tirmizî fî Kitabi’s-Salât* adlı eserleri ile Harun Özçelik’in *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu’l-Bârî* adlı doktora tezi de bunlardan bazılarıdır. Keşmîrî’nin şerh metodunu bize aktarabilecek en iyi örnek olması bakımından burada da Keşmîrî’nin eserleri esas alınacaktır.

Keşmîrî’nin İbn Hacer’e eleştirileri alt başlığının örnek tespitinde Nâsır b. Seyf Azerî’nin *Taakkubâtü’l-Keşmîrî fî Kitâbihî Feyzi’l-Bârî ale’l-Hâfız İbn Hacer fî Kitâbihî Fethi’l-Bârî* adlı doktora çalışmasından önemli ölçüde yararlanılacaktır. Ayrıca Serdar Murat Gürses tarafından doktora tezi olarak çalışılan *Hanefî-Selefî Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî’nin el-Arfu’s-Şezî ve Mübârekpûrî’nin Tuhfetü’l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması* adlı tez de yer yer başvurulacak eserlerdendir.

Keşmîrî’nin itikadî içerikli şerhlerinin ele alındığı başlıkların yazımında çeşitli kaynaklardan istifade edilecektir. Bunlar arasında Muhammed Abdullah Faruk



Ensârî'ye ait olan *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Ârâuhu'l-Î'tikâdiyye* çalışması zikre değerlidir.

Keşmîrî'nin yaşadığı dönem itibariyle Hint Alt Kıtasının siyasî, ilmî ve fikrî durumu ile bu bölgede zuhur eden hadis tartışmaları ve kaleme alınan hadis çalışmaları hakkında detaylı bilgilere aşağıdaki örnek çalışmalardan ulaşılabilir:

1. Azmi Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere*.
2. İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*.
3. İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*.
4. Zafarullah Khâlid Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*.
5. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*.

Sözü edilen konular hakkında yukarıdaki çalışmalarda yeterli bilgi bulunması dolayısıyla çalışmada bu başlıklara yer verilmeyecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KEŞMİRİ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Keşmîrî'nin hadisçiliğinin inceleneceği bu çalışmada öncelikle onun yakından tanınması gerekmektedir. Bu doğrultuda öncelikle Keşmîrî'nin hayatı, ilmî yönü ve eserleri hakkında tanıtıcı bilgiler verilecektir. Daha çok yetiştiği ilmî ortam, hocaları ve eserleri ön planda tutularak Keşmîrî'nin hadisçiliğini anlamaya katkı sağlayacağı çıkaracağı varsayılan bilgiler sunulacaktır. Bununla birlikte onun şahsiyetini tanımak maksadıyla ahlâkî yönü, ilim âlemine katkısı ve yetiştirdiği öğrencileri hakkında genel bilgiler verilecektir. Ayrıca kendisi hakkında yapılan değerlendirmelere işaret edilecek ve farklı ilim dallarında ortaya koyduğu eserler kısaca tanıtılacaktır. Hadis alanında yaptığı çalışmaları ise detaylı bir şekilde ele alınarak bölüm sonunda genel bir değerlendirme yapılacaktır.

#### 1. HAYATI

##### 1. 1. Kimliği

##### İsmi ve Nesebi

H. 1292-1352, M. 1875-1933 tarihleri arasında yaşamış olan ve Keşmîrî nisbesiyle tanınan Enver Şâh'ın tam adı, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh b. Şâh Abdülkebîr b. Şâh Abdülhâlik b. Şâh Muhammed Ekber el-Keşmîrî'dir.<sup>1</sup>

Keşmîrî'nin kendi yazdığı mektuplarında ifade ettiğine göre, ataları Bağdat'tan Hindistan'ın Moltan<sup>2</sup> adı verilen bölgesine, oradan Lahor'a,<sup>3</sup> daha sonra ise

<sup>1</sup> *Bennûrî, Nefhatü'l-Anber (Yetîme'den naklen)*, s. 270; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13.

<sup>2</sup> Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde Muhammed b. Kasım tarafından fethedilmiş, şu an Pakistan sınırında bulunan bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 227.

<sup>3</sup> Pakistan'ın kuzey doğusunda bulunan ikinci büyük şehirdir.

Keşmir'e yerleşmişlerdir.<sup>4</sup> Oğlu Enzar Şah'ın belirttiğine göre Keşmîrî'nin nesebi Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) dayanmaktadır.<sup>5</sup>

### Doğumu ve Ailesi

Keşmîrî, 27 Şevval 1292 / 17 Kasım 1875 Cumartesi günü<sup>6</sup> doğal güzellikleriyle tanınmış olan Keşmir'in Vüdvân<sup>7</sup> köyünde, ilim ve takva ile bilinen bir evde dünyaya gelmiştir.<sup>8</sup>

Keşmîrî'nin dedesi Şâh Abdülkebîr, Mansur Han Bölgesinde vefat edinceye kadar kadılık yapmış, ilim ve takvasıyla tanınmış bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır.<sup>9</sup> Babası hakkında ise; ilim ve irşatla uğraşan biri olmakla birlikte Hindistan'da yaygın olan ve daha sonra evlatları arasında da devam edecek olan tasavvuf yollarından Sühreverdiye tarikatı şeyhliği yapmış,<sup>10</sup> halk arasında Mürşit Muhammed Muazzam Şâh<sup>11</sup> olarak tanınan ve toplumun ıslahı için çalışan bir ilim adamı olduğu söylenmektedir. Keşmîrî vefat ettiğinde babasının sağ olup yüz on yaşlarında olduğu ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Annesinin ise ibadete düşkün, züht sahibi, komşu hakkına riâyet eden, fakirleri gözetip kollayan<sup>13</sup> ve dini konularda hassas davranan bir kişiliğe sahip olduğu nakledilmektedir. Komşuları onun hakkında “Dağların zirveleri gibi yüksek ahlak sahibi biridir” diyerek onun ahlakî yönüne vurgu yapmışlardır.<sup>14</sup>

<sup>4</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 1; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13; Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, “Keşmîrî” *DİA*, XXV, 327.

<sup>5</sup> Enzar Şâh, *Nakş-ı Devam*, s. 24.

<sup>6</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13; Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, VIII, 1198; Keşmîrî, *Feyzu'l-Barî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* Mukaddimesi, I, 14.

<sup>7</sup> “Vüdvân” kelimesi “Lübnan” kalıbındadır. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 1; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13.

<sup>8</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 1; Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, “Keşmîrî” *DİA*, XXV, 325.

<sup>9</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 698; Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 30.

<sup>10</sup> Gürses, *Hanefî Selefî Şerh Geleneği*, s. 68; Ebû Gudde, *Mecmu'* mukaddimesi, s. 21.

<sup>11</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 30. Kâsımî, *el-İmâmü'l-Keşmîrî*, s. 91.

<sup>12</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber (Yetime'den naklen)* s. 275.

<sup>13</sup> Kâsımî, *el-İmâmü'l-Keşmîrî*, s. 91.

<sup>14</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 30; Kâsımî, *el-İmâmü'l-Keşmîrî*, s. 91.

Babası Keşmîrî'yi küçük yaşından itibaren ibadetlere alıştırmak maksadıyla gece namazına kaldırmış<sup>15</sup> ve bu terbiye onun hayatında büyük bir etki bırakmıştır.

Kaynaklarda Keşmîrî'nin üç kardeşi olduğu zikredilmektedir.<sup>16</sup>

### **Evliliği ve Çocukları**

Keşmîrî, Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de hoca olarak görev yaptığı dönemlerde medrese yönetimi ve yörenin halkı Keşmîrî'yi çok sevmiş, onun derin ilminden istifade etmeyi devamlı hale getirmek ve olası bir hicretini engellemek maksadıyla onu 1909 yılında evlendirmişlerdir.<sup>17</sup> Kaynaklarda Keşmîrî'nin bunun dışında başka bir evliliğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Geç yaşlarda yaptığı bu evlilikten her biri ilim ehli olan Muhammed Ezher Şâh, Muhammed Ekber Şâh, Muhammed Enzer Şâh adında üç oğlu ile Âbide ve Râşide adlarında iki kızını dünyaya gelmiştir.<sup>18</sup>

## **1. 2. Öğrenim Hayatı ve Hocaları**

### **Öğrenciliği**

Keşmîrî'nin ilim yolculuğu küçük yaşta başlamış ve bunda ilim ehli bir babanın çocuğu olmasının büyük bir etkisi olmuştur. İlim tahsiline<sup>19</sup> henüz beş yaşında iken Kur'ân-ı Kerim'i hatmetmekle başlamış<sup>20</sup> olan Keşmîrî; alet ilimleri, ferâiz ve riyazî ilimlerde âlim olan<sup>21</sup> ve aynı zamanda Farsça şiirler yazabilen<sup>22</sup> babasından iki yıl kadar Farsça dersleri almıştır.<sup>23</sup> Yine yaşadığı bölgede eğitim veren Mevlana Gulâm

<sup>15</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 299.

<sup>16</sup> Enzar Şâh, *Nakş-ı Devam*, s. 248.

<sup>17</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 12; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 19.

<sup>18</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* (*Yetîme'den naklen*), s. 275; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 22.

<sup>19</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 2; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13.

<sup>20</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 2; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 13.

<sup>21</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, (derleyenin mukaddimesi), I, 15.

<sup>22</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 13.

<sup>23</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 2.

Muhammed'den iki sene<sup>24</sup> sarf, nahiv, fıkıh ve usulü fıkha dair Arapça ve Farsça kitaplar okumasının<sup>25</sup> yanında bölgesindeki başka hocalardan çeşitli Farsça eserler okuyarak<sup>26</sup> henüz on yaşına geldiğinde<sup>27</sup> Farsça manzum ve mensur metinler okuyup yazma seviyesine ulaşmıştır.<sup>28</sup>

Küçüklüğünden beri hususi bir terbiye ile büyütülmüş olan Keşmîrî, henüz 12 yaşına varmadan Arapça grameri, fıkıh, usul, tefsir, hadis ve diğer İslamî ilimleri sağlam bir şekilde tahsil etmiştir.<sup>29</sup> Çocuk denecek yaşta fetvalar veren Keşmîrî'nin verdiği fetvaların o diyarlardaki önde gelen ilim adamlarının verdiği fetvalarla örtüştüğü görülmüştür.<sup>30</sup>

Keşmîrî, ilim yolculuğunu “*Beş yıl memleketimizde yaygın olan kitapları, beş yıl da Arap dili ile ilgili ilimler ilimler okudum*”<sup>31</sup> sözleriyle dile getirmiştir. “*Henüz dokuz yaşımı tamamladığımda fıkıh ve nahiv kitaplarından şerhler mütalâa ederdim*”<sup>32</sup> diyerek de çocuk yaşta ulaştığı ilmî konumu ifade etmiştir. Kısa zamanda akranlarını geçmiş olan Keşmîrî, henüz küçük yaşta iken Hanefî fıkına dair yazılmış olan *Muhtasarü'l-Kudûri*'yi okurken sorduğu sorular karşısında hocası *el-Hidaye*'nin şerhlerine bakmak zorunda kalmıştır.<sup>33</sup>

Memleketinde okutulan kitapları tamamladıktan sonra 1307/1888 yılında çeşitli alanlarda dersler veren ilmî yeteneği güçlü hocalarıyla tanınmış<sup>34</sup> Hezâre şehrinde

<sup>24</sup> Gürses, *Hanefî Selefi Şerh Geleneği*, s. 68.

<sup>25</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, “Keşmîrî”, *DİA*, XXV, 327.

<sup>26</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 2.

<sup>27</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 13.

<sup>28</sup> Ebû Gudde, *Mecmu*, s. 22; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 2.

<sup>29</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver*, s. 60; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 14.

<sup>30</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 24; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 14.

Ebû Gudde bunun şaşılacak bir durum olduğunu ve bu özelliğin çok az kişiye verildiğini ifade etmiştir. *Keşmîrî, et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 14.

<sup>31</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 13; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 6.

<sup>32</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 14.

<sup>33</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 65; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 23; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 14.

<sup>34</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 2.

eğitimine devam etmiştir.<sup>35</sup> Burada kaldığı üç yıl içerisinde mantık, felsefe, usûl-i fıkıh, fıkıh ve astronomi gibi aklî ve nakli ilimler öğrendi.<sup>36</sup> Keşmîrî, okuduğu bazı mantık kitaplarının kenarına kendi görüşlerini yazmış; bu notları gören bir âlim, Keşmîrî için “zamanının Gazâlî’si ve Râzî’si olacak” demekten kendini alamamıştır.<sup>37</sup>

İlmin hazzına varan Keşmîrî, çeşitli alanlarda daha çok derinleşmek maksadıyla 1310/1892 yılında Hindistan’ın en büyük ilim merkezi olan, fıkıh ve hadis ilimleri üzerinde durulan ve o bölgenin Ezheri sayılan<sup>38</sup> Dâru’l-Ulûm<sup>39</sup> Medresesine gitmiştir.<sup>40</sup> Bu medrese 1283 yılında Hindistan’ın başkenti Delhi yakınlarındaki Diyûbend köyünde Muhammed Kâsım Nânevteví (ö. 1283/1866) tarafından kurulmuş<sup>41</sup> ve buradan birçok ilim adamı yetişmiştir. Halen varlığını devam ettiren bu medrese; Mahmud Hasan ed-Diyûbendî, (ö. 1920) Reşîd Ahmed Gengûhî (ö. 1905) ve Kâsım Nânevteví<sup>42</sup> gibi hadis, tefsir, fıkıh, usul, tarih, Arap edebiyatı ve mantık ilimlerinde derinleşmiş; sünnete bağlılık, zühd ve takva gibi erdemlerle bezenmiş<sup>43</sup> ilim adamlarıyla tanınmış bir ilim merkezidir.<sup>44</sup>

Dâru’l-Ulûm Medresesinden mezun olan Keşmîrî’nin metod olarak kendisine usûlde bu medresenin kurucusu olan Muhammed Kâsım Nânevteví’yi, furu’

<sup>35</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, (derleyenin mukaddimesi), I, 14; Daudî, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, “Keşmîrî”, *DİA*, XXV, 327; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 14.

<sup>36</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 14; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu’l-Bârî*, s. 3; Gürses, *Haneî Selefi Şerh Geleneği*, s. 68.

<sup>37</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 24.

<sup>38</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 15.

<sup>39</sup> Dâru’l-Ulûm Diyûbend Medresesi Hint Alt Kıtasında en eski ve en büyük medrese olarak bilinir. Binlerce ilim ve fikir adamı yetiştirmiş olan bu medrese, İngilizlerin Müslümanlar üzerindeki tahribatına karşılık hamiyet sahibi Müslümanların istişaresi neticesinde Muhammed Kasım en-Nânôteví’nin riyasetinde 1283/1866 yılında kurulmuştur. Bu medresenin ilmî bağı Şâh Veliyyulah’a dayanırken, düşünce tarzı Kâsım Nânôteví tarafından şekillendirilmiştir. Nânôteví’nin vefatından sonra idare Reşîd Ahmed Gengûhî’ye geçmiş ve medrese fikhî bir renk kazanmıştır. Diyûbend âlimleri mezhep olarak Haneî olmakla beraber, tasavvuf ekolü olarak olarak Nakşî ya da Çiştî’dir. Bulgur, *Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, s. 105-106.

<sup>40</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 3; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu’l-Bârî*, s. 3.

<sup>41</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 77.

<sup>42</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 3-4.

<sup>43</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 15.

<sup>44</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 15.

meselerde ise yine bu medresenin hocalarından olan Gengûhî'yi önder seçtiğini ifade etmesi<sup>45</sup> onun ilmi konularda Dâru'l-Ulûm'dan ne derece etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

### Hocaları

Keşmîrî, memleketi olan Keşmir'de ve Hezare'de birçok hocadan ders almıştır. Ancak Keşmîrî'nin hayatını ele alan eserlerde daha çok kendilerinden etkilendiği Dâru'l-Ulûm Diyûbend Medresesi hocaları zikredilmiştir. Keşmîrî ayrıca Hameyn'e yaptığı yolculukta orada da birçok ilim adamından istifade etmiştir. Biz burada kendilerinden icazet aldığı ve kendisinin ilmî şahsiyetinin oluşumuna daha fazla katkıda bulunan hocalarını vefat tarihlerine göre ele almakla yetineceğiz.

1. Reşîd Ahmed Gengûhî (1829-1905): Gengûh'ta doğup aynı şehirde vefat eden Mevlâna Reşid Ahmed, aklî ve naklî ilimleri tahsilden sonra İmdâdullah Muhacir Mekkî'ye intisap ederek ondan tarikat vazifesi almış ve Nânotevî'nin vefatından sonra Dâru'l-Ulûm'un başmüderrisi olmuştur. Dâru'l-Ulûm'da devre-i Hadis'i başlatmış<sup>46</sup> ve *Sahîh-i Buhârî* üzerine *Lâmiu'd-Derârî*, *Sahîh-i Müslim* üzerine *el-Hallu'l-Müfhim*, *Sünen-i Tirmizî* üzerine *el-Kevkebu'd-Dürrî* gibi çok kıymetli şerhler yazarak ardında eserler bırakmıştır. Hz. Peygamber'in sünnetine ittibada hassas olan Gengûhî, vatan müdafaasında da İngiliz sömürgesine başkaldırmış ve bu sırada esir dahi edilmiştir.<sup>47</sup> Keşmîrî, Gengûhî'den tasavvuf eğitimi almasının yanında<sup>48</sup> 1319/1901 yılında *Kütüb-i Sitte* icazeti almıştır.

<sup>45</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* s. 77.

<sup>46</sup> Daudî, Khalid Zafarullah, *Hindistan ve Pakistanda Hadis Çalışmaları*, s. 199. Devre-i hadis, belli dönemlerde *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere bazı hadis kaynaklarının okunması demektir.

<sup>47</sup> Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 65.

<sup>48</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327.

2. Hüseyin b. Muhammed el-Cisr et-Trablusî (1845-1909): Trablus'ta dünyaya gelen Hüseyin el-Cisr; Mısır'da okumuş, fıkıh ve edebiyat alanında kendini geliştirmiş, *er-Risâletü'l-Hamîdiye* kitabıyla Osmanlı ilim çevrelerinde ün kazanmıştır.<sup>49</sup>

Keşmîrî, hac ziyareti için gittiği Medine'de Hüseyin el-Cisr ile karşılaşmış ve bir müddet beraberlikten sonra 1323/1905 yılında ondan çeşitli hadis kitaplarının icazetini almıştır.<sup>50</sup>

3. Mahmud Hasan ed-Diyûbendî (1851-1920): Bu ilim adamı “Müsnidü'l-Vakt” (zamanının müsnidi/isnadla hadis rivâyet eden kişisi) ve “Şeyhu'l-Hind” (Hind diyarının en büyük hocası) lakaplarıyla tanınan ve ilim talebelerinin kendisinden hadis icazeti almak için uzak diyarlardan geldiği bir ilim adamıdır.<sup>51</sup> Hz. Osman'ın neslinden geldiği belirtilen<sup>52</sup> Mahmud Hasan, H. 1268 yılında dünyaya gelmiştir. Dâru'l-Ulûm'un ilk talebelerinden olan Mahmud Hasan, H. 1305 yılında medresenin başmüdürrisi olmuştur.<sup>53</sup> Dinî ilimlerin Hindistan'da yeniden canlandırılması için eğitim çalışmalarına ağırlık vermesi, onun en büyük hizmeti sayılabilir.<sup>54</sup> Ayrıca Hindistan'ın İngiliz sömürgesinden kurtulması için mücadele vermiş, hatta bu konuda Osmanlı Devletinden yardım istemiş, bu maksatla Hicaz'da Enver Paşa ile görüşmüştür.<sup>55</sup> Verdiği mücadeleler esnasında Hicaz'da tutuklanarak 3,5 yıl Malta'ya sürgün edilmiş, daha sonra serbest bırakılarak memleketine dönmüş ve 1339/1920 yılında vefat etmiştir.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 258; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 9.

<sup>50</sup> Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 39; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 10; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 18.

<sup>51</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü sitte*, s. 15.

<sup>52</sup> Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 78.

<sup>53</sup> Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 79.

<sup>54</sup> Bulgur, *Hint Alt Kitasında İslamî Fikir Akımları*, s. 109.

<sup>55</sup> Birişik, “Mahmûd Hasan Diyûbendî”, *DİA*, 366; Bulgur, *Hint Kitasında İslamî Fikir Akımları*, s. 111.

<sup>56</sup> Hüseyinî, *en-Nüzhetü'l-Havâtur*, VIII, 465.



Keşmîrî, kırk yıl hadis dersleri veren<sup>57</sup> Mahmud Hasan ed-Diyûbendî'den çok istifade etmiştir. Ondan 1314/1896 yılında *Sahîh-i Buhârî*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Ebû Dâvud* ile *el-Hidaye*'nin son iki cüzünü okuyarak senediyle rivâyette bulunmuştur.<sup>58</sup>

4. Halil Ahmed Sehârenpûrî (1852-1927): Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ö. 49/669) neslinden olduğu ifade edilen<sup>59</sup> Sehârenpûrî Nânôta'da dünyaya gelmiştir. Ataları arasında ilmiyle tanınan birçok âlimin bulunduğu söylenen<sup>60</sup> Sehârenpûrî; Ahmed Berzencî ve Ahmed Dahlan (ö. 1304/1886) gibi birçok hocadan icazet almıştır.<sup>61</sup> Sehârenpûrî, Reşit Ahmed Gengûhî'nin halifeliğini ve 31 yıl boyunca Sehârenpûr'da bulunan Mezâhir-i Ulûm Medresesi başmüdürrisliği vazifesini yürütmüştür.<sup>62</sup> *Sünen-i Ebû Dâvud* üzerine *el-Bezlü'l-Mechud* adında çok kıymetli bir şerh yazan Sehârenpûrî, M. 1927 yılında Medine'de vefat etmiştir.<sup>63</sup> Keşmîrî, Sehârenpûrî'den çeşitli dersler almıştır.<sup>64</sup>

5. Keşmîrî'nin hocaları arasında kendisinden *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Nesâî* ve *Sünen-i İbn Mâce*'yi dersleri aldığı<sup>65</sup> Muhammed İshak el-Keşmîrî (H. 1320)<sup>66</sup> ile geleneksel tıp ilmini öğrendiği hekim Vâsıl Han<sup>67</sup> da zikredilebilir.

<sup>57</sup> Bulgur, *Hint Kitasında İslamî Fikir Akımları*, s. 110.

<sup>58</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 3.

<sup>59</sup> Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 85.

<sup>60</sup> Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 85.

<sup>61</sup> Daudî, Khalid Zafarullah, *Hindistan ve Pakistanda Hadis Çalışmaları*, s. 211.

<sup>62</sup> Hüseyinî, *Nüzhëtü'l-Havâtur*, VIII, 1222.

<sup>63</sup> Özşenel, "Sehârenpûrî Halil Ahmed", *DİA*, XXXVI, 310; Hüseyinî, *Nüzhëtü'l-Havâtur*, VIII, 1223.

<sup>64</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 17; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 16; Hüseyinî, *Nüzhëtü'l-Havâtur*, VIII, 1222; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 3.

<sup>65</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 6; Abdulbârî, *Tercihatü'l-Keşmîrî*, s. 28; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 16; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 3.

<sup>66</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver*, s. 85.

<sup>67</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 4.

Keşmîrî hocalarından aldığı dersler yanında yüzlerce cilt kitap mütalaa etmesi dolayısıyla bu mütalaalarının onun yetişmesinde hocaları kadar etkili olduğu söylenebilir.<sup>68</sup>

### Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri

Keşmîrî, aldığı ilmi öğrencilerine vermek üzere öğretim hayatına başlamıştır. Keşmîrî birkaç medresede eğitim ve irşat vazifesi yürütmüş olmakla birlikte sayıca çok talebeyi Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de yetiştirmiştir.

Keşmîrî, Dâru'l-Ulûm'dan mezun olduktan sonra ilk olarak Delhi'de bulunan Abdu'r-Rab Medresesinde müderrisliğe başlamıştır.<sup>69</sup> Burada bir kaç ay ders verdikten sonra<sup>70</sup> âlim ve salih bir kişi olan ve kendisi de Dâru'l-Ulûm mezunu olan Muhammed Emin ed-Dihlevî'nin<sup>71</sup> ısrarı üzerine H. 1315 yılında Delhi'de halen hizmetlerine devam eden<sup>72</sup> el-Medresetü'l-Emîniyye<sup>73</sup> isminde Arapça dersler veren bir medrese açmış ve buranın yöneticisi olmuştur.<sup>74</sup> Burada da 5 yıl kadar aklî ve naklî ilimler okutmuş ve kısa sürede şöhreti her tarafa yayılmıştır.<sup>75</sup> Yûsuf el-Bennûrî ve Muhammed Şefî' Osmânî gibi ileride büyük ilim adamları olacak birçok kişi buradan mezun olmuştur.<sup>76</sup>

1901 yılında babasını ve henüz yeni vefat etmiş olan annesinin mezarını

<sup>68</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 4.

<sup>69</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 7.

<sup>70</sup> Ebû Gudde, *Mecmu'* mukaddimesi, s. 25.

<sup>71</sup> Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, VIII, 1197.

Eminüddin ed-Dihlevî, Deken'de doğmuş, Dâru'l-Ulûm'da eğitimini tamamlamasından sonra Emîniye Medresesini inşa etmiş ve H. 1338 yılında vefat etmiştir.

<sup>72</sup> Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 42; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 7.

Delhi'de yaşanan olaylardan dolayı birçok ilim merkezi yok olmasına rağmen bu medrese hala zamanımızda hizmet vermeye devam etmektedir. Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 17.

<sup>73</sup> Bennûrî, *Yefîmetü'l-Beyân*, s. 271; Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, VIII, 1198.

<sup>74</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327.

<sup>75</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 6; Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 16-17.

<sup>76</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 17.

ziyaret etmek<sup>77</sup> maksadıyla Keşmir'e geldiğinde cehaletin halkı kuşattığını, toplumun sünnetten ayrılıp bid'atlere daldığını ve ilim adına birçok şeyin kaybolduğunu görünce bu durumu ortadan kaldırmak için burada Feyzu'l-Âm adında bir medrese kurmuş<sup>78</sup> ve burada üç yıl kadar ders ve fetvalar verip halkı irşad etmiştir.<sup>79</sup>

Keşmîrî M. 1905 yılında<sup>80</sup> hac farızasını yerine getirmek için Hicaz'a gittiğinde orada birkaç ay kalmış ve birçok âlimle ilmi müzakerelerde bulunmuştur.<sup>81</sup> Burada kaldığı süre içerisinde özellikle Medine-i Münevvere'de bulunan Şeyhü'l-İslam Ârif Hikmet Bey<sup>82</sup> ve Mahmûdiye<sup>83</sup> Kütüphanelerinde çeşitli el yazma kitapları mütalaa etmiş,<sup>84</sup> özellikle tefsir ve hadis alanında nadir eserlerden yararlanmıştır.<sup>85</sup>

Hac dönüşünde Keşmîrî, kendisinin kurmuş olduğu Feyzu'l-Âm Medresesinde eğitim ve irşat faaliyetlerine devam ettiyse de bazı sıkıntıların baş göstermesinden dolayı uzun süre devam edememiş, bunun üzerine Medine'ye hicret etme kararı almıştır.<sup>86</sup> Gönlü Medine'ye yerleşme arzusu içinde olduğundan dolayı ailesi ve çevresi tarafından yapılan tüm ısrarlara rağmen hiç kimse onu bu kararından vazgeçirememiştir.<sup>87</sup>

<sup>77</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber (Yetîme'den naklen)*, s. 271.

<sup>78</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 110; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 8; Ebû Gudde, *Mecmu*, s. 27.

<sup>79</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 8; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 17; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 7.

<sup>80</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327.

<sup>81</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 10.

<sup>82</sup> 1786 yılında İstanbul'da doğan Arif Hikmet Bey, Osmanlı döneminde çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1858 yılında Şeyhülİslamlığa getirilen Arif Hikmet Bey bu vazifeyi 7 yıl sürdürmüş ve kalan ömrünü Medine'de geçirmek maksadıyla burada 1855-1856 yıllarında tamamlanan bir kütüphane inşa ettirmiştir. Vakıf şartı gereği bu kütüphanenin müdürleri Ali Ulvi Kurucu'ya (ö. 2002) kadar Türklerden olmuştur. Ayrıca kütüphanenin son mütevellî heyetinde Ömer Nasuhi Bilmen de (ö. 1971) bulunmuştur. Kütüphaneye 5404 civarında matbu ve el yazma eser vakfetmiştir. Bilge, Mustafa L. "Ârif Hikmet Bey", *DİA*, III, 365.

<sup>83</sup> İçerik ve zenginlik bakımından Medine'de Arif Hikmet Kütüphanesinden sonra gelir.

<sup>84</sup> Ensarî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 40; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 18.

Bu kütüphanede o zamanlar günümüze ulaşmayan bazı nadir el yazma eserler mevcuttu. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 10.

<sup>85</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 10.

<sup>86</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber (Yetîme'den naklen)*, s. 271; Ensarî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 43.

<sup>87</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 10-11; Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 18.

Keşmîrî, Hameyn'e giderken hocası Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ed-Diyûbendî'yi ziyaret etmiş, hocası da ondaki ilmî birikimi bildiği ve onun Hindistan'da kalarak daha faydalı faaliyetler ortaya koyacağını düşündüğü için onu Diyûbend'de kalmaya ikna etmiştir. Bunun üzerine hocası ona Dâru'l-Ulûm Diyûbend Medresesinde *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Nesâi* ve *Sünen-i İbn Mâce*'yi okutma görevini tevdi etmiştir.<sup>88</sup> Böylece Keşmîrî H. 1325 yılında Dâru'l-Ulûm Medresesinde müderrisliğe başlamış ve bu vazifeyi H. 1332 yılına kadar devam ettirmiştir.<sup>89</sup>

Mahmud Hasan ed-Diyûbendî, H. 1333 yılında hac için Hicaz'a gitmesi üzerine Keşmîrî'yi kendi yerine şeyhu'l-hadis ve başmüderris olarak tayin etmiştir. Keşmîrî burada ömrünün üçte birini geçirmiş<sup>90</sup> ve bu süre içerisinde kendisinden iki bin kadar öğrenci icazet almıştır.<sup>91</sup> Keşmîrî Dâru'l-Ulûm'da uzun yıllar ders verdikten sonra çıkan bir fitneden dolayı<sup>92</sup> 1346/1927 yılında ders vermeyi bırakıp inzivaya çekilmiştir.<sup>93</sup> 1346/1927 sonlarına doğru talebelerinden Şebbir Ahmed Osmânî, Bedr Âlem el-Mirtehi başta olmak üzere 275 kadar öğrencisiyle birlikte Sûrat'e bağlı Dâbil'e taşınmış ve burada, ileride büyük ilim merkezlerinden biri olacak Câmîatü'l-İslamiyye adıyla bir medrese<sup>94</sup> ve el-Meclisü'l-İlmî adında bir yayınevi kurmuştur.<sup>95</sup> Keşmîrî bu

<sup>88</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 12.

<sup>89</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 19; Keşmîrî, *et-Tasrih* (muhakkikin mukaddimesi), s. 19; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 7.

<sup>90</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 19.

<sup>91</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 13.

<sup>92</sup> Keşmîrî, Dâru'l Ulûm Medresesini yeni ilimlere açık daha aktif bir hale getirmeyi istemesi üzerine bazı yöneticilerle sıkıntılar yaşamıştır. Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, "Keşmîrî" *DİA*, XXV, 327; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 13.

<sup>93</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 14-15; Hüseyinî, *Nüzheti'l-Havâtir*, VIII, 1199; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 8.

<sup>94</sup> Bu medreseyi diğerlerinden ayıran en büyük özellik; gerek binasının genişliği, sağlamlığı ve güzelliği, gerekse eğitimdeki düzen ve tertibi açısından Dâru'l-Ulûm Diyûbend dışındaki medreselerden üstün oluşudur. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 17-18.

<sup>95</sup> Bu yayınevinde müellifin hayatında ve sonrasında birçok kıymetli eser basılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Zeylaî'nin *Nasbu'r-Râye*'si, Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'i, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'si. Bunun yanı sıra İmam-ı Rabbanî ve Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'nin eserleri de basılmıştır. Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 21. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 17.

medresede beş yıl<sup>96</sup> ders vermiş ve bu gayretler neticesinde ilk zamanlar sıradan bir medrese iken Keşmîrî ve arkadaşlarının burada eğitim vermeleriyle ileri sevide kitaplar okunan meşhur bir eğitim merkezine dönüşmüştür.<sup>97</sup>

Keşmîrî hayatı boyunca kendisini ilmî faaliyetlerde bulunmaya, okuyup okutmaya ve insanları irşat etmeye adanmıştır. Bunun dışında idarî, siyasî ya da herhangi bir başka görevde bulunmamıştır.

### Öğrencileri

Keşmîrî öğrencilik döneminin hemen akabinde öğretim hayatına başlamış ve çeşitli medreselerde görev yapmıştır. Hocalık yaptığı kurumlarda eğitim süreleri farklılık arz etmekle birlikte bazı medreselerde uzun yıllar ders vermiş ve binlerce ilim talebesi yetiştirerek icazetler vermiştir. Çeşitli yerlerde dersler veren Keşmîrî'nin en çok talebesi Dâru'l-Ulûm'da hocalık yaptığı dönemde olmuştur. Keşmîrî'nin icazet verdiği meşhur talebelerinin bazılarının biyografisine aşağıda yer verilecektir.

Bedr Âlem el-Mirtehî: (1898-1965): 1898'de Hindistan'ın Bedâyûn şehrinde doğan Mirtehî, daha sonraları Medine'ye yerleşmiş ve orada vefat ederek Bakî' Kabristanlığına defnedilmiştir. İlk olarak Mezâhir-i Ulûm Medresesinde Zafer Ahmed Osmânî gibi hocalardan ders almış,<sup>98</sup> mezun olduktan sonra aynı medresede yıllarca hocalık yapmıştır.<sup>99</sup> İlmîni artırmak maksadıyla Dâru'l-Ulûm Diyûbend Medresesinde Keşmîrî'den hadis kitapları okumuş ve burada dersler vermiştir.<sup>100</sup> Keşmîrî'nin Dâru'l-Ulûm'dan ayrılıp Dâbil'e göç ettiğinde yanında gelen talebelere biri de Mirtehî'dir. Keşmîrî ile 10 yıl beraberlik yapmış olan Mirtehî, *Feyzu'l-Bârî'yi* kitaplaştıran talebesi

<sup>96</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 18; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 21.

<sup>97</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 196-197; Kâsımî, *el-İmâmü'l-Keşmîrî*, s. 97.

<sup>98</sup> Ekber Şâh, *Ekâbir-i Ulemayı Diyûbend*, s. 223.

<sup>99</sup> Şahid Sehârenpûrî, *Ulemayı Mezâhir-i Ulûm*, II, 3.

<sup>100</sup> Rizvî, *Tarih-i Dâru'l-Ulûm*, II, 141

olması yönüyle önemlidir.<sup>101</sup>

Muhammed Şefî' Osmânî ed-Diyûbendî (1897-1976): 1897'de Diyûbend'de doğan Osmânî,<sup>102</sup> Dâru'l-Ulûm Diyûbend Medresesinde on yıl kadar öğrenim görmüş, burada Keşmîrî başta olmak üzere Mahmud Hasan ed-Diyûbendî ve Şebbir Ahmed Osmânî gibi hocalardan istifade etmiştir. M. 1917'de mezun olmasının ardından 26 yıl burada eğitim veren Muhammed Şefî', İngiliz sömürmesine karşı Hindistan'ın çeşitli yerlerinde konuşmalar yapmış ve Pakistan'ın kuruluşunda aktif vazifeler almıştır.<sup>103</sup> Bir süre siyasetle ilgilenen Osmânî, Diyûbendî âlimlerinin kurduğu Cemiyet-i Ulemâyî İslam partisinin başkanı Şebbir Ahmed Osmânî ile anayasa çalışmalarında bulunmuştur. Bir süre devlete fikhî danışmanlık yapmasıyla "müftî-yi a'zam-ı Pakistan" lakabıyla anılmaya başlamıştır.<sup>104</sup> Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılmasından sonra liman şehri olan Karaçi'de 1951 yılında Dâru'l-Ulûm Karaçi Medresesini kurmuştur. Halen eğitimine devam eden bu medreseyi günümüzde oğlu ve Pakistan müftüsü Muhammed Takî Osmânî yönetmektedir. Bu medreseden mezun olan öğrenciler dünyanın çeşitli yerlerine dağılarak medreseler açmışlardır.<sup>105</sup> *Ma'ârifü'l-Kur'ân* adlı eseri başta olmak üzere 150 kadar kitap yazan Osmânî, 1976 yılında Karaçi'de vefat etmiştir.<sup>106</sup>

Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (1908-1977): 1908 yılında Peşâver'de doğan el-Bennûrî, ilk eğitimini Afganistan'ın başkenti Kâbil'de aldıktan sonra eğitimine Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de devam etmiştir.<sup>107</sup> Keşmîrî ile Dâbil'e gelen Bennûrî buradan

<sup>101</sup> Azerî, *Takkubatü'l-Keşmîrî*, s. 22; Berenî, *Ulemayı Diyûbend*, s. 165-168.

<sup>102</sup> Hz. Osman'ın neslinden geldikleri için bu nisbeyi kullanmışlardır. Birışık, "Muhammed Şefî' Diyûbendî", *DİA*, XXX, 576.

<sup>103</sup> Şefî Osmanî, *el-İzdiyâd-ı Sünnî*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 14.

<sup>104</sup> Birışık, "Muhammed Şefî' Diyûbendî", *DİA*, XXX, 576

<sup>105</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 162.

<sup>106</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 162-163.

<sup>107</sup> İskender, *Meârifü's-Sünen* mukaddimesi, I, 3.

mezun olmuş ve hocasının vefatının ardından 1951’de Pakistan’a göçene kadar bu medresenin müderrisliğini yapmıştır.<sup>108</sup> Liman şehri Karaçi’de Câmîati’l-Ulûm el-İslamiyye adında bir medrese kurmuş, dünyanın çeşitli yerlerinden öğrencileri olmuştur.<sup>109</sup> Kırk yıl boyunca dersler veren Bennûrî’den on bin kadar öğrenci icazet almıştır.<sup>110</sup> Keşmîrî’nin *Sünen-i Tirmizî* derslerinden derlediği notları *Meârifü’s-Sünen* adıyla kitaplaştıran Bennûrî; hadis, fıkıh ve biyografi gibi çeşitli alanlarda eserler ortaya koymuştur.<sup>111</sup>

Muhammed İdrîs Kandehlevî (1899-1974): Soyu baba tarafından Hz. Ebû Bekir’e (ö. 13/634), anne tarafından Hz. Ömer’e (ö. 23/644) dayandığı ifade edilen Kandehlevî,<sup>112</sup> Mezâhir-i Ulûm Medresesinden mezun olduktan sonra Dâru’l-Ulûm Medresesine gelerek Keşmîrî’ye öğrencilik yapmıştır.<sup>113</sup> 1920 yılında Emîniye ve Dâru’l-Ulûm Medreseleri başta olmak üzere birçok eğitim kurumunda çeşitli dersler vermiş, Pakistan’ın Hindistan’dan ayrılmasından sonra Pakistan’a gelerek Eşrefiyye Medresesinde şeyhu’l-hadis olarak dersler verdiği dönemde 1974’te vefat etmiştir. Başta *et-Ta’lîku’s-Sabîh Şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh* olmak üzere ardında 100 civarında eser bırakmıştır.<sup>114</sup>

Habîburrahman el-A’zamî (1901-1992): Keşmîrî’ye Diyûbend’de okuduğu dönemlerde talebelik yapmış olan A’zamî’nin en önemli hizmeti sayılabilecek çalışması, el-Ma’hedü’l-Âli li’d-Dirâsâti’l-Ulyâ adıyla kurduğu hadis ihtisas merkezidir. Siyasi görevlerde de bulunan A’zami’nin şöhreti daha çok hadis ve hadis ricaline dair

<sup>108</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 174.

<sup>109</sup> İskender, *Meârifü’s-Sünen* mukaddimesi, I, 4.

<sup>110</sup> Saîd, *İmta Uli’n-Nazar*, II, 626-627.

<sup>111</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 179-180.

<sup>112</sup> Birişik, “Kandehlevî Muhammed İdrîs, *DİA*, XXIV, 294.

<sup>113</sup> Ekber Şah, *Ekâbir-i Ulemayı Diyûbend*, s. 217.

<sup>114</sup> Zafiruddîn, *Meşâhiri Ulemâyı Diyûbend*, s. 89-90; Birişik, “Kandehlevî Muhammed İdrîs, *DİA*, XXIV, 295.

çalışmalar alanındadır. Birçok hadis kitabını tahkik eden A'zamî'nin bu çalışmalarından bazıları şunlardır: Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef*'i, Saîd b. Mansur'un (ö. 227/842) *es-Sünen*'i ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'i.<sup>115</sup>

Hayatı, ilmî kişiliği, hocaları ve talebeleri hakkında verilen bu bilgilerin yanında Keşmîrî'nin ahlâkî vasıfları da ön plana çıkmaktadır. Onun bu yönü hakkında bilgi vermek, Keşmîrî'nin yakından tanınmasına bir nebze daha katkı sağlayacaktır.

### 1. 3. Ahlakı

İlmî ve sosyal kişiliği ile öne çıkmış olan Keşmîrî hakkında gerek hoca ve talebelerinin gerekse onun hakkında yapılan çalışmaların ifade ettiğine göre; bu âlim, bir insan olarak ahlâkî erdemleri kendisinde bulunduran biriydi.

Keşmîrî, hayatı boyunca dünya malına teveccüh etmemiş, evleninceye kadar verdiği dersler karşılığında medreselerden herhangi bir ücret almamıştır. Dâru'l-Ulûm'da eğitici olarak görev yaparken 50 rupiden az maaş almış, aynı dönemde kendisine başka medreseden 800 rupiye kadar teklifler yapılmasına rağmen bunu kabul etmemiştir. Dâru'l-Ulûm'dan ayrılmak zorunda kaldığında kendisine aylık 1000 rupi maaş teklif edilmesine karşılık bu teklifi reddederek ilmi hiçbir zaman geçim kaynağı olarak görmediğini yaşantısıyla da göstermiştir.<sup>116</sup>

Keşmîrî, talebelerine kanaatkâr olmayı ve ilmi geçim kaynağı yapmamalarını öğütlemiştir.<sup>117</sup> Talebelerinden Bedr Âlem, hocasına hitaben “*Kitap yazsanız da siz de, çocuklarınız da ondan istifade etseler*” dediğinde; “*Hadisle hayatım boyunca gıdalandım, ölümünden sonra mı sözümlerim satılsın?! Allah onlara yeter*”<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Özşenel, “A'zamî Habîburrahman” *DİA*, Ek-I, 153.

<sup>116</sup> Abdalbârî, *Tercihâtü'l-Keşmîrî*, s. 25; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 208-209.

<sup>117</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 210.

<sup>118</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 209.



diyerek karşılık vermiştir. Keşmîrî, kanaatkâr olmasının yanında talebelere iyilik yapan, misafir ağırlayan, cömert biri olarak bilinmektedir.<sup>119</sup>

Kendisini yakından tanıyanlar; Keşmîrî'nin, insanlar tarafından hoşuna gitmeyen bir şey duyduğunda “*Hasbunallah*” dediğini, karşılaştığı sıkıntılara karşı sabredip akraba haklarını gözetmediğini nakletmektedirler.<sup>120</sup> Keşmîrî'nin hiç kimseye kin tutmadığı, gıybet eden birini gördüğünde “*Sen işine bak*” dediği ve Onu gören kişide Allah'a kulluk arzusunun arttığı ifade edilmektedir.<sup>121</sup>

Takvayı kendisine şiar edinen Keşmîrî, yedi yaşından itibaren hiçbir dini kitaba abdestsiz dokunmamış,<sup>122</sup> Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetleri hususunda gayet hassas davranmanın yanında müstehapları dahi terk etmeyen örnek bir kişiliğe sahip olmuştur.<sup>123</sup> Keşmîrî'nin cenaze merasiminde konuşma yapan Şebbir Osmânî'nin, hacasının çok az ilim adamında bulunan verâ, zühd, tevazu ve güzel ahlakından bahsetmesi de bunu desteklemektedir.<sup>124</sup>

Keşmîrî'nin ahlakında dikkat çeken noktalardan biri de daima alçak gönüllü olması ve şöhretten kaçınmasıdır. Onu meşhur eden olay, Delhi'de kendisini “hâfizu'l-*asr*” olarak gören ve hiçbir müçtehidî taklit etmeyen, özellikle de Hanefîlerin aleyhine konuşan bir ilim adamı ile münazarası olmuştur.<sup>125</sup> Keşmîrî'nin tevazusunu gösteren olaylardan biri de talebelerinden birinin Keşmîrî'nin verdiği fetvanın sonuna “şeyh, hıbr, bahr, Mevlâna Enver Şâh el-Keşmîrî” diye yazması üzerine Keşmîrî buna razı olmayıp ve kalemi eline alarak “Bahr” ve “Hıbr” kelimelerini silmesidir.<sup>126</sup>

<sup>119</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 13.

<sup>120</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 210.

<sup>121</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 214.

<sup>122</sup> Enzar Şâh, *Nakş-ı Devam*, s. 108, Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 67.

<sup>123</sup> Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 67.

<sup>124</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 34.

<sup>125</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 69-70.

<sup>126</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 35.

Keşmîrî, ilimle uğraşanları çok sever, onlara ilmi meseleleri aktarırken usanmaz, sorulan sorulara tatminkâr cevaplar verir. <sup>127</sup> İlimde itidalli olmayı tercih eden Keşmîrî, farklı görüşlere hoşgörüyü bakardı. Geçmiş ve muasır âlimlere saygıda kusur etmez, onları tenkitten son derece hassas davranırdı. <sup>128</sup> Aralarında birçok farklılıklar bulunmasına rağmen Keşmîrî'nin, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile İbnü'l Arabî'ye (ö. 638/1240) hayranlığı ifade edilmektedir. <sup>129</sup>

Vefat ettiği haberinin yayılması üzerine âlimlerin onun hakkındaki sözleri ve yazdıkları mersiyeler, <sup>130</sup> Keşmîrî'nin ilmî yönünün ne derece üstün olduğunu gösterdiği gibi insanlarla olan muâmelelerinde de ne derece derin izler bıraktığının bir göstergesidir.

#### 1. 4. Vefatı

İlim okuma ve okutmaya geçen bir ömrün ardından Keşmîrî, müderrislik yaptığı son yer olan Dâbil'de basur hastalığına yakalanmış, <sup>131</sup> hastalığı artınca da iyileşme ümidiyle <sup>132</sup> Diyûbend'e geri dönmüştür. Burada meşhur doktorlara tedavi olmasına rağmen hastalığı daha da artan Keşmîrî, 3 Safer 1352 / 28 Mayıs 1933 <sup>133</sup> Pazartesi günü Diyûbend'de 58 yaşında iken vefat etmiştir. Keşmîrî'nin cenaze namazı Dâru'l-Ulûm Medresesinin avlusunda “şeyh-i Sünen-i Ebî Dâvûd” namıyla tanınan muhaddis, fakih Mevlana Asgar Hüseyin'in imametiyile büyük bir kalabalık tarafından kılınmıştır. Ölümü İslam âleminde büyük yankı uyandırmış, Hint kıtası ve diğer İslam

<sup>127</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 12.

<sup>128</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 215.

<sup>129</sup> Hüseyinî, *Nüzhëtü'l-Havâtur*, VIII, 1199, Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, “Keşmîrî”, *DİA*, XXV, 328.

<sup>130</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 248-254.

<sup>131</sup> Hüseyinî, *Nüzhëtü'l-Havâtur*, VIII, 1199.

<sup>132</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 21; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 21.

<sup>133</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birişik, Abdulhamit, “Keşmîrî”, *DİA*, XXV, 327; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 21.

beldelerinden âlimler onun ardından Arapça ve Urduca<sup>134</sup> birçok mersiyeler yazmıştır.<sup>135</sup>

Hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili verilen bu kısa bilgilerden sonra Keşmîrî'nin ilmî yönüne işaret edilecek ve hadisçi kimliğinin oluşumuna katkı sağlayan özelliklerine değinilecektir.

## 2. İLMÎ YÖNÜ

### 2. 1. İlim Adamı Kimliği

Keşmîrî'nin ilim adamı kimliğinin oluşmasında ilim ehli bir babanın çocuğu olmasının büyük bir katkısı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bununla beraber Hindistan'ın Ezher'i sayılan Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de ders veren, ilmî derinlik, ufuk ve öğrenci yetiştirmedeki maharetleriyle öne çıkmış şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ed-Diyûbendî ve Reşid Ahmed Gengûhî gibi ilim adamlarından dersler alması ilim hayatında önemli bir yer teşkil etmektedir denilebilir.

Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili edebiyatı gibi birçok alanda otorite sayılabilecek olan Keşmîrî'nin özellikle hadis ilimlerinde gerek yaşadığı asırda gerekse daha sonraları kendisinden söz ettirmesi de onun ilmî kişiliğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca yapmış olduğu ilim yolculukları ve bu yolculuklarda kendilerinden istifade ettiği âlimler ile ziyaret ettiği kütüphaneler de onun düşünce dünyasını şekillendirmesinde hiç şüphesiz etkili olmuştur.

<sup>134</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber (Yetîme'den naklen,)* s. 272.

<sup>135</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 248-254; Ebû Gudde, *Mecmû'* mukaddimesi, s. 33.

## İlim Sevgisi ve Kitap Mütalaası

Keşmîrî'nin ilim hayatına bakıldığında onun ilme olan iştiağını açık bir şekilde görmek mümkündür. Erken yaşta ilme başlaması<sup>136</sup> ve gözünü ilimle açmış olması ona bu noktada kazanımlar sağlamıştır. Vatanından uzak diyarlarda vaktinin çoğunu uykusuz<sup>137</sup> ve yorucu bir şekilde kitap mütalaasıyla geçirmesinin ve bu uğurda çeşitli sıkıntılara katlanmasının onun ilme olan sevgisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Gittiği şehirlerin âlimleriyle görüşmesi<sup>138</sup> ve kütüphanelerinden istifade etmesi,<sup>139</sup> hatta Dâbil'e el-Meclisü'l-İlmî adında bir yayınevi kurması,<sup>140</sup> yine onun ilme olan sevgisini ve ilmin yayılmasındaki gayretini gösteren örneklerdendir.

Keşmîrî'nin kitaplara olan düşkünlüğü ilim sevgisinin bir yansımasıdır. Onun sadece verdiği dersleri mütalaa etmekle yetinmeyip, eline geçen kitapları müellif ve mevzu ayırt etmeksizin hepsini baştan sona okuduğu da görülmektedir.<sup>141</sup> Küçüklüğünden itibaren kitap mütalaasına düşkün olan Keşmîrî'nin hızlı kitap okuduğu ifade edilmektedir.<sup>142</sup> Keşmîrî'nin, Hanefi mezhebinin delillerini çıkarmak maksadıyla Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'ini birkaç gün içerisinde bitirmesi ve diğer okuyuşunda ise Nüzûl-i İsâ meselesi için delil olacak hadislerin tahricini yapması bunu göstermektedir.<sup>143</sup>

Keşmîrî, Ramazan ayında okutacağı *Sahîh-i Buhârî* (ö. 256/870) dersleri için Şaban ayında *Umdetü'l-Kârî* şerhini mütalaa etmesi de kitapları hızlı okumasına örnek olarak gösterilebilir.<sup>144</sup> Keşmîrî, hocasından *Sahîh-i Buhârî* dersleri alırken kendi

<sup>136</sup> Abdalbârî, *Tercihâtü'l-Keşmîrî*, s. 19.

<sup>137</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 14.

<sup>138</sup> Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, VIII, 1198.

<sup>139</sup> Ensârî, *Şeyh Muhammed Enver*, s. 40.

<sup>140</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 21.

<sup>141</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 36; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 27.

<sup>142</sup> Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, VIII, 1199.

<sup>143</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 23-24; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* s. 26.

<sup>144</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyyetü's-Şeyh Muhammed Enver*, s. 124.

kendine *Fethu'l-Bâri*'yi okuduğunu, hatta 17 gün hastalığından dolayı derse katılamamasına rağmen mütalaadan geri kalmadığını, derse döndüğünde ise mütalaasının ders takririnden çok önde olduğunu ifade etmesi de dikkate şayandır.<sup>145</sup>

Ayaklı bir kütüphane denebilecek Keşmîrî'nin yaşadığı dönemde birçok kitabın basılı olmamasına rağmen bugün basılı hali onlarca cilde tekabül eden kitapları el yazmalarından okumuş olması, onun ilme ve kitaba olan sevgisinden kaynaklanmaktadır. Buna örnek olması açısından mütalaa etmiş olduğu kitaplardan bir kısmını zikretmek yerinde olacaktır.

Keşmîrî, Hadis kitaplarından *Kütüb-i Sitte*, İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i, Hâkim Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'i, Ali el-Müttakî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l Ummâl*'i gibi temel ve derleme hacimli hadis kitaplarını<sup>146</sup> okumuş, çok sayıda hadis şerhini mütalaa etmiştir. İbn Hacer'in *Fethü'l Bâri*'si, Bedreddin Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî*'si ve Kastallanî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-Sâri*'si başta olmak üzere *Sahîh-i Buhârî*'nin otuz kadar şerhini mütalaa ettiği ifade edilmiştir.<sup>147</sup> Özellikle mütekaddim âlimlerin ve sonraki çağlarda yaşamış olan muhakkik âlimlerin yazdıkları eserlere ayrı bir önem veren<sup>148</sup> Keşmîrî, Hadis ilmi dışında daha birçok alanda ciltlerce kitap mütalaa etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadir*'ini tekmilesiyle birlikte yirmi küsûr gün gibi kısa bir zaman diliminde tamamlaması onun kitap okumadaki hızını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şâh*, s. 163.

<sup>146</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 48. Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şâh*, s. 163

<sup>147</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şâh*, s. 164.

<sup>148</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 36; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 27.

<sup>149</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 27; Ebu Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 24.

### Araştırmacılığı

İlim çevrelerinin hadisten çıkarılan fikhî hükümlerle uğraşmak ve meselelere farklı bakışlar kazandırmak yerine sadece kuru kuruya selef bilginlerinin ilme dair sözleri ile meşgul oldukları bir dönemde Keşmîrî müşkil meseleleri izah ve kapalı birtakım konuları açma azmini onlara göstermiş,<sup>150</sup> delillere dayalı ilmî hakikatlerin ortaya çıkarılmasının hiç de zor olmadığını uygulamalı olarak ispatlamış ve böylelikle Hint diyarındaki ilmî uyanışın öncülerinden olmuştur.<sup>151</sup>

Bilgisizce, kuru kuruya taklidin kişiyi yanlışlara götürmesi kimi zaman kaçınılmaz olur. Bunun idrakinde olan Keşmîrî, kitap mütalaası ve araştırmacı kimliğiyle ön plana çıkan bir ilim adamıdır. Keşmîrî'nin hayatına bu zaviyeden bakıldığında onun bir meseleyi araştırırken asıl kaynaklara daha fazla ehemmiyet verdiğini<sup>152</sup> ve bu durumun onun müdekkik kişiliğinin oluşumuna katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Kimi ilim erbabının bazı konularda kendisine müracaat edip istişarelerde bulunması,<sup>153</sup> onun ilmî konulara ne derece hâkim ve araştırma neticesinde meselelere ne kadar vâkıf olduğunu göstermektedir.

Keşmîrî'nin bilgi birikimine katkı veren unsurlardan biri de zihnine takılan konuları not edip ardından araştırarak neticeye bağlamasıdır.<sup>154</sup> Keşmîrî'nin araştırmacılık vasfını ve yeteneğini yansıtmaya bakıldığında burada bazı çalışmalarını zikretmek yerinde olacaktır.

Hz. İsa'nın (a.s) kıyamete yakın bir zamanda dünyaya ineceği ile ilgili

<sup>150</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 9.

<sup>151</sup> Daudi, Khalid Zafarullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 214.

<sup>152</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 36.

<sup>153</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 25, 225.

<sup>154</sup> Ebû Gudde, *Mecmu'*, s. 39-40.

rivâyetleri topladığı *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtere fî Nüzûli'l-Mesîh* adlı çalışması. Keşmîrî bu çalışmasında, konuyla ilgili rivâyetlerin tevâtür derecesine ulaştığı neticesine varmıştır.

Keşmîrî, derslerinde Kur'ân-ı Kerim'deki bazı müşkil âyetleri ele alarak geçmiş âlimlerden nakiller yapmış ve kendisinin de araştırmalar neticesinde ulaştığı bilgileri talebelerine imlâ ettirmiştir. Daha sonra bu ders notları talebeleri tarafından kitaplaştırılarak *Müşkilâtü'l-Kur'ân* adını almıştır.

Müspet ilimler hakkında bilgi sahibi olan Keşmîrî mezkûr ilimlerden de istifade ederek kâinatın sonradan yaratıldığını ispatlamak üzere *Darbu'l-Hâtem li Hudûsi'l-Âlem* adlı bir eser kaleme almıştır.

İmamın arkasında cemaatin Fâtiha sûresini okumasına dair rivâyetlerin değerlendirildiği ve Hanefîler'in bu rivâyetlerle ilgili verdikleri cevapların ele alındığı *Faslü'l-Hitâb fî Mes'eleti Ümmi'l-Kitâb ve Hâtimetü'l-Hitab fî Fâtihati'l-Kitâb* adlı bu çalışmalar da Keşmîrî'nin araştırmacılığını öne çıkaran eserlerdir.

Keşmîrî'nin bazı gruplara reddiye olarak hazırladığı çalışmaları da onun araştırmacılığına örnek olarak verilebilir. Zira karşı tarafın görüş ve delillerini bilmek ve onlara karşı ikna edici cevaplar vermek için belli bir araştırma derinliğine inmesi kaçınılmazdır. Bu reddiyelerden bir kaçışunlardır:

*Hâtemü'n-Nebiyîn*: Kâdiyânîlere karşı reddiye olarak yazılmış bu eserde Keşmîrî, nübüvvetin son bulduğunu delilleriyle ispat etmektedir.

*Kitab fî'z-Zebbi an Kurrati'l-Ayneyn fî Tafdîli's-Şeyhayn*: Keşmîrî, Râfizîlere karşı yazmış olduğu bu çalışmasında, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye (ö. 40/661) olan üstünlüklerini ele almıştır.

*Sehmü'l-Gayb fî Kebidi Ehli'r-Rayb*: Bu eser Keşmîrî'nin, Allah Teâlâ ile

Hız. Peygamber'in bilgisini eşit tutanlara reddiye olarak yazdığı bir çalışmadır.

Keşmîrî'nin kaleme aldığı eserler ya da öğrencileri tarafından derlenen çalışmalardan görüldüğü üzere Keşmîrî, ele aldığı konuları çeşitli açılardan inceleyip geçmiş ilim adamlarının da bilgi birikiminden yararlanarak belli bir neticeye vardığı görülmektedir. Bu durum Keşmîrî'nin araştırmacı bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir.

### **Tenkitchiliği**

Keşmîrî'nin en bariz ilmî özelliklerinden biri de hiç şüphesiz tenkitçiliğidir. Gençlik döneminde Urduca yazdığı *Sehmü'l-Gayb fî Kebidi Ehli'r-Rayb* ve Farsça olarak kaleme aldığı *Hâtimetü'l-Hitâb fî Fâtihati'l-Kitâb* gibi ilk dönem eserlerine bakıldığında doğrudan ya da dolaylı olarak tenkide dayalı eserler olması onun tenkitçi kişiliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Keşmîrî'nin yapmış olduğu tenkitlerde selef ulemaya saygıda kusur etmediği ve tenkitlerinde ilmî bir üslup kullanarak görüşünü beyan ettiği ifade edilmiştir. Keşmîrî, İbn Hacer'i "hâfizu'd-dünya"<sup>155</sup> diye nitelemesine rağmen bazı noktalarda tenkit etmekten geri durmamıştır. Keşmîrî'nin İbn Hacer'e ilk tenkidi, *Sahîh-i Buhârî* okurken Zâtü'r-Rikâ' Gazvesiyle ilgili olmuştur. Şöyle ki İmam Buhârî, Zâtü'r-Rikâ' Gazvesinin Hudeybiye anlaşmasından sonra olduğunu ifade etmesine karşılık İbn Hacer bunun tersini iddia etmiş; Keşmîrî ise bu konuda İbn Hacer'i haksız bulduğunu belirtmiştir. Bennûrî'ye göre bu olaydan sonra tenkit Keşmîrî'nin âdeti olmuştur.<sup>156</sup>

Keşmîrî *Feyzu'l-Bârî*'de, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî* adlı eserine 82 yerde eleştirilerde bulunmuştur. Yapılan bu eleştiriler Nâsır b. Yûsuf Nâsır tarafından el-

<sup>155</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 49.

<sup>156</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 215.



Câmiatü'l-Ürdüniye'de *Taakkubâtü'l Keşmîrî fî Kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hafız İbn Hacer* adlı tezinde ele alınmıştır. Keşmîrî'nin bu tenkitleri râvîler,<sup>157</sup> bâb tercemeleri,<sup>158</sup> hadisın şerhi, anlaşılması ve içerdiği hükümlerle ilgili olduğu belirtilmiştir.<sup>159</sup>

*Sahîh-i Buhârî*'nin diğer şârihi ve Keşmîrî gibi Hanefî olmasına rağmen Bedreddin Aynî de Keşmîrî'nin tenkitlerinden nasibini almıştır. Onu İbn Hacer'e yaptığı bazı reddiyelerinde isabet etmediği gerekçesiyle tenkit etmiştir. Hatta bu tenkit tavrı rüya âlemine taşınmış; Aynî'yi rüyasında görünce “*Ümmet senin Hafız İbn Hacer'e yaptığın bazı tenkitlerinden istifade etmedi*” dediği nakledilmiştir.<sup>160</sup> Buna karşılık Hanefî birinin Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî*'sinden müstağni kalamayacağını ifade etmesi tenkitlerinde insafı olduğu işaret etmektedir.<sup>161</sup>

Keşmîrî, mezheb aidiyeti dışında hür düşünceli olup hiç kimseyi taklit etmeyen, kendine has görüşleri olan biridir. Nitekim bunu şu sözlerle ifade eder: “*Fıkıh dışındaki naklî ve aklî ilimlerde imamlardan hiçbirini taklit etmiyorum. Fıkıhta ise Ebû Hanîfe'yi taklit ediyorum. Fıkıh dışında her ilimde kendime ait bir görüşüm vardır*”.<sup>162</sup> Buna bağlı olarak tenkit ettiği kişiler arasında alanında otorite kişilerin bulunması da Keşmîrî'nin ilmî bakımdan tenkitte ne derece dirayetli olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Keşmîrî, meşhur müfessir Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirini “*Onda tefsir hariç her şey var*” diyerek eleştirenler hakkında “*Bu söylenenler İmam Râzî'ye zulümdür. Her halde bu sözü rivâyetle meşgul olup dirâyet tarafı zayıf kalan kişiler söylemiştir*” demektedir. Ancak Keşmîrî bu sözlerinde Râzî'yi savunmasına rağmen

<sup>157</sup> Örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 195, 350.

<sup>158</sup> Örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 188, 190.

<sup>159</sup> Azerî, *Takkubâtü'l-Keşmîrî*, s. 3. Örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 164, 477.

<sup>160</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 164-165.

<sup>161</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 165.

<sup>162</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 14; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 40.

onun hakkında “*Râzî, Kur’ân’daki bütün müşkilata değinmesine karşılık, bazı yerlerde ikna edici cevaplar verememiştir*”<sup>163</sup> diyerek bazı açıklamalar bulması, onun meseleler hakkında kolayca ikna olmadığını göstermektedir.

## 2. 2. Hakkında Söylenenler

### Takdir edenler

Keşmîrî’nin ilmî kişiliğiyle ilgili olarak aralarında hocalarının da bulunduğu çok sayıda ilim adamı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunların hemen hemen tamamının takdir ifadelerinden oluştuğu görülmektedir. Aralarından dikkat çeken bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Mahmud Hasan ed-Diyûbendî: Şeyhu’l-Hind lakabıyla tanınan ed-Diyûbendî, Keşmîrî’ye verdiği icazetinde şunları yazmıştır: “*Allah ona ilim ve amel, iç ve dış güzellik, verâ ve takva, isabetli görüş ve keskin zekâ vermiştir*”.<sup>164</sup> Hocasının kimi zaman ona bazı meselelerde geçmiş âlimlerin görüşlerini sorması,<sup>165</sup> Hicaz’a giderken Keşmîrî’yi kendi yerine başmüderis olarak bırakması<sup>166</sup> da onun ilmîni takdir etmesi bakımından önemlidir.

Habiburrahman Osmânî; Diyûbend medresesinin müdürü olan bu ilim adamı şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “*O güvenilir, verâ ve takva sahibi, hâfız, hüccet, müfessir, muhaddis, aklî ve naklî ilimlerde mütebahhir ve kapalı meselelerde tahkik sancağını taşıyan bir âlimdir*”.<sup>167</sup>

Ali el-Hanbelî el-Mısrî: Dâru’l-Ulûm Diyûbend Medresesini ziyaret ettiğinde Keşmîrî ile ilmî münakaşalarda bulunması üzerine şöyle bir kanaat belirtmiştir:

<sup>163</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 179; Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 40.

<sup>164</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 224; Ensarî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şah*, s. 81.

<sup>165</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 29; Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 30.

<sup>166</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 224.

<sup>167</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 231; Ensarî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şah*, s. 79.

“Ben Arap diyarlarını gezdim, âlimleriyle görüştüm, senelerce Mısır’da hadis dersleri verdim ancak onun gibi muhaddis görmedim. Defalarca onu susturmaya çalıştım; ancak onun zihnindeki bilgileri hatırlamasına, teyakkuzuna ve aşırı zekâsına şaşırdım”.<sup>168</sup>

Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1952): Kevserî de onun ilmî kabiliyetine hayranlığını şöyle ifade etmiştir: “Hadislerde geçen nadir meseleleri ortaya koyma hususunda İbnü’l-Hümâm’dan sonra onun benzeri gelmemiştir”.<sup>169</sup>

Yine Kevserî *Te’nîbü’l-Hatib*<sup>170</sup> adlı eserinde onu şu vasıflarla övmüştür: “Allâme, hubr (âlim), bahr (ilim denizi); Enver Şâh el-Keşmîrî”.

Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954): Sabri Efendi bir konuyla ilgili olarak “Hindistan’ın büyük âlimi tarafından yazılan *Mirkât-ı Dârem li Hudûsi’l-Âlem* adlı kitabında gördüm” deyip meseleyi zikretmiş ve ardından “görüşlerimizin bir olması beni mesrur etti” demiştir.<sup>171</sup>

Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (ö. 1977): Keşmîrî’ye uzun süreler talebelik yapmış ve onun hayatı hakkında müstakil kitap yazmış olan Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, hocasının fitrî birtakım özellikleri olduğu gibi sonradan elde ettiği bazı meziyetleri de bulunduğunu ifade etmiş ve bunlardan bazılarını şöyle sıralamıştır:

Zühdü, takvası, sıkıntılara sabrı, vakarı, kanaati, ilimlerdeki derinliği, basılı ve el yazma nadir kitaplara olan vukûfiyeti, Arapça ve Farsça şiir yazmadaki yeteneği, gece gündüz yorulmadan kitap mütalaası, imamların ihtilaf ettikleri meselelerde insaflı duruşu, tabiatındaki zerafeti.<sup>172</sup> Usul ve fûruda imam, dirayet ilimlerinde müçtehit, tarih

<sup>168</sup> Enzar Şah, *Nakş-ı Devam*, s. 290.

<sup>169</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 26.

<sup>170</sup> Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatib*, s. 166.

<sup>171</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlem min Rabbi’l-Âlemîn*, s. 56.

<sup>172</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 21.

ve siyeri iyi bilen bir âlim.<sup>173</sup>

Bedr Âlem el-Mirtehî: On yıl Keşmîrî'ye talebelik yapan el-Mirtehî, onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “*Keşmîrî'yi görsen hadis ezberi konusunda İmam Zehebî'ye, hadisleri zabt ve itkân konusunda Hafız İbn Hacer'e, şiir konusunda da Bahterî'ye benzeyen; meselelere ince bakışta Hafız İbn Dakîk'le rekabet eden, birini görmüş olurdun*”.<sup>174</sup>

Şebbîr Ahmed Osmânî:<sup>175</sup> “*Gözler onun gibisini görmedi*”.<sup>176</sup>

Muhammed İkbâl (ö. 1938): Pakistan'ın millî şairi Muhammed İkbâl ondan etkilenmiş ve bazı aklî ve felsefî konularda kendisine müracaat etmiştir.<sup>177</sup> Keşmîrî'nin düşünce derinliği ve ufuk genişliği bakımından benzerinin olmadığını dile getiren İkbâl; çeşitli meselelerde, akâid ve felsefe konularında onunla yaptığı münakaşalar<sup>178</sup> neticesinde şu değerlendirmede bulunmuştur: “*İslam tarihi son beşyüz yılda Keşmîrî gibi bir âlimi yetiştirmekten aciz kalmıştır*”.<sup>179</sup>

İbrahim Mîr Siyâlkûtî: “*Kim ilmin cisme bürünmüş halini görmek istiyorsa Keşmîrî'ye baksın*”.<sup>180</sup>

Süleyman en-Nedvî (ö. 1953): “*Keşmîrî, içinde inciler barındıran sakin okyanus gibidir*”.<sup>181</sup>

Abdulfettah Ebû Gudde: İslam âleminin yirminci yüzyılda yaşamış altı büyük fakihini tanıttığı “*Terâcimü Sitte*” adlı eserinde ilk olarak Keşmîrî'ye yer

<sup>173</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 25.

<sup>174</sup> Keşmîrî, *et-Tasrih* (muhakkikin mukaddimesi), s. 25; Ebû Gudde, *Mecmû'* mukaddimesi, s. 37.

<sup>175</sup> *Sahîh-i Müslim* üzerine *Fethu'l-Mülhim* adında çok değerli bir şerh yazmıştır.

<sup>176</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 227.

<sup>177</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, “Keşmîrî, *DİA*, XXV, 328.

<sup>178</sup> Ebû Gudde, *Mecmu'* mukaddimesi, s. 17.

<sup>179</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şâh*, s. 129.

<sup>180</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 618.

<sup>181</sup> Rizvî, *Tarîhi Dâru'l-Ulûm*, s. 119.

vermesi<sup>182</sup> Keşmîrî'nin fıkıh ilimlerinde de önde olduğunu göstermektedir. Ebû Gudde, Keşmîrî'nin hayatını ele alırken onun ilmî konumuna dikkat çekmek için şu ifadeleri kullanmıştır:

“Asrının imamı, muhaddis, müfessir, fıkıhçı, usulcü, mütekellim, mutasavvıf, şair, luğatçı, münekkit ve muhakkık Enver Şâh el-Keşmîrî”.<sup>183</sup> Ebû Gudde, Keşmîrî ile ilgili bu övgüleri zikrettikten sonra bu övgülerin Keşmîrî hakkında aşırı olduğu yönünde fikir beyan edenlerin olacağını düşünerek şöyle demiştir: “Bu ifadeler Keşmîrî hakkında aşırı değil, bilakis Keşmîrî’de bulunan vasıflardır. İlminin derinliğine ve kitaplarına vâkıf olan bunun gerçekliğini anlar”.<sup>184</sup>

### Tenkrit edenler

Keşmîrî hakkında kaleme alınan kitap ve tez çalışmalarına bakıldığında onunla ilgili olarak yer yer aşırı gibi gözüken övgü ifadelerine rastlanmaktadır. Buna karşılık Bennûrî'nin naklettiği ifade dışında onu tenkit eden herhangi bir ifade tespit edilememiştir. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* adlı kitabında şu ifadelere yer vermiştir:

Bazı kişilerin Keşmîrî hakkında, “*Onun ilmî değeri, malumat sahibi olması, konulara ve kitaplara geniş hâkimiyeti ve nakilciliğinden ibarettir. Yoksa meselelere ince bakış sahibi biri değildir*” gibi sözleri; hasetlerinden ya da inatlarından kaynaklanmaktadır.<sup>185</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere Keşmîrî’yi yakından tanıyan, İslam coğrafyasının muhtelif yerlerinden, mezhep ve meşrepleri farklı çok sayıda ilim adamının kendisi hakkındaki övgü dolu sözleri onun ilmî yeterliliğini, birikimini ve kimliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca gerek talebelerinin ders notları olarak derlediği kitaplar, gerekse kendi yazdığı kitap ve risalelere bakıldığında Keşmîrî hakkında yapılan söz konusu

<sup>182</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13-81.

<sup>183</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 12.

<sup>184</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 12-13.

<sup>185</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 233.

tenkit ve ithamın hakikatı yansıtmadığı anlaşılacaktır.

Şimdi de hadisçiliğinin yanı sıra farklı alanlarda da söz sahibi olan Keşmîrî'nin bu özelliğini vurgulamak üzere çeşitli ilim dallarındaki konumuna ve ilmî birikimine temas edelim.

## 2. 3. Çeşitli Yönleriyle Keşmîrî

### 2. 3. 1. İslamî İlimler

Keşmîrî'nin ilmî kişiliğinde dikkati çeken diğer bir husus hadis ilmi dışında bazı ilimlerde de uzman oluşudur. Aldığı güçlü eğitimi, zekâsı ve geniş mütalaası sebebiyle hemen hemen İslamî ilimlerin tamamında ciddi bir alt yapıya sahip olduğu çok sayıda ilim ehlinin şهادetiyle bilinmektedir. Bennûrî, hocasının genel olarak İslamî ve aklî tüm ilimlerde imam; ince ve problemlî meselelerin çözümünde mahir olduğunu ifade etmiştir.<sup>186</sup>

Şebbir Ahmed Osmânî, Keşmîrî'nin vefatından sonra yaptığı konuşmasında Keşmîrî'nin ilmî yönüne şu ifadelerle dikkat çekmiştir: “Biri bana sorsa; ‘*Hafız İbn Hacer el-Askalânî’yi gördün mü? Hafız İbn Dakîk el-İd ya da sultânu’l-ulemâ lakabıyla tanınan İzz b. Abdüsselâm ile karşılaştın mı?*’ Ve ben onlara teşbih yoluyla ‘Evet’ desem doğru konuşmuş olurum”.<sup>187</sup>

Yüzlerce kitap yazan ve “hakîmü’l-ümme” lakabıyla tanınan Eşref Ali et-Tehânevî'nin (ö. 1943) müşkil ve derin meselelerle karşılaşınca hocası Keşmîrî'ye müracaat etmesi,<sup>188</sup> Keşmîrî'nin ilmî derinliğini ve İslamî ilimlerde ne derece yetkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

## Fıkâh Yönü

<sup>186</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 31.

<sup>187</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 34.

<sup>188</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 28.

İslam tarihi boyunca Hindistan'a genellikle Hanefî mezhebi hâkim olmuştur. Keşmîrî de Hindistan'daki Hanefî ekolünün Diyûbendî kolundandır ki bunlar itikatta Mâturîdî veya Eş'arî, amelde ise Hanefî olup sufi meşreplidirler.<sup>189</sup>

Keşmîrî'nin Hanefî olması ve yazmış olduğu kitaplarla mezhebini delillerle desteklemeye çalışması onu taassuba ve diğer mezhepleri dışlamaya götürmemiş;<sup>190</sup> bi'lakîs o, ufkunun genişliği ve dört mezhebe olan vukûfiyeti dolayısıyla<sup>191</sup> gayet insafli bir şekilde diğer mezheplerin görüş ve delillerini zikretmiş ve yeri geldiğinde tercihlerde bulunmuştur.<sup>192</sup> Bazen delilleri daha uygun bulmasından dolayı Şâfiî, Mâlikî ya da Hanbelî mezheplerini tercih ettiği görülmektedir.<sup>193</sup>

Keşmîrî, mezhep imamlarının her birinin örnek kişiler olduklarını ve kendilerine göre delillerinin bulunduğunu ifade etmiş<sup>194</sup> ve imamın arkasında Fâtiha'nın okunmasıyla alakalı olarak yazdığı *Faslü'l-Hitâb* kitabının sonunda şu ifadelere yer vermiştir: “*Ben bu satırları Hanefîlerin Fâtiha'yı terk etmelerindeki delilleri bilinsin diye yazdım, yoksa Şâfiî'lere reddiye olsun diye değil*”.<sup>195</sup>

Keşmîrî, öğrencilerine yaptığı tavsiyelerinde, meseleleri ele alırken aceleci davranmamalarını, âyet ve hadisleri mezhebe uydurmak için zorla te'vile kaçmamalarını öğütlemiştir. Talebesi ve aynı zamanda Pakistan eski müftüsü olan Şefî' Osmânî'nin şu sözü, Keşmîrî'nin talebelerinde bu ufkun yerleştiğini örneklendirmesi açısından önemlidir: “*Mezhep olarak Hanefîliğe mensup olmanızda bir sıkıntı yoktur; ancak Rasulullah'ın (s.a) hadisini Hanefî yapmaktan sakının*”.<sup>196</sup>

<sup>189</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 14.

<sup>190</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 47.

<sup>191</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 50.

<sup>192</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 14.

<sup>193</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 51.

<sup>194</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 87.

<sup>195</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 112.

<sup>196</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 51.

Keşmîrî, Diyûbend Medresesinde okuduğu ve eğitim verdiği süre içerisinde mezheplerin delillerini ve sünnetten kaynaklarını araştırarak Hanefî fikhına ait olan kadim eserlerden *zâhiru'r-rivâye* kitaplarını, İmam Muhamed'in *el-Muvatta'* rivâyeti ile *el-Âsâr* ve *el-Hucce'sini*, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*; *Müşkilü'l-Âsâr*'ı ve *el-Muhtasar*'ını, Serahsî'nin *el-Mebсут*'unu derin derin mütalaa etmiştir. Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi bazı eserleri defalarca mütalaa ettiğini belirtmesi, bazı kaynaklara özel önem atfettiğini göstermektedir. Ayrıca Keşmîrî o zamanlar henüz basılı olmayan büyük hacimli kitapları okumuş; örnek vermek gerekirse, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-Sanâi'*; Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-Râik*'i, kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) *en-Nehru'l-Fâik*'i, İbn Abidin'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr*'ı gibi kitapları satır satır mütalaa etmiştir.<sup>197</sup> Keşmîrî tüm bu mütalaalarında Hanefî mezhebini destekleyen delilleri araştırır ve sıhhatini ispat etmeye çalışırdı.<sup>198</sup>

Keşmiri yalnız Hanefî külliyyatını değil diğer mezheplere ait kitapları da mütalaa etmiş, İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'ünü her mütalaa ettiğinde Şâfî'nin bu ümmetin en zekilerinden olduğu kanaatini yinelemiştir.<sup>199</sup>

Ebû Gudde, İslam âleminin yirminci yüzyılda yaşamış altı büyük fakihini tanıttığı “*Terâcimü Sitte*” adlı eserinde ilk sırada Keşmîrî'ye yer vermesi,<sup>200</sup> onun fıkıh ilimlerinde öncü kabul edildiğine işaret etmektedir.

Keşmîrî'nin fıkıhçılığını anlama bakımından burada onun fıkıhla ilgili bazı görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır:

<sup>197</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 37.

<sup>198</sup> Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, VIII, 1198-1199

<sup>199</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 38.

<sup>200</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 13-81.



Keşmîrî, Irak Hanefî fukahâsının kitaplarının Horasan fukahâsının kitaplarından daha güçlü ve sağlam olduğunu; buna karşılık Kâsânî'nin Horasanlı olmasına rağmen kitabının Iraklıların kitapları kadar itkâna (sağlamlık) sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>201</sup>

Keşmîrî, Ebû Hanife'den bir konuda kesin olarak bir fetva gelirse Sâhibeyn'in fetvalarına bakmaz onun görüşünü alırdı. Ancak Ebû Hanife'den herhangi bir nakil yapılmamışsa o takdirde Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) fetvasına, o da yoksa İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşüne, ondan da herhangi bir söz nakledilmemişse Tahâvî'nin sözüne müracaat ederdi.<sup>202</sup> *el-Bahru'r-Râik* ve *Reddül-Muhtâr* gibi geniş fıkıh kitaplarını mütalaa etmeden bir kimsenin fetva vermesinin câiz olmadığını ifade ederdi.<sup>203</sup>

Keşmîrî, âmm lafzın delaleti konusunda da Şâfîiler gibi düşünerek bu tür lafızların zan ifade ettiği görüşündedir.<sup>204</sup> *Zâhiru'r-rivâye*'de verilen bir fetva sabit bir hadise muarız ise Keşmîrî bu meseleyi evlayı terk etme kabilinden görmüş; fakat hadisle ameli terk etmemiştir. Buna ezanda tercî' yapma, Fâtiha'dan sonra sesli "âmin" deme, kıraatın sessiz yapıldığı namazlarda cemâatin de Fâtiha okuması, rukû ve secdeye giderken elleri kaldırma<sup>205</sup> gibi örnekler verilebilir.

### **Tasavvufî Yönü**

Sühreverdîye tarikatı şeyhi olan bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Keşmîrî, ilk zamanlar pek ilgi duymamış olmasına rağmen daha sonraları tasavvufa fazlaca yönelmiş,<sup>206</sup> hatta bir dönem Keşmir'de Çiştî Tarikatı üzere altı ay halvete girmiş

<sup>201</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Ever Şah*, s. 186; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 38-39.

<sup>202</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 87.

<sup>203</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 39. Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 87.

<sup>204</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 51.

<sup>205</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 57.

<sup>206</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 35.

ve artık bundan sonra tasavvufi yaşantıdan hiç ayrılmamıştır. Talebelerinin durumlarına göre Çiştîyye, Sühreverdîyye ve Nakşibendîyye'nin ezkârıyla beraber hadislerde geçen bazı zikirleri de onlara vird olarak vermiştir.<sup>207</sup>

### **Kelamî Yönü**

Keşmîrî, inanç meselelerine dair risaleler kaleme almıştır. Bu risalelere bakıldığında onun Allah'ın varlığı, sıfâtullah, rü'yetullah, kaza ve kader, iman ve İslam, tekfir, nübüvvetin sonlandırılması, kıyamet alametleri, kabir azabı ve şefaath gibi tartışmalı inanç meselelerini ele alıp neticeye bağladığı görülecektir. Diğer yandan Keşmîrî, Kâdiyânîlik fitnesine karşı konferanslar verip bu konuda çevresindeki ehl-i ilmi reddiye yazmaya teşvik etmiş ve bu maksatla yolculuklar yapmıştır.<sup>208</sup>

Sadece İslam inanç meselelerine dair kitaplar okuyup yazmakla yetinmeyen Keşmîrî, Tevrat<sup>209</sup> ve İncil'i İbranîce metinden okuyarak Hz. Peygamber'i müjdeleyen İncil âyetlerini ezberleyip papazlarla yaptığı tartışmada onları susturmuştur.<sup>210</sup>

Tüm bunlara bakıldığında Keşmîrî'nin çok yönlü biri olduğu, sadece hadis ve fıkıh alanında değil; akâid alanında da söz sahibi olduğu söylenebilir.

### **Müfessirlik Yönü**

Küçük yaştan itibaren Kur'ân ilimleriyle meşgul olan Keşmîrî, derslerinde dirâyet tefsiri (tefsir bi'r-rey), Kur'ân'ın i'cazı ve üslûbu, âyetler arası irtibat nâsih-mensûh gibi konuları ele almış, zâhiren müşkil gözükten âyetlere dair yaptığı dersleri talebeleri tarafından kitap haline getirilmiştir.

<sup>207</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, "Keşmîrî, *DİA*, XXV, 328; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 213.

<sup>208</sup> Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, VIII, 1199.

<sup>209</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 190.

<sup>210</sup> Nedvî, *Mecmû'* mukaddimesi, s. 8. Ensarî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh*, s. 54.

Kur'ân'ın hakkını tam olarak vermenin yaratılmışların tamamen yapabileceği bir iş olmadığını savunan<sup>211</sup> Keşmîrî, Kur'ân'daki müşkilatın hadislerdeki müşkilattan daha fazla olduğunu savunmuş ve İslam ümmetinin hadislerdeki müşkil konulara gösterdiği itinayı Kur'ân'daki müşkil âyetlere göstermediğini üzümlere ifade etmiştir.<sup>212</sup> Keşmîrî, Kur'ân'ın i'cazını anlama ve müşkilatını çözmeye hususunda Allah'ın kendisine büyük bir yetenek verdiğini de ifade etmiştir.<sup>213</sup>

Keşmîrî, vermiş olduğu derslerinde Kur'ân'ın ancak hadislerle bakılarak anlaşılacağı ve hadislerin de ancak fıkha bakılarak kavranacağı fikrini savunmuştur.<sup>214</sup> Keşmîrî, Kur'ân'daki âyet ve sûreler arasındaki irtibatın Kur'ânın mu'ciz yönlerinden biri olduğunu ifade ederek;<sup>215</sup> bu alanda yazılan İbrahim el-Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyi ve's-Suver* adlı kitabını yayımlamayı düşünmüş; ancak ömrü buna kifayet etmediği için buna muvaffak olamamıştır.<sup>216</sup>

### 2. 3. 2. Aklî İlimler

İlgilendiği ilim dallarında derinleşmeye yatkın olan Keşmîrî, İslamî ilimlerde olduğu gibi aklî ve müsbet ilimlerde de okumalar yapmış, hatta okuduğu her alanın en derin kitaplarını mütalaa etmiştir. Astronomi, mûsiki, hendese, geometri, matematik, felsefe, mantık gibi ilimler okumalar yaptığı alanlardandır. Mantık ve felsefeye dair okuduğu kitaplar arasında İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *et-Ta'likât*, *el-İşârât*'ını ve Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-İşârât* şerhlerini saymak mümkündür. Bu alandaki birikimini geliştirmek amacıyla İngilizce ve Fransızca'dan çevrilmiş yeni felsefe kitaplarını okumakla beraber aklî ilimlerde önde gelen Gazalî (ö.

<sup>211</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* s. 37-38.

<sup>212</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* s. 38.

<sup>213</sup> Enzar Şâh, *Nakşı Devam*, s. 334.

<sup>214</sup> Tayyib, *Allame Enver Şâh*, s. 10.

<sup>215</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber* s. 38-39.

<sup>216</sup> Enzar Şâh, *Nakş-ı Devam*, s. 347.

505/1111), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Şâh Veliyyulah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi İslam âlimlerinin eserlerini mütalaa ettiği bilinmektedir.<sup>217</sup> Bununla birlikte Keşmîrî ilgilendiği bu alanların hiçbirine dair eser bırakmamıştır.

Keşmîrî'nin ana dili Urduca olmasına rağmen Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte Bennûrî'nin, hocası Keşmîrî'nin İngilizceyi okuyup tartışacak seviyede bildiğini ifade etmesi<sup>218</sup> ve yine onun Tevrat'ı mütalaa edecek seviyede İbranice öğrenmesi,<sup>219</sup> onun bilgileri kaynak dillerinden öğrenmeye olan gayretini göstermesi açısından kayda değerdir.

### 2. 3. 3. Şiir

Çok küçük yaştan itibaren Arap dili ile iştilal eden ve bu dilde gramer yönünden kendisini en iyi bir şekilde yetiştirmek isteyen Keşmîrî, başta Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitab*'ı kitabı ve şerhleri olmak üzere birçok eseri hocalarından dersler alarak okumuştur.<sup>220</sup> Bugün bile Keşmîrî'yi eserlerinden tanıyan biri onun Arap dilinde son derece güçlü olduğunu görebilmektedir.

Keşmîrî'nin şairliğine katkı sağlayan nedenlerden biri de hiç şüphesiz şairliğiyle tanınan bir aileye mensup olmasıdır. Keşmîrî'nin babası Farsça şiirler yazmada mâhir iken üç kardeşi de şiir yazmış ve bunlar içinde en büyük kardeşi şiirdeki yeteneğiyle öne çıkmıştır.<sup>221</sup>

Keşmîrî birçok alanda şiir yazmıştır. Bunlardan bir kısmı medih şiirleridir. Buna örnek olarak hocası Reşîd Ahmed Gengûhî'yi ve Sultan Abdülhamid Han'ı

<sup>217</sup> Ensarî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh*, s. 56; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 94.

<sup>218</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 94.

<sup>219</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 95.

<sup>220</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şâh*, s. 189.

<sup>221</sup> Enzar Şâh, *Nakşü Devam*, s. 248.

övdüğü şiirler sayılabilir. Diğer bir kısmı Britanya'nın zulümlerini ve hilafet merkezine yapılan saldırıları kaleme aldığı hiciv şiirleri<sup>222</sup> ve Kâdiyânîlere karşı yaptığı reddiyeleri dillendirdiği şiirler sayılabilir.<sup>223</sup> Keşmîrî'nin şairlik yönüne ışık tutması bakımından burada onun Hz. Peygamber'in mi'racıyla ilgili kaleme aldığı şiirini zikretmek yerinde olacaktır.

ومن عض فيه من هنات تفلسف      على جرف هار يقارف أن يردى

كمن كان من أولاد مأجوج فادعى      نبوته بالغي والبغي والعدوى

ومن يتبع في الدين أهواء نفسه      على زيغه فليعبد اللات والعزى<sup>224</sup>

#### 2. 4. Hakkında Yapılan Çalışmalar

İlmî kişiliği ile İslam dünyasında tanınmış olan Keşmîrî hakkında farklı dillerde birçok çalışma yapılmıştır. Üniversitelerde yapılan lisansüstü çalışmalar ile müstakil eserler halinde Keşmîrî'yi ele alan eserlerin yanı sıra, Dâru'l-Ulûm Diyûbend âlimlerini tanıtırken Keşmîrî'nin de hayatına değinen çalışmalar mevcuttur. Şimdi sırayla Arapça, Urduca ve Türkçe yazılmış eserleri zikredeceğiz.

Keşmîrî hakkında yapılan Arapça çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. *Nefhatü'l-Anber fî Hayatı İmamı'l-Asr eş-Şeyh Enver*, Muhammed

Yûsuf el-Bennûrî.

Bennûrî'nin kaleme aldığı bu eser, kendisinden sonra Keşmîrî ile alakalı yapılan tüm biyografi çalışmalarına kaynaklık yapması bakımından önemli bir eserdir. Bu tezde de Bennûrî'nin kitabından çokça istifade edilmiştir. Bennûrî, kitabında

<sup>222</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 188.

<sup>223</sup> Kondo, *el-Enver*, s. 428. Ensarî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh*, s. 57.

<sup>224</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 205.

hocasının ilmî kimliğini ele alarak tefsirciliği, hadisçiliği, fıkıhçılığı ve edebiyatçılığı gibi konulara değinmiştir. Karaçi'de el-Meclisü'l-İlmî tarafından sonuna eklenen tekmileleriyle birlikte 349 sayfa olarak basılmıştır.

2. *Yetîmetü'l-Beyân fî Şey'in min Ulûmi'l-Kur'ân* mukaddimesi,  
Muhammed Yûsuf el-Bennûrî.

Bennûrî bu eserinde *Nefha*'da değinmediği birtakım meseleleri ele alması bakımından *Yetîmetü'l-Beyân*'dan müstağni kalınamaz. Karaçi Meclisü'd-Da've tarafından basılmıştır.

3. *Akîdetü'l-İslam ve Müşkilâtu'l-Kur'ân* mukaddimeleri, Muhammed  
Yûsuf el-Bennûrî.

4. *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Ârâuhu'l-Î'tikâdiyye*,  
Muhammed Abdullah Faruk Ensârî.

Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde 2000 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış bu eser, Allah'ın varlığının delilleri, sıfâtullah, rü'yetullah, kaza ve kader, iman, İslam, küfür, nübüvvet, kıyamet alametleri, kabir azabı ve şefâat gibi itikat konuları hakkında Keşmîrî'nin görüşlerini incelemiştir.

5. *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav'i İntâcâtihî'l Edebiyye ve'l-İlmiyye*, Şâhid Rasûl Kâkehîl.

Pakistan Câmîatu'l-İslamiyye Bahâvulpur Üniversite'sinin Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde 2009 yılında doktora tezi olarak hazırlanan bu eserde Keşmîrî'nin fıkıh, tefsir ve edebiyat alanlarındaki konumu ele alınmıştır.

6. *Tercihâtü'l-Keşmîrî ve İhtiyârâtühü'l-Fıkhıyye min Hilâli Şerhihî li't-Tirmizî fî Kitabi's-Salât*, Mustafa Fazlurrahman Abdulbârî.

Malezya Medine Âlemyye Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi'nde 2014 yılında yapılmış bir doktora çalışması olan bu eserde yazar, Keşmîrî'nin *Sünen-i Tirmizî* üzerine yaptığı şerhin namaz bahsi konu edilerek Keşmîrî'nin fikhî tercihleri tespiti çalışılmıştır.

7. *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî Kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hâfız İbn Hacer fî Kitâbihî Fethi'l-Bârî*, Nâsır b. Seyf Nâsır el-Azerî.

el-Câmiatü'l-Ürdüniyye'de 2008 yılında yüksek lisans çalışması olarak tamamlanan bu çalışma, Keşmîrî'nin İbn Hacer'in hadis şerhleri üzerine yaptığı eleştirileri konu edinmiştir. Tezimizde bu eserden de istifade edilmiştir.

8. *Terâcimü Sitte min Fukahâi'l-Âlemi'l-İslamî fi'l-Karni'r-Râbii Aşer*, Abdulfettah Ebû Gudde.

H. XIV. asırda yaşamış altı tane fıkıhçının konu edildiği kitapta Ebû Gudde birinci sırada Keşmîrî'nin çeşitli yönlerine dikkat çekmiştir.

9. *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh*, Keşmîrî.

Kitabın tahkikini yapan Ebû Gudde, kaleme aldığı mukaddimede Keşmîrî'nin hayatını ele almıştır.

10. *Allâme Enver Şâh el-Keşmîrî Adva' alâ Hayâtihî ve Âraihî fî ilmi't-Tefsîr*, Ubeydurrahmân Tayyib.

Dâru'l-Ulûm Diyûbend tarafından çıkarılan aylık Mecelletü'd-Dâ'î dergisinin 2014 Kasım-Aralık sayısında Keşmîrî'nin tefsirle ilgili görüşleri incelenmiştir.

11. *el-İmam el-Keşmîrî ve Vesâilü't-Tedrîs İndehû*, Muhammed Şekîb Kâsımî.

6 aylık uluslararası Vahdetü'l-Ümme dergisi, 2. yılın 3. Sayısında Keşmîrî'nin eğitim metodunu yüzeysel bir şekilde ele almıştır.

12. *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Abdulhay b. Fahreddin el-Hüseynî.

Hindistan'ın tanınmış büyük şahsiyetlerini konu alan bu eser, 8. cildinde Keşmîrî'nin hayatını özetlemiştir.

13. *Ulemâu Diyûbend ve Hademâtühüm fî İlmi'l-Hadîs*, Abdurrahmen el Berenî.

14. *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Maarifü's-Sünen Kitabında Sünen-i Tirmizî Şerh Menheci*, Ahmet Emre Aydınlı.

el-Câmiatü'l-Ürdüniyye'de 2019 yılında yüksek lisans çalışması olarak tamamlanan bu eser, Keşmîrî'nin *Sünen-i Tirmizî* derslerinde verdiği notlardan oluşan *Maarifü's-Sünen* adlı eserindeki şerh metodunu konu edinmiştir.

Keşmîrî ile İlgili Urduca Yazılmış Çalışmalar:

1. *Nakş-ı Devâm*, Enzar Şâh Mes'ûdî Keşmîrî.

Keşmîrî'nin oğlu Enzar Şâh tarafından kaleme alınan bu eser, içerdiği bilgiler açısından değer ifade etmektedir. 1978 yılında basılan eser, daha sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Keşmîrî'nin hayatı, ahlakı, son anları, kitap mütalaası ve Kâdiyânîliğe karşı mücadelesi gibi önemli konuları okuyucusuyla paylaşan bu eser, Beytü'l-Hikme Diyûbend tarafından 484 sayfa halinde basılmıştır.

2. *Dâru'l-Ulûm Or Diyûbend Ki Târîh-i Şahsiyyât*, Hurşit Hasen Kâsımî.

Mektebet-i Tefsir-i Kur'ân Mescid-i Diyûbend tarafından yayınlamış bu



eser, 169 sayfa olup tarihî şahsiyetleri işlerken Keşmîrî hakkında söylenenler ve Keşmîrî'nin telifatına değinmiştir.

3. *Tarih-i Dâru'l-Ulûm Diyûbend*, Seyyid Mahbub Rizvî.

2005 yılında Lahor el-Mizan Yayınevi tarafından yayınlanan bu çalışma, kısa bir şekilde Keşmîrî'nin hayatını ele almıştır.

4. *Cemal-i Enver Tezkire ve Sevânih*, Abdulkayyum Hakkânî.

Keşmîrî hakkında bir takım hatıraların ele alındığı 154 sayfalık bu çalışma, Kasım Akademi tarafından basılmıştır.

5. *Nevadirât-ı İmâm Keşmîrî*, Enzar Şâh Mes'ûdî.

Keşmîrî'nin oğlu Enzar Şâh tarafından derlenen kitap, torunu Ahmed Hıdır Şâh Keşmîrî'nin tertibiyle Meymen İslamic Books Yayınevi tarafından basılmış olup 198 sayfadır. Kitapta Keşmîrî'nin bazı hadisler üzerine düştüğü notlar kaydedilmiştir.

6. *el-Enver*, Abdurrahman Kondo.

Keşmîrî'nin hayatını geniş bir şekilde ele almış olan çalışma, 771 sayfa olup Nedvetü'l-Musannifin tarafından basılmıştır.

7. *Yâd-ı Reftegân*, Seyyid Süleyman en-Nedvî.

228 sayfadan oluşan ve birçok ilim adamını konu alan eser, Keşmîrî'nin hayatına 146 ilâ 148. sayfalar arasında değinmiştir.

8. *Envâr-ı Enverî*, Muhammed Enverî.

Diğer çalışmalarda olduğu gibi bu çalışma da müellif, Keşmîrî'nin farklı yönlerini ele almış, özellikle Farsça'ya hâkimiyetine, tasavvufî terbiyesine, inanç konuları hakkındaki görüşlerine ve keskin hafızasına dair birtakım bilgiler paylaşmıştır. 292 sayfalık bu eser, Câmiat-ü Arabiyet-i Ahseni'l-Ulûm tarafından neşredilmiştir.

9. *Meşâhîr-i Ulemâ-yı Dâru'l-Ulûm Diyûbend*, Muhammed Zafîruddin Sâhib.

Diyûbend Medresesinin meşhur hocalarını konu alan kitap, Keşmîrî'yi 52-54 sayfaları arasında ele almıştır.

10. *Melfûzât-ı Muhaddis Keşmîrî*, Ahmed Rızâ Becnûrî.

Keşmîrî'nin meşhur talebelerinden olan Ahmed Rıza Becnûrî bu kitabında Keşmîrî'nin bir takım ders notlarını kaydetmiştir.

11. *Allâme Enver Şah Keşmîrî ke İlmî Karnâme*, Gulâm Muhammed.

Ayrıca burada Abdulhalim Numânî'nin 1978 yılında Tavn Mearif dergisinde yayınlanan ve Keşmîrî'yi konu alan uzun makalesini zikretmek yerinde olacaktır.

Türkiye'de Keşmîrî ile ilgili yapıldığı tespit edilen çalışmalar şunlardır:

1. *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî*, Harun Özçelik.

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2002 yılında doktora tezi olarak tamamlanan çalışma, Keşmîrî'nin hayatını, ilmî şahsiyetini ve eserlerini ele almakla beraber *Feyzu'l-Bârî*'nin kaynaklarını, şerh metodunu ve *Sahîh-i Buhârî*'nin diğer şerhleri arasındaki yerini incelemiştir. Bu çalışma ülkemizde Keşmîrî ile ilgili yapılan ilk müstakil çalışma olma özelliğine sahiptir.

2. Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri, Harun Özçelik.

*Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanan bu makalede Özçelik haber-i vâhid, mütevâtir haber, sahih hadisler, mânen rivâyet gibi Keşmîrî'nin usulü hadise dair 10 kadar mesele hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Keşmîrî'nin bazı

hadis usulü meselelerine bakışına yoğunlaşan makale, çalışmamızın İkinci Bölüm'ü ile de yakından ilgilidir.

3. *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, Muhammet Raşit Akpınar.

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2017 yılında doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma İnsan Yayınları tarafından neşredilmiştir. Çalışmada Keşmîrî'nin fıkıhçı yönü detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

4. *Hanefî Selefi Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mubarekpûrî'nin Tuhfetu'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*, Serdar Murat Gürses.

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2018 yılında doktora tezi olarak tamamlanmıştır.

### 3. ESERLERİ

İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında kendisini yetiştiren ve dersler veren Keşmîrî, hayatını ele alırken değinildiği gibi muhaddis, fakih ve şair bir kimliğe sahiptir. Hadislerin mana ve fikhını iyi bilen Keşmîrî'nin bu alanlara dair pek çok eseri mevcuttur. Eserlerinin önemli bir kısmının görev yaptığı medreselerde okuttuğu derslerle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Büyük hacimli eserlerinin yanı sıra risale çapında eserleri de mevcuttur.

Keşmîrî özel olarak kitap yazmaya pek yönelmemiş olmakla beraber ona nisbet edilen çalışmaların bir kısmı kendisinin,, geçmiş âlimlerin çözemedikleri konulara eğilmesi neticesinde aklına gelen notları tutmasıyla oluşmaya başlamıştır.<sup>225</sup> Diğer bir kısmı ise Keşmîrî'nin dersler ve konferanslarda verdiği bilgilerin talebeleri

<sup>225</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 105.

tarafından kaleme alınmasıyla teşekkül etmiştir. Ancak bazı fıkıh, hadis ve itikat meseleleri hakkında gerekli görmesi dolayısıyla<sup>226</sup> bizzat kendisi de kitap ve risaleler kaleme almıştır.<sup>227</sup> Bu durumun, müellifin dersleri, geçmişteki müşkil meseleleri çözmekle meşgul olması ve geniş kitap mütalaalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>228</sup>

Keşmîrî'ye ait eserlerin kıymetli bilgiler barındırdığı görülmektedir.<sup>229</sup> Bunun sebebi olarak; Keşmîrî'nin anlayış ve zekâsının güçlü olması, bilgilerini hızlı hatırlayabilmesi, genellikle ilk dönem ve tahkik ehli ilim adamlarının kitaplarına önem vermesi ve küçüklüğünden beri tuttuğu notları eserlerine alması<sup>230</sup> gerekçe olarak gösterilebilir. Ayrıca yazdığı eserlerinde eski metinlerde olduğu gibi veciz bir üslûbun hâkim olduğu görülmektedir.<sup>231</sup> Kimi zaman uzun konulara sadece işaretle yetinmektedir. Bunun gerekçesi olarak ise eserlerini halk için değil, ilim ehli için yazması söylenebilir.<sup>232</sup> Bu yazım üslûbu dolayısıyla bazı ilim adamlarının eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>233</sup>

### 3. 1. İslami İlimler

#### Akâid

İnanç meselelerinin İslam'ın en temel konuları olması ve akide sağlam olmadığı takdirde yapılan amellerin kıymet ifade etmemesi bilinen bir hakikattir. Keşmîrî bu alanda da birtakım çalışmalar ortaya koymuştur. Bu çalışmalarını Kâdiyânîlere, Râfızîlere ve felsefecilere cevap niteliğinde kaleme almıştır.

<sup>226</sup> Nedvi, *Mecmû'* mukaddimesi, s. 38.

<sup>227</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 48; Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 18.

<sup>228</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 18.

<sup>229</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 47-48.

<sup>230</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 27.

<sup>231</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 108.

<sup>232</sup> Gâzî, *Mecmû'* mukaddimesi, s. 18.

<sup>233</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 109.

### 1. *Akâdetü'l-İslam fî Hayati İsâ Aleyhisselâm*

Keşmîrî, H. 1343 yılında telif ettiği bu eseri,<sup>234</sup> Kâdiyânîliğe reddiye olması amacıyla yazmıştır. Eserde İsâ'nın (as) yaşadığını ve kıyamete yakın bir zamanda ineceğini delilleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Zahid el-Kevserî,<sup>235</sup> bu eserden övgüyle bahsetmiştir. Bu eser, müellif hayatta iken 1350 yılında 218 sayfa olarak basılmıştır. Daha sonra M. 1960 yılında Keşmîrî'nin *Akâdetü'l-İslam*'dan sonra yazdığı ve bu esere şerh niteliğindeki *Tahiyetü'l-İslam* adlı kitabıyla birlikte Karaçi'de basılmıştır. Bu ikinci baskıya talebesi Bennûrî, geniş bir mukaddime eklemiştir.<sup>236</sup>

### 2. *Tahiyetü'l-İslam fî Hayati İsâ Aleyhisselâm*

Kâdiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm'a (ö. 1908) reddiye olarak yazılmış olan bu eser, 149 sayfa olarak *Akâdetü'l-İslam* kitabı ile birlikte yayınlanmıştır.<sup>237</sup>

### 3. *Hâtemü'n-Nebiyîn*

Bu kitap Keşmîrî'nin Kâdiyânîliğe karşı yazdığı reddiyelerden bir diğeridir. Ahzâb Sûresinin 40. âyetini konu alan<sup>238</sup> bu eser, Farsça kaleme alınmış olup Keşmîrî'nin son eseridir.<sup>239</sup> Daha sonra Bennûrî'nin gözetiminde Urduca'ya çevrilmiştir.<sup>240</sup> 96 sayfa olan eser, el-Meclisü'l-İlmî tarafından Hindistan'da basılmıştır.<sup>241</sup>

### 4. *İkfâru'l-Mülhidîn li Zarûriyyâti'd-Dîn*

Keşmîrî bu kitabında tekfir edilemeyecek olan ehl-i kibleyi, nübüvvet

<sup>234</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 113.

<sup>235</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 319.

<sup>236</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 54.

<sup>237</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 49.

<sup>238</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 129.

<sup>239</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 134.

<sup>240</sup> Berenî, *Ulemâyı Dîyûbend*, s. 113.

<sup>241</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 129; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 52.

iddiasında olan birinin küfrünü ve zarûriyat-ı diniyyenin neler olduğunu ele almış, geçmişten kendi dönemine kadar gelen görüşleri nakletmiş ve meseleyi etraflıca incelemiştir. Buna bağlı olarak Keşmîrî, Mirza Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî'nin küfrünü gerektiren görüşlerini de incelemiştir.<sup>242</sup>

Keşmîrî, bu eserini tamamladıktan sonra çalışmasını birçok ilim adamına göndermiş; onlar da kitap hakkında çeşitli övgülerde bulunmuşlardır.<sup>243</sup>

Kevserî, *el-Makâlât*'ında<sup>244</sup> Keşmîrî'nin güçlü deliller getirerek Kâdiyânîliğin küfrünü ispat etmesi ve bu grubun yayılmasının önüne geçmesi dolayısıyla duyduğu memnuniyeti ifade etmiş ve dualarda bulunmuştur.

1924 yılında yazılan bu eser *Mecmûatu Resâili'l-Keşmîrî* içerisinde 182 sayfa halinde basılmıştır. Ayrıca Muhammed Rahmetullah en-Nedvî'nin düzenlemesiyle Dârü'l-Beşâir el-İslamiyye tarafından Keşmîrî'nin üç risalesini içine alan *el-Mecmu'* içerisinde 255 sayfa halinde basılmıştır.

##### 5. *Kitab fi'z-Zebbi an Kurrati'l-Ayneyn fî Tafdîli's-Şeyhayn*

Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Hz. Ebûbekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) Hz. Ali'ye (ö. 40/661) üstünlüğünü ele alan *Kurretu'l-Ayn* isimli kitabına Râfizî birinin yazdığı reddiyeye cevap niteliğinde bir çalışmadır. Keşmîrî'nin Delhi'de ikamet ettiği dönemde yazdığı bu eser, Farsça olup 196 sayfadır.<sup>245</sup>

<sup>242</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü's-Şeyh Muhammed Enver*, s. 131.

<sup>243</sup> Bu övgüler *Mecmûatu Resâili'l-Keşmîrî*'nin içinde bulunmaktadır. III, 158-170.

<sup>244</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 321.

<sup>245</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 30; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 128.

### 6. *Sad'u'n-Nikâb an Cessâseti'l-Fincâb*

Kâdiyânîlere reddiye olarak Farsça yazılmış nazım türü bu eser M. 1924 yılında Hindistan'da basılmıştır.<sup>246</sup>

### 7. *Sehmü'l Gayb fî Kebidi Ehli'r-Rayb*

Keşmîrî'nin Delhi'de ikamet ederken gençliğinde kaleme aldığı 22 sayfalık bu çalışma,<sup>247</sup> daha sonra Arapça'ya çevirilerek basılmıştır. Yazar bu kitabını Hz. Peygamber'in ilmi ile Allah'ın ilmi arasında zâtî ve arazî olmanın dışında hiçbir fark olmadığı iddiasında bulunan birine reddiye olarak yazmıştır.<sup>248</sup> Keşmîrî bu risaleyi o dönem Hindistan'da Ehl-i Sünnet müdafaasında önde gelen üç hocası olan Reşid Ahmed Gengûhî, Mahmud Hasan ve Halil Ahmed Sehârenpûrî'yi medh eden bir kaside ile bitirmiştir.<sup>249</sup>

### 8. *Darbu'l-Hâtem alâ Hudûsi'l-Âlem*

400 beyitten oluşan Farsça yazılmış bu eser; Allah'ın varlığını, geniş bilgisini, büyük kudretini ve ezeli iradesini ispat etmek amacı taşımaktadır. Konular ele alınırken fizik ve biyoloji gibi müspet ilimlerden yararlanılmıştır.<sup>250</sup>

### 9. *Mirkâtu'd-Dârem li Hudûsi'l-Âlem*

*Darbu'l-Hâtem* adlı kitabın şerhi niteliğinde olan bu eserde Keşmîrî âlemin sonradan yaratıldığını çeşitli delillerle ispat etmiştir. el-Meclisü'l-İlmî tarafından M. 2004 yılında üçüncü baskısı yapılan eser, 62 sayfadır.<sup>251</sup>

<sup>246</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 49.

<sup>247</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 127.

<sup>248</sup> Ensarî, *Eş-Şeyh Enver Şâh el-Keşmîrî*, s. 64.

<sup>249</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 138; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 50.

<sup>250</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 125-126.

<sup>251</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 126; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 30.

Mustafa Sabri Efendi bu eseri inceleyince “*Bu kitabı yazanın ince görüşlülüğüne ve bu ilimlere vukûfiyetine hayran kaldım. Kelamî bir meselede kimsenin beni geçemeyeceğini zannediyordum, hâlbuki Keşmîrî beni geçmiştir.*” demekten kendini alamamış ve bu eseri *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l Âlemîn* adlı eserinde zikretmiştir.<sup>252</sup>

#### 10. *Înâs bi İtyâni İlyâs Aleyhisselam*

Tevrat ve İncil'den de alıntılar yapılan bu risalede İlyas'ın kim olduğuyla ilgili nakillere yer verilerek bu nakillerin münakaşası yapılmıştır. Risale, el-Meclisü'l-İlmî tarafından 20 sayfalık bir hacimle basılmıştır.

#### **Tefsir**

Keşmîrî'nin çalışma yaptığı alanlardan biri de Kur'ân-ı Kerim'de geçen müşkil âyetlerle ilgilidir. Keşmîrî'nin bu alanda vermiş olduğu dersleri talebesi Bennûrî tarafından kitaplaştırılarak basılmıştır.

#### 1. *Müşkilâtü'l-Kur'ân*

Keşmîrî'nin *Müşkilâtü'l-Kur'ân* adı altında vermiş olduğu derslerin derlenmesiyle oluşan<sup>253</sup> bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'de geçen 48 sûrede yer alan yüz doksan müşkil âyeti ele alarak onlara getirilen açıklamaları içermektedir. Bu eser, talebesi Muhammed Yûsuf el-Bennûrî tarafından başına “*Yetîmetü'l-Beyân li Müşkilâti'l-Kur'ân*” adında ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı konuları ele aldığı bir risale ekleyerek neşredilmiştir. *Mecmûatü Resâili'l-Keşmîrî* isimli derleme çalışmasının içerisinde yer alan bu risale, 447 sayfadan oluşmaktadır.

<sup>252</sup> Bennûrî, *Neşhatü'l-Anber*; s. 126-127; Ensârî, *Eş-Şeyh Enver Şâh el-Keşmîrî*. s. 63.

<sup>253</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29.



## Fıkıh

Keşmîrî'nin söz sahibi olduğu ve birçok eser verdiği diğer bir ilim dalı fıkıhtır. Keşmîrî, fıkıhla ilgili çalışmalarında da meseleleri hadisler çerçevesinde ele almış ve Hanefi Mezhebinin bu konularda delillerinin güçlü olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Keşmîrî'nin fıkha dair çalışmaları şunlardır:

### 1. *Faslü'l-Hitâb fî Mes'elet-i Ümmi'l Kitâb*

Keşmîrî'nin 1338 yılında hadis talebeleri için ders notu olarak yazdığı<sup>254</sup> bu eser, namazda Fâtiha Sûresi okumaya dair rivâyetlerin Hanefiler tarafından nasıl değerlendirildiğini belirtmek için kaleme alınmış ve bu konudaki sahâbe uygulamalarına değinilmiştir.<sup>255</sup>

Risalenin sonunda Keşmîrî bu risaleyi yazmaktaki maksadının Şâfiîlere reddiye yapmak değil; bi'lakis Hanefilerin namazda niçin Fâtiha okumadıklarının gerekçesini izah etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>256</sup>

158 sayfalık bu eser, yukarıda sözü geçen *Mecmû' fîhi Selâsü Resâili'l-Keşmîrî* isimli eser içerisinde yayımlanmıştır. Ayrıca 256 sayfalık bir baskısı 2010 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye tarafından Muhammed Rahmetullah en-Nedvî'nin gözetiminde yapılmıştır.

### 2. *Hâtimetü'l-Hitâb fî Fâtihati'l-Kitâb*

Keşmîrî'nin Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de hocalığa başladığı ilk zamanlarda birkaç gün zarfında Farsça kaleme aldığı bu eserde namazda Fatiha Sûresi'nin okunması

<sup>254</sup> Keşmîrî, *Faslü'l-Hitâb*, s. 153.

<sup>255</sup> Ebû Gudde *Terâcimü Sitte*, s. 49

<sup>256</sup> Keşmîrî, *Faslü'l-Hitâb*, s. 152.

ele alınmıştır. Eseri inceleyen şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ed-Diyûbendî bir takriz yazarak bu kitaba övgüde bulunmuştur.<sup>257</sup>

### 3. *Neylü'l-Ferkadeyn fî Raf'i'l-Yedeyn*

Bu kitabında Keşmîrî namazda ruku ve secdeye giderken elleri kaldırmayla ilgili rivâyetleri ele almış ve rivâyetlerin her birinin tevâtürle sabit olduğunu ifade etmekle beraber aralarındaki ihtilafın fazilette olduğunu ifade etmiştir.<sup>258</sup> Kitabın dördüncü baskısı, *Bastu'l-Yedeyn fî Mes'eleli Raf'i'l-Yedeyn* haşiyesi ile birlikte el-Meclisü'l-İlmî tarafından 2015 yılında gerçekleştirilmiş olup 174 sayfadır.

### 4. *Bastu'l-Yedeyn li Neyli'l-Ferkadeyn*

Bu çalışma, yukarıda bahsi geçen *Neylü'l-Ferkadeyn adlı* eserin kenarına Keşmîrî'nin yazdığı izahlardan müteşekkildir. Bu notlar daha sonra el-Meclisü'l-İlmî tarafından 64 sayfa halinde kitaplaştırılmış<sup>259</sup> ve *Neylü'l-Ferkadeyn* ile birlikte basılmıştır.

### 5. *Keşfü's-Sitr an Mes'eleli'l-Vitr*

Dâbil'de ikamet ederken H. 1348 yılında yazdığı bu eser,<sup>260</sup> el-Meclisü'l-İlmî tarafından *Mecmûatü Resâili'l-Keşmîrî* adlı eser içerisinde basılmıştır. Keşmîrî bu kitabında vitir namazı ile ilgili rivâyetleri ele alıp mezheplerin konuya ilişkin görüşlerinin değerlendirmiştir.<sup>261</sup>

<sup>257</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 113; Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 127; Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 49.

<sup>258</sup> Keşmîrî, *Neylü'l-Ferkadeyn*, s. 3.

<sup>259</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 120.

<sup>260</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 122.

<sup>261</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 49.

6. *en-Nûru'l-Fâiz alâ Nazmi'l Ferâiz*

92 beyitten oluşan bu Farsça risale, miras hukukunu konu edinmektedir. Keşmîrî bu risaleyi öğrencisi Fahreddin Ahmed Murad Âbâdî'ye okutmuş ve hatıra olarak ona hediye etmiştir.<sup>262</sup>

**Diğer Çalışmaları**

Keşmîrî'nin matbu eserlerinin yanında henüz yayımlanmamış çalışmaları da bulunmaktadır. Bu çalışmaları risale ve ihtisar türünde olup farklı ilim dallarına aittir. Bazı çalışmalar hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Söz konusu çalışmalar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. *Risale fi'l-Hey'e.*
2. *Risale fi'l-Mes'ele mine'l-Hendese ve İlmi'l-Merâyâ ve'l-Menâzır.*
3. *Risale fi Hakikati'l-İlm.*
4. *Risale fi Mes'eleli Yâ Şeyh Abdilkadir Şey'en Lillah.*
5. *Risale fi Mes'eleli'z-Zebîha li Gayrillah.*
6. *Risale fi İlmi'l-Meânî.* Keşmîrî'nin Sibeveyh (ö. 180/796).

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Bahâeddin Sübkî'nin (ö. 773/1372) kitaplarından notlar tutarak Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hafîb üzerine yaptığı bir takım istidraklerden oluşmaktadır.<sup>263</sup>

7. *Makâmât-ı Edebiyye.*

<sup>262</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 139.

<sup>263</sup> Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 140.

Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmât*'ında olduğu gibi eserin bazı yerleri noktalı, bazı yerleri ise noktasız harfler kullanılarak nazmedilmiştir.

8. Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'ine dair düştüğü bazı haşiyeler.
9. *Risale fî Mes'eleli Salati'l-Cumu'a*.

### İhtisarlar

1. Leknevî'nin *İmamu'l-Kelâm* isimli eserinin özeti.
2. *Fethu'l-Kadîr*'den Hanefîlerin delillerinin “Hacc” bölümüne kadar özetlemiştir.
3. Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Kitâbu'l-Hayavân*'ından önemli yerleri özetlediği çalışması.<sup>264</sup>
4. *Da'vet-i Hıfz-ı İmân*.
5. *Felsefetü'l-İzdivâc*.

### 3. 2. Hadis Çalışmaları

Keşmîrî, hayatının çoğunu hadis ilimleri okumak ve okutmakla geçirmiş, çok sayıda hadis kitabını ve şerhleri mütalaa etmiş, bu alanda bir takım eserler ortaya koymuş bir ilim adamıdır. Onun hadis ilmine yaptığı en önemli katkısının ardında bıraktığı eserleri olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerin hacim bakımından birbirlerinden farklı olduğu görülmekle birlikte bunların büyük bir kısmı talebeleri tarafından derlenen ders notlarından oluşmaktadır.

Keşmîrî'nin hadise dair ortaya koyduğu çalışmaları şöyle sıralanabilir:

<sup>264</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 132; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 32.

### 1. *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîh-i'l-Buhârî*

Keşmîrî'nin en hacimli ve meşhur eseri olan *Feyzu'l-Bârî*, öğrencilerine *Sahîh-i Buhârî*'yi okuturken kaleme alınan notlardan oluşmaktadır. Bu ders notları Keşmîrî'nin birçok kere *Sahîh-i Buhârî* derslerine katılan talebesi Muhammed Bedr Âlem el-Mirtehî tarafından kaleme alınarak *Feyzu'l-Bârî* teşekkül etmiştir.<sup>265</sup> Urduca aslından Arapça'ya çevirisini yine el-Mirtehî yapmış<sup>266</sup> ve kendisinin bu şerh üzerine kaleme aldığı *Hâşiyetü'l-Bedri's-Sârî ilâ Feyzi'l-Bârî* adlı haşiyesiyle birlikte 1357 yılında el-Meclisü'l-İlmî tarafından Mısır'da basılmıştır<sup>267</sup>. Daha sonra Hindistan, Pakistan ve Lübnan'da birçok defa baskıları yapılan bu eser, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye tarafından 6 cilt halinde yayımlanmıştır.

Keşmîrî talebelerine *Sahîhi Buhârî*'yi ders vermeden önce dikkatli bir şekilde on üç defa hatmetmiş, bu kitabı talebelerine yirmi yıldan fazla okutmuş<sup>268</sup> ve otuz kadar şerhini mütalaa etmiştir.<sup>269</sup> *Feyzu'l-Bârî*'de *Sahîhi Buhârî*'nin diğer şerhlerinde bulunmayan bir takım kıymetli bilgiler mevcuttur.<sup>270</sup>

Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî* mukaddimesinde *Sahihayn* hadislerinin kat' (kesin bilgi) ifade edip etmemesi, hadisler arası teâruz, mensûh hadisle amel, mefhum-i muhalif ve âmm lafzın kat'îliği gibi usul-i hadis ve usul-i fıkıh'a dair birçok konu ele almıştır.<sup>271</sup> Ayrıca 4 mezhebin delil ve görüşlerinin zikredilmesi, yer yer insafı bir şekilde tercihlerde bulunulup bir takım ilmî tenkitler yapılması şerhe değer katmıştır.<sup>272</sup>

Ülkemizde *Feyzu'l-Bârî* üzerine ilk çalışmayı *Çeşitli Yönleriyle Buhârî*

<sup>265</sup> Daudî, Khalid Zafarullah - Birşık, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 328; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29.

<sup>266</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 19.

<sup>267</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 96; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29.

<sup>268</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 99; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29.

<sup>269</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 48.

<sup>270</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 32.

<sup>271</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 41-62.

<sup>272</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 134.

*Şerhi Feyzu'l-Barî* başlığıyla Harun Özçelik 2002 yılında Atatürk Üniversitesi SBE doktora tezi olarak tamamlamıştır. Özçelik bu çalışmasında Buhârî'nin kaynakları, tertibi, uslûbu, bab başlıkları ve şerh metodu gibi konuları ele almıştır.

### 2. *Envâru'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*

Bu eser Keşmîrî'nin ders notları olup, talebesi ve damadı Ahmed Rıza Becnôrî tarafından kitaplaştırılmıştır. Urduca olarak yazılan bu eser, konuları sathî ele alışı ve uslûbü dolayısıyla eleştirilmiştir.<sup>273</sup>

### 3. *Emâlî alâ Sahîhi Müslim*

Ders takrirleri olarak kaydedilen bu çalışma, Keşmîrî'nin talebesi Menâzır Ahsen Ceylânî tarafından yazıya geçirilse de henüz basılmamıştır.<sup>274</sup>

### 4. *Emâlî alâ Süneni Ebû Dâvud*

Muhammed Sıddık Necib Âbâdî tarafından kaleme alınan bu çalışma, birkaç şerhten derlenmiştir. Bu şerhler Keşmîrî'nin *Sünen-i Ebû Davud* ders takrirleri, Mahmud Hasan'ın *Sahîh-i Buhârî* ders takrirleri, Sehârenpûrî'nin *Bezlü'l-Mechûd'u*, ve Şebbir Ahmed Osmânî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhleridir. Eser 1937'de Delhi'de iki cilt halinde basılmıştır.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Daudi, Khalid Zafarullah, *Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, s. 217; Daudî, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 328.

<sup>274</sup> Daudî, Khalid Zafarullah, *Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, s. 217; Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29

<sup>275</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 20; Daudî, Khalid Zafarullah, *Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, s. 218.

5. *el-Arfu's-Şezî alâ Câmii't-Tirmizî*

Keşmiri'ye ait bu çalışma, talebesi Muhammed Çerağ'ın *Sünen-i Tirmizî* derslerinde Keşmîrî'nin verdiği ders takrirlerini kendisi için biraraya getirmesiyle meydana gelmiştir. Daha sonra bu notlar olduğu gibi basılmıştır.<sup>276</sup>

Diğer taraftan, Keşmiri *Sünen-i Tirmizî*'ye geniş bir şerh yazmak istese de ömrü buna kifayet etmemiştir.<sup>277</sup> Eserin yazımı 1920'de tamamlandığı için Keşmiri'nin bu şerhin basılı halini görme olasılığı yüksektir. Kettânî'nin, eserin ilk baskısını tahkik edenin bizzat Keşmîrî olduğunu ifade etmesi de bu ihtimali desteklemektedir.<sup>278</sup>

İsnad tenkidine nadiren girilen bu eserde sadece ahkâma delalet eden hadislerin şerhi yapılmış ve Hanefî âlimlerden nakillere yer verilmiştir. İhtilafî konularda ise Hanefîlerin delilleri açıklanmış, ayrıca diğer mezheplerin delillerinin durumu belirtilmiştir.<sup>279</sup> Derste alınan notlardan oluşan bu şerh, kimi zaman itirazlara mahal olmuş ve Mubârekpûrî tarafından kısmî eleştiriler almıştır.<sup>280</sup>

el-Meclisü'l-İlmî tarafından basılan şerh, daha sonra 4 cilt halinde Mahmud Şakir'in tashihiyle Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî tarafından yeniden basılmıştır.

Keşmîrî'nin hadisleri şerh sırasında yaptığı fikhî tercihleri konu alan bir çalışma, Malezya Camiatü'l-Medîneti'l-Alemiyye Üniversitesinde Fazlurrahman Abdulbârî tarafından namaz bahsiyle sınırlı olmak üzere doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Türkiye'de ise Serdar Murat Gürses tarafından *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mûbarekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî*

<sup>276</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29. Daudî, Khalid Zafarullah, *Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, s. 218.

<sup>277</sup> Berenî, *Ulema-i Diyûbend*, s. 113.

<sup>278</sup> Gürsoy, *Hanefî-Selefi Şerh Geleneği*, s. 69-70.

<sup>279</sup> Gürsoy, *Hanefî-Selefi Şerh Geleneği*, s. 70.

<sup>280</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 131.

*İsimli Eserlerinin Karşılaştırması* başlığıyla doktora çalışması yapılmıştır. Çalışmamızda her iki eserden de sıkça istifade edilmiştir.

#### 6. *Maârifü's-Sünen Şerhu Câmiî't-Tirmizî*

Bu çalışma, Keşmirî'nin *Sünen-i Tirmizî* derslerindeki açıklamalarının öğrencisi Muhammed Yûsuf el-Bennûrî tarafından derlenmesiyle meydana gelmiştir. Bennûrî söz konusu çalışmada *el-Arfu 'ş-Şezi'*yi referans almış ve esere buradan birçok nakiller eklemiştir. Ayrıca Bennûrî kitaba kendinden birtakım ilaveler ekleyerek çalışmayı zenginleştirmiştir. Karaçi'de 6 cilt halinde basılan bu eser tamamlanamamıştır. El-Câmiatü'l-Ürdüniyye'de Ahmet Emre Aydınli tarafından *Muhammed Enver Şâh el-Keşmirî ve Maârifü's-Sünen Kitabında Sünen-i Tirmizî Şerh Menheci* başlığıyla yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Aydınli mezkûr çalışmasında Keşmirî'nin *Maârifü's-Sünen* özelinde Keşmirî'nin şerh metodunu incelemiştir.

#### 7. *Hâşiye alâ Süneni İbn Mâce*

Diğer eserler gibi bu çalışma da ders notlarından derlenmiştir. Bu derleme önceleri Keşmirî'nin talebesi İdris el-Kandehlevî'nin (ö. 1974) yanında mevcut iken daha sonraları kaybolmuştur.<sup>281</sup>

#### 8. *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh*<sup>282</sup>

Keşmirî'nin Diyûbend'de ikame ederken yazdığı bu eser,<sup>283</sup> Kâdiyânîlere reddiye olarak kaleme alınmış ve yorum katmaksızın nüzul-i İsâ (a.s) ile ilgili rivâyetlere yer verilmiştir.<sup>284</sup> İlim adamları için derlenen bu çalışmada sadece metinler zikredilip

<sup>281</sup> Daudi, Khalid Zafarullah - Birışık, Abdulhamit, "Keşmirî", *DİA*, XXV, 328; Ecmel Kâsimî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 125; Keşmirî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 29.

<sup>282</sup> Ebû Gudde, *Terâcimü Sitte*, s. 49.

<sup>283</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 117.

<sup>284</sup> Keşmirî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 6.



şerhine girilmemiş olduğu için daha sonraları Ebû Gudde her kesimin kitaptan faydalanmasını sağlamak amacıyla konuyu açıklayan dipnotlar düşmüştür.<sup>285</sup>

Kitap her ne kadar akâid konusuyla ilgili olsa da içerisinde sadece hadis metinleri geçtiği için buraya alınması uygun görülmüştür. Keşmîrî'nin bu çalışması 75 kadar *merfu*, 30 kadar da *mevkuf* ve *maktu* haberi içermekle bu alanda en çok rivâyeti barındıran çalışmadır.<sup>286</sup> Daha sonra Ebû Gudde kitaba yaptığı ta'lîkler sırasında 10 *merfu*, bir o kadar da mevkûf ve maktû rivâyet ekleyerek kitaptaki rivâyet sayısını 120'ye ulaştırmıştır.

Ebû Gudde, eserin girişinde İsa'nın (a.s) gelişini beklemekle birlikte herhangi bir çalışmaya girişmeyenleri tenkit etmiş, kıyamet alametlerinin bilinmesinin önemini vurgulayan bir yazı ile Keşmîrî'nin biyografisine yer vermiştir. Bu eser sonuna geniş bir fihrist eklenerek Dâru'l-Kalem tarafından neşredilmiş olup toplam 373 sayfadır.

### 9. *el-İthâf li Mezhebi'l-Ahnâf*

Bu eser Keşmîrî tarafından Nîmevî'nin Hanefî mezhebinin delillerini topladığı *Âsâru's-Sünen* adlı eseri üzerine yapılan haşiye ve taliklerden oluşmaktadır.<sup>287</sup> Bennûrî, bu haşiyelerde yapılan atıfların açılması durumunda birkaç ciltlik kitap halini alacağını belirtmiştir.<sup>288</sup>

### 3. 3. Eserlerin Değerlendirilmesi

Keşmîrî'nin eserlerinin onun kişiliğine işaret etmesi sebebiyle burada değerlendirilmesi uygun olacaktır. Özellikle ardında bıraktığı eserlerin konu çeşitliliği

<sup>285</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 7.

<sup>286</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 117; Ecmel Kâsımî, *Abkariyetü 'ş-Şeyh Muhammed Enver*, s. 135

<sup>287</sup> Kâkehîl, *Allame Muhammed Enver Şah*, s. 120.

<sup>288</sup> Keşmîrî, *et-Tasrîh* (muhakkikin mukaddimesi), s. 31; *Terâcimü Sitte*, s. 50.

ve mevzu derinliği, Keşmîrî'nin ilmî vukûfiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Keşmîrî'nin hadise dair 4, fıkıha dair 6, akâid meselelerine dair 11, tefsire dair 1 olmak üzere toplam 24 adet basılı eseri mevcuttur. Buna ilaveten hadisle ilgili 3, çeşitli alanlarda 9 civarında küçük hacimli eseri ve 5 civarında basılmamış ihtisar çalışması mevcuttur. Bu çalışmaların bir kısmı ciltler halinde, bazıları ise risale çapındadır.

Eserlerin muhtevasına bakıldığında ilk sırada küçük hacimli fıkıh eserlerinin, ikinci sırada ise geniş hacimli hadis kitaplarının gelmesi onun hadisçiliğinin daha baskın olduğuna işaret etmektedir. Keşmîrî'nin eserleri arasında en hacimlisi 6 ciltlik *Sahîh-i Buhârî* şerhi olan *Feyzu'l-Bârî*'dir. Ancak Keşmîrî'nin gerek bu eseri ve gerekse *Sünen-i Tirmizî* üzerine ortaya koyduğu şerhlerin derlemesi olan *el-Arfu'ş-Şezi* adlı çalışması bir takım baskı hatalarının bulunması dolayısıyla yeniden tashih edilerek basılması gerekmektedir.

Burada dikkati çeken önemli bir husus ise Keşmîrî'nin Arap diline ve tefsire vâkıf olmasına, tasavvufi alanda mürebbî olmasına rağmen bu alanlarda *Makâmât-ı Edebiyye* dışında eser vermemesidir. Buna gerekçe olarak, Keşmîrî'nin ihtiyaç duymadığı sürece telifle meşgul olmaması gösterilebilir.

Keşmîrî'nin hadis kitaplarına yaptığı şerh ve ta'liklerin yanı sıra bazı çalışmaları ise Hanefî mezhebini desteklemek amacıyla kaleme alınan kitaplarıdır. Bunlara *Faslü'l-Hitâb*, *Hatimetü'l Hitâb*, *Neylü'l-Ferkadeyn*, *Bastu'l-Yedeyn*, *Keşfü's-Sitr* kitapları örnek olarak getirilebilir.

Diğer taraftan, Keşmîrî'nin eserleri arasında doğrudan ya da dolaylı olarak bazı şahıs veya gruplara yapılan reddiye türü çalışmalar mevcuttur. Buna akâid konularına dair yazdığı eserleri örnek verilebilir.

Eserlerinde ortaya koyduğu bilgi, muhakeme ve tahlilleri uzun okumaların ve geniş mütalaaların bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak bazı eserler bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış iken; bazıları ise öğrencilere verdiği ders takrir kayıtlarından oluşmaktadır. Keşmîrî'nin telif olsun, takrir olsun eserlerinde yer yer veciz ifadeler kullandığı ve bundan dolayı açıklamalara ihtiyaç duyulduğu da tespit edilmiştir.

Eserlerinde dikkat çeken diğer bir husus ise; hadis alanındaki çalışmalarda hadisleri cerh-tadil yönünden incelediği, özellikle hadislerin fikhî yönüne ağırlık verdiği görülürken, benzer şekilde fıkha dair yazdığı eserlerde de hadis rivâyetlerinin ağırlık kazandığıdır. Bu üslûbunun, onun fıkıh ile hadisi birleştirme arzusunun bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür.

Genel olarak Keşmîrî'nin eserlerinin Karaçi el-Meclisü'l-İlmî tarafından basıldığı; ancak gözden geçirilmiş yeni bir tahkikle basılmaya ihtiyaç duyulan eserlerin de bulunduğu dikkati çekmektedir.

Çalışmanın Birinci Bölümü tamamlanmış olup Keşmîrî'nin hadisçiliğini ele alan İkinci Bölüm'e geçilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KEŞMİRÎ'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Çalışmanın ana konusunu teşkil eden bu bölümde öncelikle Keşmîrî'nin hadis usulü anlayışı belli başlıklar altında ele alınacaktır. Ardından yine aynı maksatla hadis şerh metoduna dair ön plana çıkan özellikler üzerinde durulacak ve bu üst başlıklardan hareketle Keşmîrî'nin muhaddis kimliğinde dikkat çeken özelliklere değinilecektir.

#### 1. HADİS USULÜ ANLAYIŞI

Keşmîrî'nin hadis usulü anlayışı, araştırma esnasında tespit edilen konu başlıkları etrafında bir takım alt başlıklar halinde incelenecektir. Bu başlıklar tarihi süreçte muhaddisler ile Hanefî fakihler arasında tartışılmalı konulardan oluşmaktadır. Haber teorisi başta olmak üzere haber-i vâhid konusu, zayıf hadislerle amel etme ile hadisler arasındaki teâruzu giderme yolları ve hadislerin teâmül ve tevârüsü gibi konular hakkında Keşmîrî'nin görüşleri ele alınacaktır.

##### 1. 1. Haber Taksimi

*Haber/hadis*, muhaddislere göre *mütevâtir* ve *âhâd* olmak üzere iki kısma ayrılırken, Hanefî usulcüler ise *meşhuru* ayrı bir kısım olarak değerlendirerek haberi üç kısma ayırmışlardır. Ancak gerek muhaddislere gerek usulcülere göre *haber*in bu taksimi, râvîlerin azlık ya da çokluğuna bakılarak oluşmaktadır.

Muhaddislere göre *haber* kısımlarının tarifini şu şekilde yapmak mümkündür:

*Mütevâtir haber*: Âdeten yalan üzere birleşme ihtimali olmayan büyük kalabalıkların naklettikleri haberdır.<sup>289</sup>

*Âhad haber*: Mütevâtir haberin şartlarını kendisinde bulundurmayan haberdır.<sup>290</sup> *Meşhur*, *azîz* ve *garip* olmak üzere üçe ayrılır.

Hanefî usulcüler, *mütevâtir haberle* ilgili olarak ortaya üç tarif koymuşlardır. Bunlar içerisinde en geniş olanı Debûsî'nin (ö.430/1039) yapmış olduğu tanımdır. O *mütevâtiri* şöyle tarif etmiştir: Mekân bakımından birbirine uzak ve âdeten yalan üzere birleşme ihtimali bulunmayan büyük kalabalıkların birbirinden naklettikleri haberdır.<sup>291</sup>

*Meşhur haber*: Sahâbe tabakasında âhad olup, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde tevâtüre ulaşan haberdır.<sup>292</sup>

*Âhad haber*: *Mütevâtir* ve *meşhur* haberin şartlarını kendisinde bulundurmayan haberdır.<sup>293</sup>

*Haberin* zikredilen tanımları arasında Keşmîrî'nin kabulleri hakkında talebelerinden nakledilen iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Bennûrî ve Mirtehî'nin Keşmîrî'den naklettiklerine göre *mütevâtir haber*, sahâbenin yaygın bir şekilde amel ettiği haberdır. Keşmîrî *Meşhur haberi*, sahâbe tabakasında râvîsi tek olmakla birlikte, tâbiîn tabakasının amel edip kabulle karşıladığı (telakki bi'l-kabûl) hadisler için kullanmıştır. *Âhâd haberi* ise sahâbe ve tâbiîn tabakasında amel etmenin yaygın olmadığı ancak daha sonraları amelî olarak yaygınlaşan hadis şeklinde tanımlamıştır.

<sup>289</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 41-42; Tahhan, *Teysir*, s. 23.

<sup>290</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, s. 101.

<sup>291</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 207.

<sup>292</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292. Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 44.

<sup>293</sup> İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-Nizâm*, s. 318.

Bennûrî, hocasının bu tanımından şu neticeye ulaştığını ifade etmiştir: Muhaddisler, seneddeki râvîlerin azlığına ya da çokluğuna bakarak bu taksimatı yaparken; bazı usulcüler ise sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında o hadisle amel edilip edilmediğine bakmışlardır. Bununla birlikte Keşmîrî'nin talebeleri, yapılan tarifler arasında hocalarının ortaya koyduğu yukarıdaki tanımın bazı usulcülerin tanımı olduğunu da ifade etmişlerdir.<sup>294</sup>

Keşmîrî'ye dayandırılan bu görüş bağlamında Keşmîrî'nin, zikredilen üç haber türünü tarif ederken seneddeki râvîlerin sayısına değil de ümmetin o hadisi kabulle karşılaşmasına itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun hem muhaddislerden hem de çoğu Hanefî usulcülerden farklı düşündüğünü göstermektedir.

İkincisi: Keşmîrî'nin diğer talebesi Muhammed Çerağ, hocasından yaptığı nakilde haberin bu üç kısmını Hanefî usulcülerin genelinin tanımladığı gibi tanımlanmıştır.<sup>295</sup> Buna göre mütevatir: ilk üç asırda yalan üzere birleşme ihtimali olmayan bir topluluğun naklettiği haber, meşhur: birinci asırda haberi vâhid iken daha sonra yaygınlaşan haber, haberi vâhid ise: ilk üç asırda tevatüre ulaşamayan haberdir.<sup>296</sup>

Zahiren birbiriyle çelişkili gibi görünen bu iki görüş cem edilerek Keşmîrî'nin yapmış olduğu tanımlar daha belirgin hale getirilebilir. Buna göre *mütevâtir haber*; ilk üç asırda râvî sayısı bakımından tevâtür derecesine ulaşıp aynı zamanda amel edilmesi yönüyle kabulle karşılanan hadistir. *Meşhur haber*; râvî sayısının tevâtüre ulaşması ve rivâyetin kabulle karşılanması durumunun ikinci asırda gerçekleştiği kabul edilen haber türüdür. *Âhad haber* ise hem mütevâtir hem de meşhur olmalarının üçüncü tabakaya kadar geciktiği rivâyetler için kullanılmıştır. Hanefî usul kitaplarında bu iki kaydın dikkate alındığını görmek bu neticeyi doğrular niteliktedir. Ebû Ali eş-Şâfi, (ö.

<sup>294</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, I, 57-58; *Feyzu'l-Bârî*, V, 514.

<sup>295</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 44.

<sup>296</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 44.

344/955) *el-Usûl* adlı eserinde *meşhur hadisi*, “sahâbe tabakasında âhâd iken, ikinci ve üçüncü tabakada meşhur olup, ümmetin kabulü karşılmasına mazhar olan hadistir”<sup>297</sup> ifadelerine yer vermesi bu düşünceyi desteklemektedir.

## 1. 2. Haber-i Vâhidle İlgili Değerlendirmeleri

*Haber-i vâhid'in* tanımı, hükmü, bilgi değeri ve kendisiyle Kur’ân’ın hükümlerine ilave yapıp yapılamayacağı gibi çeşitli konular eskiden beri muhaddisler ve fukaha arasında tartışılmalıdır. Burada Keşmîrî’nin, haberi vâhidin bilgi değeri ve kendisiyle Kur’ân’a ziyade meselesi ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda bazı âlimler tarafında sadece karineli haberi vâhidlerin ilim ifade edeceği iddia edilirken bazıları ise bütün haber vâhidlerin ilim ifade ettiği yönünde görüş beyan etmişlerdir.<sup>298</sup> Buna karşılık tevatüre ulaşmadığı sürece tüm haberi vâhidlerin zan ifade ettiğini belirtenlerde olmuştur.<sup>299</sup> İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) *el-Mukaddime* adlı eserinde<sup>300</sup> *Sahihayn*’da geçen haber-i vâhidlerin kesinlik bildireceğini belirtirken; İbn Kesîr de (ö. 774/1373) aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.<sup>301</sup> Bununla birlikte, İbn Hacer (ö. 852/1449) bu görüşü biraz daha genişleterek karinelerle desteklenen tüm haber-i vâhidlerin ilim ifade edeceği görüşünü benimsemiştir.<sup>302</sup>

Nevevî (ö. 676/1277), İbnü’s-Salâh’ın bu görüşüne karşı çıkararak bir haberin tevatüre ulaşmadığı sürece zan ifade edeceğini, dolayısıyla tevatür seviyesine ulaşmayan *Sahihayn* rivâyetlerinin de zan ifade ettiğini, İbnü’s-Salâh’ın bu görüşüyle çoğunluğa ve tahkik ehli âlimlere muhalefet ettiğini dile getirmiştir.<sup>303</sup>

<sup>297</sup> Şâşî, *Usûl*, s. 190.

<sup>298</sup> Özçelik, “Keşmîrî’nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 188.

<sup>299</sup> İbn Sââtî, *Bedî’u’n-Nizâm*, s. 318.

<sup>300</sup> İbnü’s-Salâh, *el-Mukaddime*, s. 170-171.

<sup>301</sup> İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi’l-Hadis*, s. 60.

<sup>302</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 47-48.

<sup>303</sup> Nevevî, *İrşad-ü Tullâbi’l-Hakâik*, s. 65.

Bu tartışmanın *Sahihayn*'da yer alan ancak eleştirilmeyen ve muhtevası birbiriyle çakışmayan rivâyetler hakkında olduğu bilinen bir gerçektir. Dârekutnî (ö. 385/995) gibi muhaddislerin eleştirdiği rivâyetlerin kesin bilgi ifade etme durumları, tartışmalara konu olmamıştır. Bunun yanı sıra aralarında teâruz bulunan rivâyetler de herhangi bir ihtilafa mahal olmaksızın kesinlik ifade etmezler.<sup>304</sup>

Hanefî usulcülerin genelinin düşüncesine göre; usulde koymuş oldukları prensipler çerçevesince, bir haber *âhâd* olduğu sürece zan ifade etmektedir. Bu düşünceye göre bir rivâyetin *Sahihayn*'da yer alması neticeyi değiştirmeyecektir.<sup>305</sup> Çünkü Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) haber-i vâhidin yakîn değil, amel ifade ettiğini belirtmesi buna bir delildir.<sup>306</sup> Ancak Leknevî<sup>307</sup> (ö. 1886) ve Ekrem Sindî<sup>308</sup> (ö. 1257/1841) gibi bazı Hanefîler de *Sahihayn* rivâyetlerinin kesinlik/kat' bildirmesi yönünde görüş beyan etmişlerdir.

Keşmîrî ise bu konuda yukarıda isimleri geçen Hanefî ilim adamları gibi *Sahihayn* rivâyetlerinin ilim ifade ettiği görüşündedir. Ancak bu rivâyetlerin *âhâd* olmaları dolayısıyla ifade ettikleri bilgi nazarîdir.<sup>309</sup> Keşmîrî; İbn Hacer, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnü's-Salâh'ın bu görüşte olduklarını vurguladıktan sonra şu ifadelere yer vermiştir: “*Her ne kadar bu görüşü savunanlar azınlık olsalar da doğru görüş bu kişilerin görüşüdür.*” Keşmîrî bu bilginin karinelerle oluşması sebebiyle ancak ihtisas sahibi kişiler için meydana geleceğini vurgulamaktadır.<sup>310</sup>

Şunu ifade etmek gerekir ki Keşmîrî, İbnü's-Salâh'ın bu konuda zikrettiği delillerin Hanefî usulü açısından kabul edilemez olduğunu görünce bu görüşü farklı bir

<sup>304</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 47-48.

<sup>305</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-Eser*, s. 49.

<sup>306</sup> Serahsî, *Usul*, I, 321.

<sup>307</sup> Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 128.

<sup>308</sup> Sindî, *İm'anü'n-Nazar*, s. 37.

<sup>309</sup> Nazarî bilgi, kişinin araştırması neticesinde elde ettiği bilgidir. Cürcânî, *Târîfât*, s. 333.

<sup>310</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 41.



yolla ispat etmeye çalışmıştır. O, İbnü's-Salâh'ın iddia ettiği gibi *Sahihayn* hadislerinin kesinlik ifade etmesini, ümmetin bu hadisler üzerine ittifak etmesine bağlamamış; bilakis bu kitaplarda geçen râvîlerin adalet ve zabt gibi hallerine bakıldığında onlara olan güvenden dolayı verdikleri haberlerin kesinlik ifade ettiğini belirtmiştir. Nitekim toplum arasında güvenilir bir kişi olarak bilinen birinden duyulan haber, o kişinin güvenilir olmasından dolayı bilgi ifade eder ve bu yüzden bazen bir kişinin verdiği haber, taşıdığı bazı özelliklerden dolayı bir topluluğun haberi yerine geçebilir.<sup>311</sup>

Keşmîrî mezkûr görüşünü desteklemek maksadıyla Kubâ'da namaz kılarken bir kişinin verdiği haberle kibleyi değiştiren sahâbeyi örnek vermiştir. Zira bu haber, çeşitli karinelerle ilim ifade etmektedir.<sup>312</sup> Hatta Keşmîrî bunu daha da ileri götürerek Hz. Peygamber zamanındaki tüm haber-i vâhidlerin bilgi ifade ettiğini, hatta bu doğrultuda âyeti de *nesh* edebileceğini savunmuştur. Zira bu haberleri alan kişiler haberin doğruluğunu tahkik etme imkânına sahip olmalarından dolayı bu tür haberler zannî yolla sabit olsalar da kesin bilgi ifade etmektedirler.<sup>313</sup>

Keşmîrî, *Sahihayn* rivâyetlerinin kesin bilgi ifade ettiğini savunmasına rağmen bu hadislerle Kur'ân'a ziyade yapılamayacağını şu şekilde belirtmektedir:

“Sahihayn hadisleri kesinlik ifade ettiklerine göre bunlarla Kur'ân'a ziyade yapılabilir mi? Bana göre yapılamaz. Çünkü bu rivâyetlerin bir kısmı henüz *mütevâtir* ya da *meşhur* mertebesine ulaşmamış *âhad* haberlerdir. Haberinin kesinlik ifade etmesi ayrı bir şeydir. Zira buradaki kesinlik sened tarafından elde edilmiş ve bu işi bilen kişiler için meydana gelmiştir. Kendisiyle Kur'ân'a ziyade yapılabilen kesinlik bildiren (kat'î) haber ise senede bakmaksızın ve râvîlerin hallerini araştırma ihtiyacı hissetmeden kesinlik ifade etmektedir ki bu *mütevâtir* ve *meşhur* haberdir.”<sup>314</sup>

<sup>311</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 41.

<sup>312</sup> Daha önce Hz. Peygamber'in (s.a) kıblenin değiştirilmesi arzusunda bulunması ve onun arzu ettiği şeyleri Allah Teâlâ'nın ona ikram etmesi birer karine olarak değerlendirilebilir. Bakara, 144.

<sup>313</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 42.

<sup>314</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 46.

Keşmîrî bu sözleriyle iki türlü kesinlik bildiren haberin var olduğunu düşünmektedir. Birincisi; sened bakımından oluşan kesinliktir ki bu tür haberlerle Kur'ân'a ziyadelik yapılamayacağını ifade etmiştir. Çünkü bu tür haberlerde kesin bilgi ancak işin ehli tarafından tespit edilebileceğinden dolayı herkes için aynı bilgi oluşmayabilir. İkincisi ise sened ya da râvîlere bakmaksızın oluşan kesin bilgidir ki bu ancak haberin tevâtür ya da meşhur olmasıyla meydana gelebilir. Keşmirî, bu tür haberle Kur'ân'a ziyade yapmanın da mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>315</sup>

Burada Hanefîlere göre farzın, itikadî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrıldığını vurgulamak gerekir. Birinci kısım yalnız sübut ve delalet bakımından kat'î delillerle sabit olurken; inkârı ise küfrü gerektirmektedir. Diğer kısım ise zannî delille sabit olan farzlardan oluşurken bu tür farzlara vacip de denilmektedir.

Keşmîrî, zannî bilgi ifade eden haber-i vâhidle ya da bundan daha düşük derecedeki kıyasla farz kabul edilecek bir hükmün sabit olabileceğini iddia etmiş ve bunu inkâr edenlerin yanlış olduklarını dile getirmiştir. Buna binaen her farzın kat'î derecede olması gerekmediğini iddia eden Keşmîrî, Kur'ân'la sabit olan farzların kat'î olduğunu ve bu tür farzlar ile kıyasla sabit olan farzların bir tutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Keşmîrî, Hanefî imamlarının gusül abdesti için ağız ve burnu yıkamayı farz görmelerini konunun en açık örneklerinden biri olarak takdim eder. Zira Hanefîler gusulde ağız ve burun yıkanması hususunda haberi vahide dayanmaktadırlar.<sup>316</sup>

Buna bağlı olarak Hanefîlerde yaygın olarak dillendirilen farz tarifini<sup>317</sup> eleştiren Keşmîrî, bu tarifin mutlak olarak farzın tarifi olmadığını, sadece kat'î olan farzın tarifi olduğunu ifade etmiştir.<sup>318</sup>

<sup>315</sup> Özçelik, "Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 189.

<sup>316</sup> Akpınar, *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*, s. 144.

<sup>317</sup> Hanefîlere göre farz şer'î terim olarak "Kendisinde şüphe bulunmayan Kesin (kat'î) delille sabit olan şeydir" şeklinde tarif edilmektedir. Şâsî, *Usûlü 'ş-Şâsî*, s. 265.

<sup>318</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 141.

Hanefilere göre *haber-i vâhid* ile Kur'ân'a rükûn ve şart mertebesinde herhangi bir eklemeye bulunmak *nesih* olarak değerlendirildiğinden dolayı<sup>319</sup> Kur'ân'daki umum ifade eden lafızların *haber-i vâhid*le tahsis edilmesine cevaz verilmemiştir. Bu konuda nakledilen rivâyetleri de durumlarına göre değerlendirerek bu rivâyetlerle vacip ya da sünnet hükmünün sabit olacağını ifade etmişlerdir. Buna göre Kur'ân'ın bildirdikleri rükun ve şart olurken *haber-i vâhid*in bildirdikleri ise delil değerine göre vacip ya da sünnet olarak isimlendirilmektedir.<sup>320</sup>

Keşmîrî, Hanefilerin bu uygulamasını benimsemiş ve zan ile sabit olan *haber-i vâhid*in tevâtürle sabit olan Kur'ân mertebesinde değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak bu durum dile getirilirken Hanefilerin kullandıkları ifadelerde üslup hatası olduğunu<sup>321</sup> ve yanlış anlaşılmaya müsait olan bu tür ifadelerin kullanılmaması gerektiğini şu şekilde dile getirmiştir:

“Usul kitaplarında bu konuda (Kur'ân'ın hükmüne muhalif olarak rivâyet edilen *haber-i vâhid* için) “red” lafzı kullanılmakta, ‘*Hadisi alırsız/reddederiz*’ denilmektedir. Bu ifade ile kastettikleri şey, o hadisin Kur'ân-ı Kerim gibi değerlendirilemeyeceğidir. Onlar bu düşüncelerinde isabet etmişlerdir. Ancak kullandıkları ifade yanlıştır. Yanlışı vehmettiren bu tür söylemlerden de sakınmalıdır.”<sup>322</sup>

Bu konuda Hanefilere yöneltilen eleştirilere hala ile yeğenin aynı nikâh altında toplanması ve mehrin en az on dirhem olması konuları üzerinden cevap veren Keşmîrî, bu itirazların yersiz olduğunu söylemiştir. Ona göre zikri geçen hadisler *haber-i vâhid* olmayıp *meşhur* haberdur. Dolayısıyla Keşmîrî, Hanefilere göre mütevatir ve meşhur haberle Kur'ân'a ziyade yapılabileceğini ispatlamaya çalışmıştır.<sup>323</sup>

<sup>319</sup> Keşmîrî, Hanefilere göre rükûn ve şart mertebesinde yapılan ilavelere “ziyade” dendiğini, vücûp ve müstahaplık mertebesinde getirilen ilavelere ise terim anlamında “ziyade” ifadesini kullanmadıklarını belirtmiştir. *Feyzu'l-Bârî*, I, 43.

<sup>320</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 45.

<sup>321</sup> Akpınar, *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*, s. 140.

<sup>322</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 46.

<sup>323</sup> Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, s. 178.

### 1. 3. Râvîlerin Dereceleri ve Buhârî'nin Hadisleri *Sahîh*'ine Alma Ölçütleri

*Kütüb-i Sitte* yazarlarının hadisleri kitaplarına almadaki ölçütlerini bilmek için râvîlerin mertebelerini bilmek önemlidir. Buna bağlı olarak Keşmîrî ilk önce râvîlerin derecelerini, ardından da *Kütüb-i Sitte* sahiplerinin hangi mertebedeki râvîlerden hadis aldıklarını belirtmiştir.<sup>324</sup>

Keşmîrî'ye göre râvîler beş kısımdır:

1. Hem zabtı güçlü hem de hocalarıyla uzun süre beraber olan râvîler.
2. Zabtı güçlü; ancak hocalarıyla beraberliği az olan râvîler.
3. Hocalarıyla beraberliği çok; ancak zabtı az olan râvîler.
4. Hem zabtı hem de hocalarıyla beraberliği az olan râvîler.
5. Zabtı ve hocalarıyla beraberliği az olmakla beraber başka açılardan da cerh edilen râvîler.

Keşmîrî, râvîlerin mertebelerini saydıktan sonra *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin zikredilen bu râvî mertebelerinden hangileri aracılığı ile rivâyet aldıklarına dair şunları söylemiştir:

“Buhârî, birinci kısım râvîlerin tamamından rivâyet almakla beraber ikinci kısım râvîlerin rivâyetlerini seçerek alır. Müslim (ö. 261/875), birinci ve ikinci kısım râvîlerin tamamından rivâyet alırken üçüncü kısımdan seçerek alır. Bu sebeple Buhârî ve Müslim rivâyetleri arasında sıhhat bakımından bazı farklar görülmektedir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), dördüncü mertebedeki râvîlerden de nakilde bulunduğu için rivâyetleri değer bakımından Sahihayn'dan sonra gelmektedir. Tirmizî (ö. 279/892), ele aldığı babda başka bir hadis bulamadığı takdirde beşinci kısım râvîlerden de almaktadır”.<sup>325</sup>

Keşmîrî, *muan'an* hadisler konusunda Buhârî ve Müslim arasındaki farka da değinmiştir. Buna göre Buhârî, bir senede yer alan râvînin hocasından işittiğini belirten ifadeler kullanması halinde onun tüm rivâyetlerini de işiterek aldığı sonucuna

<sup>324</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 31-32.

<sup>325</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 31.

ulaşmaktadır. Ayrıca Keşmîrî, Buhârî'nin bu şartı sadece *Sahih*'inde dikkate aldığını ifade ederek *Sahih*'inin dışında yer alan rivâyetlerin de Buhârî'ye göre sahih olabileceğine işaret etmiştir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) eseri başta olmak üzere birçok hadis kitaplarında karşılaşılan “*Bu hadis Buhârî'nin şartına uygundur*” ifadesine de değinen Keşmîrî, ilk olarak kitaplarda geçen bir görüşü, ardından da kendi benimsediği görüşü aktarmaktadır. İlk görüşe göre bu söz, elde mevcut olan hadisin râvîlerinde bulunan vasıfların Buhârî râvîlerinin vasıflarıyla aynı olması demektir. Keşmîrî, bunun tespit edilmesinin zor olacağını ifade ederek bu görüşü benimsememektedir. Keşmîrî'nin de benimsediği diğer görüş ise; bir senedin râvîleri *Sahih*'in içinde dağınık bir halde de olsa Buhârî'nin şartına uygun demektir. Keşmîrî'nin benimsediği bu görüşe Zeylaî (ö. 762/1360) itiraz etmiş ve Buhârî'nin, yalnız râvîlerin sika olmasına bakmadığını, ayrıca râvînin hocalarıyla olan beraberliklerini de değerlendirdiğini vurgulamış ve buna Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) örneğini göstermiştir. Süfyân hadis ilminde imam kabul edilmesine rağmen Zührî'den naklettiği hadislerde zayıf görülmektedir.<sup>326</sup>

Keşmîrî, Zeylaî'nin bu eleştirisini haksız bularak meselenin daha geniş tutulması gerektiğini belirtmekte ve bir illet tespit edilmediği sürece o hadisin Buhârî'nin şartına uygun olduğuna hükmedilebileceğini savunmaktadır. Zira Zeylaî'nin ortaya koyduğu ihtimallere bakılması durumunda birçok ahkâm hadisi zayi olacaktır. Buna göre Keşmîrî, İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi “*Kim bir imama uymuşsa imamın kıraati onun da kıraatidir*”<sup>327</sup> hadisinin Şeyhayn'ın şartına uygun bir hadis olduğuna hükmedilmesinde bir sakınca görmemektedir.<sup>328</sup>

<sup>326</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 32.

<sup>327</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 12.

<sup>328</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 32.

Ayrıca Keşmîrî bu konuda senedin tamamına bakılması gerektiğine vurgu yaparak; senedin bir kısmının Buhârî râvîsi olup diğer kısmının yalancı olmasına rağmen Buhârî'nin şartına uygundur diyen Hâkim'i de eleştirmektedir.<sup>329</sup>

#### 1. 4. İbn Teymiyye'nin Hasen Hadis Anlayışına Yönelttiği Eleştiri

Sahih ve zayıf hadis arasında ayrı bir kısım olan hasen hadisin tarifi hakkında tarihî süreç içerisinde muhaddisler tarafından farklı görüşler beyan edilegelmiştir. Bazı hadis istilahlarının son halini almasında büyük katkısı olan İbn Hacer, hasen hadisin tarifini “sahih hadisin bütün şartlarını kendisinde bulunduran, ancak râvisinin zabtının sahih hadisin râvisinin zabtından daha hafif olduğu hadistir”<sup>330</sup> şeklinde ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *hasen* hadise dair fikrini beyan ederken; ilk dönem muhaddislere göre hadisin *sahih* ve *zayıf* olmak üzere iki kısma ayrıldığını, *zayıf* hadisin ise kendi içinde *metruk* ve *hasen* olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) “*Zayıf hadisle amel etmek kıyasla amel etmekten daha evladır*” ifadesinden kastettiği şeyin aslında Tirmizî'nin (ö. 279/892) kendisine *hasen* dediği *zayıf* hadis olduğunu<sup>331</sup> ve ilk defa *hasen* terimini Tirmizî'nin kullandığını iddia etmektedir.<sup>332</sup> İbn Teymiyye bu iddiasında yalnız olmadığını bu konu üzerine icmanın da bulunduğunu nakletmektedir.<sup>333</sup>

İbn Teymiyye'nin iddiasına çeşitli ilim ehli kişiler tarafından itirazlarda bulunulmuştur. Yapılan itirazlar arasında Keşmîrî'nin görüşleri dikkat çekmektedir. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin ortaya attığı iddiasında haklı

<sup>329</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 32.

<sup>330</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 65.

<sup>331</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, I, 251.

<sup>332</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, I, 252. Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs*, s. 100.

<sup>333</sup> Sehâvi, *Fethu'l-Muğîs*, I, 26.

olmadığını, zira Tirmizî'den önce de *hasen* terimini kullananların olduğunu dile getirmektedir.<sup>334</sup>

Tirmizî'nin hocalarının, hatta hocalarının hocalarının da yer aldığı tabakadan bazı muhaddislerin *hasen* terimini *sahih* ve *zayıf* terimlerinden farklı olarak kullandıklarını belirterek Ahmed b. Hanbel'in tabakasından olan Ali b. Medînî'yi (ö. 234/848-49) ve onun öğrencisi Buhârî'yi buna örnek olarak vermektedir. Buhârî'den illet konuları başta olmak üzere hadislerle ilgili birçok alanda istifade eden Tirmizî'nin, *hasen* terimini hocası gibi kullandığını ve tüm kitaplarında bu terimi yaygın bir şekilde kullanmak suretiyle kullanımını yaygınlaştırdığına dikkat çekmektedir.<sup>335</sup>

Keşmîrî'nin bu görüşünde İbn Hacer'den etkilenmesi muhtemeldir. Zira İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine haşiye niteliğinde kaleme aldığı *en-Nüket*'te *hasen* terimini ilk kullananın Ali b. Medînî olduğunu ve bu şekildeki kullanımı Buhârî ve Yakub b. Şeybe (ö. 262/875) başta olmak üzere aynı tabakadaki diğer muhaddislerin İbn Medînî'den aldığını, Tirmizî'nin ise hocası Buhârî'den aldığını kaydetmektedir.<sup>336</sup> *Hasen* hadis ifadesi Ahmed b. Hanbel'in kullanımları arasında yer alsada İbn Hacer bunun ıstılahî anlamda olmadığını belirtmektedir.<sup>337</sup>

Keşmîrî, *Kütüb-i Sitte*'nin kendi içinde sıhhat bakımından tertibinden bahsederken *Sahihayn*'in sıhhatine dair icmayı naklettikten sonra, Müslim'in *Sahih*'inde *hasen* hadislerin olduğunu ve bu konuda Müslim'in ilk dönem muhaddislerine uyararak *sahih* hadis ile *hasen* hadisin arasını ayırmadığını iddia etmektedir. Buna göre İbn Teymiyye, Tirmizî'ye kadar *hasen* hadisin *zayıf* hadisin bir çeşidi olduğu görüşünü savunurken; Keşmîrî bu görüşün tersine o dönemde *hasen* hadisin *sahih* hadisin bir

<sup>334</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 52.

<sup>335</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 52; Tehânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 106.

<sup>336</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 144.

<sup>337</sup> Tehânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 103.

kısmı olduğunu ifade etmekte, mertebe ve hüküm bakımından da *hasen* hadisin farklı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>338</sup>

Burada bir konuya daha temas etmek yerinde olacaktır. Keşmîrî, İbn Teymiyye'ye göre *hasen li-zâtihi* olan hadisin *sahihin* içinde değerlendirildiğini ifade etmektedir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde İbn Teymiyye'nin *haseni* ikiye ayırarak *li-zâtihi* olan kısmı *sahihin* içine, *li-gayrihi* olan kısmı ise *zayıfın* içine aldığına dair bir ifadeye rastlanamamıştır. Bunun tersine İbn Teymiyye'nin kitaplarına müracaat edildiğinde ilk dönemde hadisin *sahih* ve *zayıf* olarak ikiye ayrıldığını belirttikten sonra *hasen* hadisi, *li-zâtihi* ve *li-gayrihi* diye ayırmaksızın mutlak olarak *zayıf* hadisin içinde değerlendirdiği bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>339</sup>

Ancak Tirmizî'nin *hasen* tanımının bugün kullanılan manasıyla az zayıf (*yesîru'd-da'f*), az zayıf hadise tekabül ettiği düşünülerek İbn Teymiyye'nin de *hasen li-zâtihi* hadisi *sahih* hadisin içinde değerlendirdiği sonucuna varmak da muhtemeldir.

### 1. 5. Takrîri Hadise Bakışı

Hadis çeşitlerinden biri de Hz. Peygamber'in bir olayı takrîri/onaylamasıdır. Bunun neticesi olarak Hz. Peygamber'in yanlış bir şey gördüğünde susarak o olaya müdahalesiz kalması düşünülemez. Eğer gördüğü bir olay karşısında susmuşsa o şeyin yapılmasında herhangi bir beis olmadığı içindir. Bunun aksini düşünmek peygamberliğin *tebliğ* sıfatına aykırı düşeceğinden kendisinden nakledilen bilgilerin doğruluğunda şüpheler ortaya çıkacaktır. Çeşitli âyet ve hadislerde detaylı bir şekilde görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in böyle bir tutumu olmamıştır. Dolayısıyla onun

<sup>338</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 52.

<sup>339</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, VI, 159; *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I, 251-252; XVIII, 25, 249; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in*, I, 35.



gördüğü olaylar karşısında susması, söz konusu olayları onaylaması anlamına gelmektedir.

Bu durumda akla, “Hz. Peygamber tarafından takrir olunan her uygulamaya sünnet denilebilir mi?” sorusu gelmektedir. Konuyu bu yönden ele alan Keşmîrî, bu farazî ihtimali şu hadisin şerhinde açıklamaktadır: “*Rasul-i Ekrem (s.a) vefatına yakın hastalandığında namazları Hz. Ebû Bekir kıldırırmaktaydı. Bir gün Hz. Ebû Bekir namaz kıldırırken Rasulullah bedeninde hafiflik hissetmiş ve safların arasından mihraba doğru hareket etmişti. Bunu gören sahâbe, Hz. Ebû Bekir’i uyarmak maksadıyla ellerini birbirine vurmaya başlamış, bunun üzerine Ebû Bekir (r.a) başını çevirip baktığında Rasulullah’ın (s.a) namaz kılmak için safa girdiğini görmüş ve bunun üzerine ellerini kaldırarak Allah’a hamd etmiştir.*”<sup>340</sup> Namazın içinde vuku bulan bu olayı Hz. Peygamber görmüş ve herhangi bir uyarıda bulunmamıştır.

Keşmîrî zikri geçen hadisin şerhinde Rasulullah’ın takrirlerinin bazen yapılan işe, bazen de o işi yaparkenki kişinin doğru ve güzel niyetine yönelik olduğunu vurgulayarak, bu iki durumun birbirine karıştırılmaması gerektiğine ve bundan kaynaklı olarak takrir niteliğindeki uygulamanın sünnet olup olmayacağına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in neyi onayladığı bilinmeden bir işe sünnet demenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Zira bazen Hz. Peygamber’in mercûh/tercih edilmeyen ancak caiz olan bir işi onayladığı da görülmektedir. Buna binaen yapılan o işin sünnet olduğunu söylemek doğru değildir. Rasulullah’ın böyle bir işi onaylaması ise o işi yapan kişinin niyetinin doğru ve güzel olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Buhârî, el-Amel fi’s-Salât, 3.

<sup>341</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 269.

Bu iki durumun arasının nasıl ayrılacağını da bildiren Keşmîrî, burada da yine selefin uygulamasına bakma gerekliliğini vurgulamış ve buna göre uygulamada var ise Hz. Peygamber'in işi onayladığını anlayacağımıza, dolayısıyla o fiilin sünnet olduğunu düşünmenin mümkün olacağına dikkat çekmiştir. Eğer selefin uygulaması farklı ise bu takdirde takrir edilen; yapılan iş değil, sadık niyet olacağından dolayı onun sünnet olmadığına hükmedilecektir.<sup>342</sup> Buna göre namazda elleri kaldırmamanın sünnet olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu belirten Keşmîrî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen "Niçin ellerini kaldırdın?"<sup>343</sup> ifadesinin geçtiği rivâyeti delil kabul ederek yapılan işin tercih edilmeyen bir iş olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>344</sup>

Keşmîrî, Rasül-i Ekrem'in bazı takrirlerinin yapılan işe değil, o işteki doğru niyete olduğunu daha anlaşılır kılmak üzere birkaç misal zikretmiştir. Onlardan biri de şu örnektir: Sahâbeden Külsûm b. Hidm (r.a) her rek'atta İhlas sûresini okurmuş, sahâbeden biri bu durumu Hz. Peygamber'e bildirince Rasulullah Külsûm'un niçin böyle yaptığını sormuş; oda, "bu sûrede Rahman'ın sıfatı zikredilmesinden dolayı o sûreyi sevdiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Rasulullah (s.a), "Senin ona olan sevgin seni cennete soktu" demiştir. Burada Hz. Peygamber'in takriri görülmektedir. Ancak buna rağmen seleften hiç kimsenin bütün namazlarda İhlas sûresinin okudukları rivâyet

<sup>342</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 269.

<sup>343</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 508. Zikri geçen rivâyette Rasûlullah'a (s.a) biri gelip Amr b. Avf oğullarının kavgaya tutuştuğunu ve birbirlerine taş attıklarını bildirir, bunun üzerine Rasûlullah (s.a) aralarını bulmak maksadıyla onların yanına gider. Medine'de namaz vakti girince Bilal Ebubekir'e gelerek namazı kıldırmasını ona teklif eder. Hz. Ebubekir namaza durunca Rasûlullah (s.a) gittiği yerden dönüp saflar arasından geçerek ön safa ulaşır ve orada durur. Sahabe bu durumu Ebubekir'e bildirmek için ellerini birbirine vurmaya başlarlar. Ancak Hz. Ebubekir onların bu haline aldırış etmeden namaza devam eder. Sahabenin daha çok elleini çırpması üzerine Ebubekir dönüp arkasına bakar ve Rasûlullah'ın sahabeyle beraber arkasında namaza durduğunu görür. Rasûlullah (s.a) ona yerinde kalmasını bildirmek üzere işarette bulunur. Hz. Ebubekir bu durum karşısında dua eder gibi ellerini kaldırır ve geriye doğru çıkarak safa katılır. Rasûlullah (s.a) ise öne geçerek namazı tamamlar ve namazda önemli bir şey olduğunda erkeklerin tesbih getirmeleri, kadınların ise el çırpmaları gerektiğini onlara bildirir. Daha sonra Rasûlullah (s.a) Ebubekir'e (r.a) dönerek niçin ellerini kaldırdığını sorar, oda "senin benim arkamda namaza durduğunu görgünce Allah'a hamdettim. Ancak Ebu Kuhâfe'nin oğlunun Rasûlullah'a namaz kıldırması yakışmayacağından dolayı (namazdan ayrılarak geriye doğru çıktım) der.

<sup>344</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 270.

edilmemiştir. Zira sahâbe burada Hz. Peygamber'in bu takririnin onun güzel duygularına olduğunu anlamış ve bu müjdenin sadece onun hakkında olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>345</sup>

### 1. 6. Zayıf Hadisle Amele Bakışı

Muhaddislere göre *Zayıf* hadis, *sahih* ve *hasen* hadis için koşulan beş şarttan en az birini veya birkaçını kendisinde bulundurmayan hadistir.<sup>346</sup> *Zayıf* hadisle amel edilmesi konusunda birtakım görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşler içerisinde müdekkik âlimler başta olmak üzere<sup>347</sup> Keşmîrî'nin de kabul ettiği görüş, belli şartların bulunması halinde *zayıf* hadislerle *fezâil* konusunda amel edilmesidir. Ancak Keşmîrî'nin, *zayıf* hadislerin ümmetin ameli ve icma gibi birtakım destekçilerle takviyesi halinde zayıflıktan çıkıp *makbul* hadise dönüşeceği yönünde görüş beyan etmesi dikkat çekmektedir.<sup>348</sup>

Bu konuda Keşmîrî, akşam namazından sonra kılınan ve *evvâbin namazı* olarak bilinen altı rek'atlık namazla ilgili rivâyeti zikrettikten sonra, söz konusu namazla ilgili *sahih* bir rivâyetin bulunmadığını, buna rağmen amelî uygulamanın bu yönde olduğunu<sup>349</sup> ifade etmesi, *zayıf* hadisle *fezâil* konularında amel edilmesinin caiz olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir.

Başka bir örnekte Hz. Âişe'ye Rasulullah'ın (s.a) Ramazan ayı içerisinde geceleri ne kadar namaz kıldığı sorulduğunda O; “*Rasulullah (s.a) Ramazan'da ve diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmazdı*”<sup>350</sup> şeklinde cevap vermiştir. Keşmîrî bu

<sup>345</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 269-270.

<sup>346</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 188; Siraceddîn, *Şerhu'l-Menzûmeti'l-Beykûniyye*, s. 60.

<sup>347</sup> Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 36-50.

<sup>348</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 129-130.

<sup>349</sup> Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, I, 409.

<sup>350</sup> Buhârî, *Salâtü't-Terâvîh*, 1; İbn Hibban, *Sahih*, VI, 346, 2613.

rivâyetin *Sahihayn*'da yer aldığını ve diğer rivâyetlerde de Hz. Peygamber'in terâvîh namazı olarak kıldığı namazın sekiz rek'at olduğunu ifade etmektedir.

*es-Sünenü'l-Kübra*<sup>351</sup> ve diğer kaynaklarda geçen ve Hz. Peygamber'in 20 rek'at terâvîh namazı kıldığını belirten rivâyetlerin *zayıf* olduğunu bildiren Keşmîrî, uygulamanın bugün de devam ettiğini ve bu sünnetin Hulefa-i Raşidin'in sünneti olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu uygulamanın içtihatla tespit edilemeyecek bir konu olması dolayısıyla *hükmen merfû*<sup>352</sup> olduğu kanaatini de belirtmektedir.<sup>353</sup> Keşmîrî savunduğu bu görüşü desteklemek üzere Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Ebû Hanife arasında geçen şu diyalogu zikretmiştir: Ebû Yûsuf, hocası Ebû Hanife'ye sorar: “*Acaba Hz. Ömer (r.a) terâvîh namazını yirmi rek'at olarak netleştirip ilan etmeden önce Hz. Peygamber'den (s.a) bir şey duymuş ya da görmüş olabilir mi?*” Ebû Hanife'nin bu soruya karşı: “*Ömer bidatçı değildi*” diyerek cevap vermesi aslında bu uygulamanın Hz. Peygamber'den *tevâriis* edildiğine işaret etmektedir.<sup>354</sup>

Keşmîrî, *zayıf* bir hadisin *icma* ile desteklenerek *makbul* derecesine çıkmasına muhaddislerin *zayıflığına* ittifak ettikleri “*Vâris için vasiyet yoktur*”<sup>355</sup> hadisini örnek olarak zikretmekte ve şunları söylemektedir:

“Bu hadisin ifade ettiği mana (hükümü), *icma* ile sabit olmasına rağmen sened bakımından ittifakla *zayıftır*. Bu yüzden Buhârî bu hadisi bab tercemesinde zikretmiştir... İbnü'l-Kattân (ö. 628/1231) *zayıf* bir hadis üzerine *icma* sağlandığı zaman o hadisin *sahih* mertebesine yükselme durumunu araştırmıştır. Şu anda muhaddislere göre meşhur olan görüş, o hadisin hali üzere kalmasıdır. Çünkü onların bu konularda dayanakları senedir. Senedinde *zayıf* bir râvî varsa ona *sahih* hükümü vermezler. Diğer bazı muhaddisler ise; *zayıf* bir hadis ümmetin ameliyle desteklendiği zaman *zayıflıktan makbul* derecesine yükseleceği görüşündedirler. İsnad tutkunlarına ağır gelse de bana göre de tercihe şayan görüş budur. Ben onların bu konuda müsamahakâr davranıp bu tür davranışlar

<sup>351</sup> Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, II, 698.

<sup>352</sup> Lafız itibariyle mevkûf/ sahâbe kavli ya da uygulaması olup hüküm bakımından merfu/Peygamber sözü ya da uygulaması sayılan hadislerdir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, III, 97.

<sup>353</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 412-413.

<sup>354</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 412-413.

<sup>355</sup> Abdurrezzâk, *el-Musanef*, IV, 148.

sergilediklerini tecrübe ettim. Bana göre vakıâya göre hareket etmek, kâideler doğrultusunda hareket etmekten daha uygundur. Zira bir hadisin sıhhat durumu *sened* dışında birtakım karinelerle tespit edilemezse o takdirde kurallar durumu netleştirmek için kullanılır.”<sup>356</sup>

Keşmîrî'nin bu sözleri, yanlış anlaşılma ihtimalinden dolayı öğrencisi olan ve aynı zamanda *Feyzu'l-Bari*'yi kitap haline getiren Bedr Âlem el-Mirtehi tarafından şu şekilde izah edilmiştir:

“Keşmîrî bu sözleriyle neyi kastettiğini geride açıklamıştı. O bu sözleriyle *isnad* değersiz kılmak istememiştir. Nasıl böyle olduğu düşünülebilir ki? *İsnad* olmasaydı isteyen istediğini söylerdi. Ancak Keşmîrî'nin maksadı, bir hadis birtakım karinelerle *sahih* olup kendisiyle amel edildiği zaman, o hadisi senedindeki *zayıf* bir râvîden dolayı terk edip ondan kat'-ı nazar etmenin doğru olmadığını ifade etmektir. Bir hadisle amel edilegelmesi onun sabit olduğuna en büyük delildir”.<sup>357</sup>

*Zayıf* hadisin *makbul* hadise dönüşmesi için sadece senede bakmayan, bunun dışında birtakım dış unsurlarla da hadisin kuvvetleneceğini savunan Keşmîrî, bu kanaatini açıklarken bazılarının kimi zaman kuralları istedikleri şekilde kullandıklarına şahit olduğunu ifade etmektedir. Bu kişiler, kendi mezheplerine uygun düşen *zayıf* bir hadisle karşılaştıklarında o hadisin senedlerinin çok olduğunu ve bu sebeple zayıflıktan çıkacağını iddia etmekte ve buna mukabil mezheplerine uymayan bir hadisle karşılaştıklarında ise onun şâz olduğu hükmüne kolayca varabilmektedir.<sup>358</sup>

Ayrıca Keşmîrî, hadislerde geçen ve birkaç manaya ihtimali olan lafızlar ile bu manalardan hangisinin kastedildiğini tespit ederken *sened* bakımından *zayıf* olan hadislerden yararlanmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.<sup>359</sup> Bu duruma *Sünen-i Tirmizî*'de geçen Hz. Peygamber'in bir defasında ayakta bevlettiğine dair rivâyeti örnek verilebilir. Muhaddisler bunun sebebini açıklamak için farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ancak Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen-i Kübrâ*'sında<sup>360</sup> *zayıf* senedle gelen bir

<sup>356</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 129-130.

<sup>357</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 129-130.

<sup>358</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 450.

<sup>359</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 419.

<sup>360</sup> Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, I, 163.

rivâyette Hz. Peygamber'in bu durumunun dizlerindeki bir rahatsızlıktan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Keşmîrî, bu rivâyetin senedi her ne kadar *zayıf* olsada buradaki inceliği ifade etmesi bakımından mühim olduğunu vurgulamaktadır.<sup>361</sup>

### 1. 7. Mürsel Hadise Bakışı

Keşmîrî'nin zayıf hadisle ilgili görüşü zikredildikten sonra şimdi de muhaddislerce zayıf hadisin bir kısmı sayılan mürsel hadise dair görüşüne yer verilecektir.

*Mürsel* hadisin tarifi ve hükmü hakkında muhaddisler ve usulcüler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>362</sup> Bundan dolayı fakihler tarafından verilen fetvalarda neticelerin/hükümlerin değişebildiği görülmektedir. Ayrıca muhaddisler arasında da *mürsel* hadisin tarifiyle ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. İbn Hacer'in tercih ettiği ve günümüzde de *mürsel* dendiğinde akla gelen tarif ise, "Tabiînin sahabe tabakasını atlayarak doğrudan bir hadisi Rasulullah'a (s.a) nispet etmesidir."<sup>363</sup>

Hanefî usulcüler ise *mürseli* daha geniş çerçevede tarif ederek seneddeki tüm kopukluklar (inkıtâ) için kullanmaktadır. Bu konuda mütekaddim usulcülerden tarifile ilgili olarak açık bir ifade gelmemekle beraber müteahhir usulcüler *mürseli* şöyle tanımlanmaktadır: "*Senedin herhangi bir yerinde bir râvînin zikredilmemesidir.*"<sup>364</sup>

Muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de *mürseli* tarif ederken; "*Mürsel hadis, senedinde bir üst râvîden işitmeyerek kopukluk olan hadistir. Ancak kullanım açısından mürsel hadis daha çok tabiînin Hz. Peygamber'den yaptığı rivâyete denmektedir*"<sup>365</sup> ifadelerini kullanarak; *mürsel* ifadesinin *seneddeki* tüm düşüşler için kullanıldığını; ancak çoğunlukla tabiînin hadisi *ref* etmesinde kullanıldığını ifade etmesi

<sup>361</sup> Keşmîrî, *el-Arfü 'ş-Şezî*, I, 57; *Meârifü's-Sünen*, I, 105.

<sup>362</sup> Alâî, *Câmîü't-Tahsil*, s. 26, 30.

<sup>363</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 78.

<sup>364</sup> Haskefî, *İfâzatü'l-Envâr*, s. 197; Keşmîrî, *el-Arfü 'ş-Şezî*, I, 278; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-Eser*, s. 70.

<sup>365</sup> Hatîb, *el-Kifaye*, I, 96.

dikkat çekmektedir. Ebû Dâvûd'un da *mürsel* hadislere dair kaleme aldığı *el-Merâsîl* adlı eserinde *mürsel* ifadesini *senedin* herhangi bir yerindeki düşüş (inkıtâ) için kullanmasıyla<sup>366</sup> usulcüler ile benzer tanıma sahip olduğu görülmektedir.

*Mürsel* hadisin hükmüyle ilgili olarak muhaddisler ve usulcüler arasında farklılık olduğu görülmektedir. Şöyle ki muhaddislere göre *mürsel* hadis, senedde bilinmeyen bir kişi olmasından dolayı *zayıf* kabul edilmektedir. Bunu şu şekilde açıklamışlardır: Senedde ismi zikredilmeyen kişinin sahâbe ya da tabiîn olma ihtimali bulunmaktadır. Şayet bu kişi tabiîn ise *sika* ya da *zayıf* olma ihtimali vardır. *Sika* olduğu değerlendirilse bile yine de bu tabiînin bir sahâbeden ya da tabiînden almış olma ihtimali vardır. Bu şekilde ihtimallerin altı kişiye kadar devam ettiği bazı hadisler de tespit edilmiştir.<sup>367</sup> Öyleyse muhaddisler *senedin* neresinde olursa olsun bir düşüş görüldüğü zaman o hadisin *zayıf* olduğuna hükmetmektedirler.

Buna karşılık Mâlikîlerde kabul edilen görüş<sup>368</sup> ile Hanbelîlerin çoğunluğunun görüşleri<sup>369</sup> ve Hanefî usulcüler *irsal* yapan kişinin güvenilir olması şartıyla ilk üç tabakadaki *mürsellersi* kabul etmişlerdir.<sup>370</sup>

Keşmîrî de bu konuda Hanefî usulcülerin görüşünü benimserken bazı hadislerin şerhinde bu noktaya değinmektedir. *Mürsel* hadisin kabul edilmesinin cumhurun görüşü olduğunu belirten Keşmîrî, bu konuda İbn Cerîr'den (ö. 310/923) delil getirmektedir. İbn Cerîr, *mürsel* hadisin reddedilmesinin hicri iki yüz yılından sonra ortaya çıkan bir bid'at olduğunu ifade etmiş; Keşmîrî ise, "*İbn Cerîr her halde bu sözü ile Şâfiî'yi kastetmektedir*" diyerek selefin *mürsel* hadisi delil olarak kabul ettiklerine işaret etmiştir.<sup>371</sup>

<sup>366</sup> Örnekler için bk. Ebû Davûd, *el-Merâsîl*, s. 186, 210, 211, 239, 387.

<sup>367</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 78.

<sup>368</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd* mukaddimesi s. 30; Alâî, *Câmiü't-Tahsîl*, s. 33.

<sup>369</sup> İbnü'l-Cevzî *et-Tahkîk*, I, 188; Alâî, *Câmiü't-Tahsîl*, s. 33.

<sup>370</sup> Alâî, *Câmiü't-Tahsîl*, s. 33.

<sup>371</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 437.

Mürsel hadisin hükmüne dair de konuşan Keşmîrî, *mürsel* hadisin çoğunluğa göre delil olduğunu, özellikle sahabe fetvası ve ümmetin ameliyle desteklenmesi durumunda daha da güçlendiğini belirtmektedir.<sup>372</sup>

Bazen tercih ettiği fikhî görüşü desteklemek amacıyla Keşmîrî'nin *mürsel* hadisi delil aldığı da görülmektedir. Cemaatle kılınan namazda arka safta tek başına kalarak namaza böyle durması gereken bir kişinin ön saftan birine işaret ederek yanına çağırmasının daha iyi olacağını ifade eden Keşmîrî, “*Ebu Davud’un el-Merâsîl adlı kitabında geçen mürsel bir hadis bu konuya delil olur*”<sup>373</sup> diyerek *mürsel* hadisi delil saydığını örnek vermek suretiyle göstermiştir.

Hanefî usulcülerin *mürsel* hadisi delil almada ittifak halinde oldukları görülürken *mürsel* hadis ile *müsned* hadis çakıştığı zaman hangisinin alınması konusunda ihtilaf etmeleri söz konusudur. Her iki görüşü seçenler olmakla birlikte Keşmîrî, *müsned* hadisin *mürsel* hadisten daha güçlü olduğunu savunanlarla aynı görüşte olduğunu şu sözleriyle vurgulamaktadır: “*En güçlü görüş, Tahâvî’nin de belirttiği gibi, muttasıl hadisin (daha güçlü sayıldığı) görüşüdür*”.<sup>374</sup>

### 1. 8. Hadislerin Teâmül ve Tevârüsü

Hadislerin senedle sonraki kuşaklara aktarılması, diğer ümmetlerde olmayan, Allah’ın bu ümmete bahsettiği bir nimettir. Müsevîliğin ve İsevîliğin kutsal kitaplarını dahi peygamberlerine sağlam bir *senedle* ulaştırmak mümkün değilken<sup>375</sup> İslam milletine ait bir özellik olmak üzere Kur’ân-ı Kerim başta olmak üzere tüm rivâyetler, hatta hadis olmayan nice haber ve şiirler, senedle nakledilegelmiştir. *İsnadın* dindeki önemine vurgu yapan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), “*İsnad dindendir,*

<sup>372</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374.

<sup>373</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, 2, 368.

<sup>374</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 278.

<sup>375</sup> Ebû Gudde, *el-İsnad mine'd-Dîn*, s. 28-29.



*isnad* olmasaydı isteyen istediğini söylerdi”<sup>376</sup> diyerek *isnadın* haber ve hadislerin nakledilmesindeki önemine vurgu yapmıştır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki dinî meselelerin tamamında *isnad* arayıp ümmetin uygulamasını göz ardı etmek kimi zaman kişiyi dinde sabit olan bir takım şeyleri yok saymaya ya da hakikatte sabit olmayan, ancak sened bakımından kabul edilebilir görünen bir meseleyi doğru bulmaya götürebilmektedir. Meselenin bu yönüne dikkat çeken Keşmîrî *isnadın* her şey demek olmadığına, bazen senedde herhangi bir zayıflık sebebi görülmezken metindeki nekâret ve illetten dolayı o sözün sabit olmadığına<sup>377</sup> ve bunun aksine *sened* bakımından *zayıf* kabul edilen bir hadisin, dış karinelerle *makbul* konumuna da gelebildiğine vurgu yapmaktadır. Keşmîrî, sadece *senede* bakarak hadislerin *sıhhat* ve *zâfiyetini* tespit edip diğer karinelerden yüz çevirmenin doğru olmadığına ve bu şekilde hareket etmenin doğurduğu sonuçlar açısından zarar verebileceğine dikkat çekmektedir.<sup>378</sup>

Bu yönüyle *sened*, çeşitli hükümlerle ilgili rivâyet edilen hadisleri terk etmeye götüren bir yol olmamalıdır. Keşmîrî, buna misâl olması bakımından şu örneği zikretmektedir: Bir konuda *Sünen-i Ebî Dâvûd*'da *sahih* bir senedle rivâyet edilen Muâz hadisi ile *Sahîh-i Buhârî*'de geçen Seleme hadisi arasında teâruz görülse ve bu teâruz herhangi bir şekilde giderilemez ise, sırf *Sahîh-i Buhârî*'de geçiyor diye Seleme hadisini almak doğru olmaz. Zira Rasulullah'tan (s.a) sabit olduğuna göre Muâz (r.a) helal ve haramları en iyi bilendir. Buna göre Muâz hadisini almak daha doğru olmalıdır.<sup>379</sup>

Bu konuda uygulamada sıkıntıların olduğunu dile getiren Keşmîrî, *isnadın* dinden olmayan bir şeyin dine girmesine engel olmak için takip edilen güzel bir

<sup>376</sup> Ebû Gudde, *el-İsnad mine'd-Dîn*, s. 17.

<sup>377</sup> Garânik meselesi buna örnek olarak verilebilir.

<sup>378</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 334-335.

<sup>379</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 322.

uygulama olduğunu; ancak zamanla *mütevâtir* olarak dinden olduğu kesin bir şekilde bilinen birtakım hüküm ve konuların<sup>380</sup> dinden çıkarılması amacıyla kullanılmaya başladığını dile getirmiştir.<sup>381</sup>

İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Medine halkının uygulamasını teşrî kaynağı olarak görmesi gibi Keşmîrî de dinî bir uygulamanın kimi zaman senede ihtiyaç kalmadan ümmet arasında tabaka tabaka nakledilebileceğini ifade etmektedir.<sup>382</sup> Hadisler tedvin edilinceye kadar mana rivâyetinin ağırlıkta olduğunu düşünen Keşmîrî, dinî meselelerin bir lafız üzerine bina edilemeyeceğini, bilakis *teâmüle* bakılması gerektiğini<sup>383</sup> şu sözleriyle otaya koymaktadır: “Bana göre en güçlü delil tevârüs ve teâmüldür. Özellikle namazda istirahat celselerinde olduğu gibi defalarca meydana gelen olaylarda teâmül daha bir önem kazanmaktadır.”<sup>384</sup>

*Teâmülün* senedden daha güçlü bir şekilde hadisin sıhhatini belirleyici olduğunu belirten Keşmîrî, çoğu kez yalnızca *isnadın* sıhhatine odaklanarak ümmetin uygulamasına bakılmadığını üzümlere ifade etmiştir. Bu *tevârüs* diye ifade edilen şeyin dinin geneli olmasına rağmen, birçok kişinin sadece *isnadlara* bakıp ümmetin uygulamasından gâfil kaldığını dile getirmiştir.<sup>385</sup>

Keşmîrî rivâyetlerde olduğu gibi mezhepler arası farklı görüşler söz konusu olduğunda da teâmüle uygun olandan yana tercihini kullanmıştır. Bundan dolayı iftitah tekbirinden sonra Şâfilerin benimsediği istiftah duası<sup>386</sup> okunmasına ilişkin rivâyetleri isnat bakımından güçlü bulmasına rağmen Hanefilerin teamülle desteklenen Sübhaneke duası okunması görüşünü tercih etmiştir.<sup>387</sup>

<sup>380</sup> Âhâd senedle nakledilen icmalar örnek verilebilir.

<sup>381</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 334-335; Bennûrî, *Meârifü's-Sünen*, VI, 380.

<sup>382</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 510.

<sup>383</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 418.

<sup>384</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 389.

<sup>385</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 320.

<sup>386</sup> Dua metni, “وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا...” şeklindedir.

<sup>387</sup> Akpınar, *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*, s. 340.

Keşmîrî, ümmetin uygulamasının çok önemli bir servet olduğunu, buna bakılmaksızın sadece senedle nakledilen haberlere dayanmanın uygun olmayacağını ifade etmek üzere şunları dile getirmektedir: “İsnad dinde olmayan bir şeyin dine sokulmaması için, dinin korunması amacıyla konulmuş bir uygulama iken zamanla büyük ilgi görmüş; bu konuda belirleyici bir konumda olmasına rağmen teâmül ise kıymetini kaybetmiştir”.<sup>388</sup>

Keşmîrî, dini konuları sadece hadis lafızlarına dayanarak anlamanın doğru olmayacağını; bilakis imamların tercih ettiği ve ümmetin de kuşaktan kuşağa naklettiği anlayış ve uygulamayı almanın daha uygun olacağını belirtmektedir. Din adına nakledilen haber ve hadislerin başta sahâbe olmak üzere selef âlimleri aracılığıyla bize ulaştığını ve bu konuda onlara olan güven duygusunun önemini vurgulayan Keşmîrî, bilginin/rivâyetlerin bize ulaşmasında selefte güvendiğimiz gibi hadisleri anlama hususunda da güvenmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>389</sup>

Hanefîlerin herkesi ilgilendiren konularda (umûmü’l-belvâ) *haber-i vâhid* ile amel edilemeyeceği görüşü, Keşmîrî’nin bu düşüncesinde etkili olmuştur. Nitekim Hanefîler ve Keşmîrî’nin bu kurala bağlı olarak *haber-i vâhid* olarak nakledilen bazı hadisleri almadıkları görülmektedir. Bu duruma namazda elleri göğüs üzerine koymak örneği verilebilir.<sup>390</sup>

Keşmîrî bu sözleriyle *isnadın* kıymetini azaltmayı hedeflememiş; sadece bir hadisin sıhhati için yalnızca senede bakmakla yetinilmeyeceğini belirtmek istemiştir. Ayrıca bu konuda birçok yerde imamların görüşlerinin alınarak ümmetin o hadisle ilgili uygulamasına bakılmasının gerektiğini vurgulamıştır.

<sup>388</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 334-335.

<sup>389</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 403.

<sup>390</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 302.

*Tevâriüs'e* büyük önem atfeden Keşmîrî, hadisleri şerh ederken de bu yöntemi kullanmış ve kimi zaman bir hadisi ümmetin uygulamasına bakarak kabul etmiş, kimi rivâyetleri de bu uygulamaya ters düştüğünden dolayı reddetmiştir. Burada konuya ışık tutması açısından Keşmîrî'nin iki ayrı kitabından iki farklı örnek sunmak uygun olacaktır.

*Sünen-i Tirmizî'*de geçen rivâyette sahâbeden Rifâ'a b. Râfi' (ö. 42/662) (r.a) Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılariken hapşırması ve ardından "*Elhamdülillah hamden kesîran tayyiben mübâreken fih, mübâreken aleyh, kemâ yuhibbü rabbunâ ve yerdâ*" demiştir. Namazın ardından Rasulullah (s.a) namazda konuşanın kim olduğunu sormuş ve sonra şöyle buyurmuştur: "*Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki otuzdan fazla melek o söylediğin sözü Allah'ın huzuruna çıkarabilmek için harekete geçtiler.*"<sup>391</sup>

Keşmîrî, bu rivâyetin şerhini yaparken bir kişi namazda hapşırsa ve Allah'a hamd etse namazının bozulmayacağı ile ilgili olarak Ebû Hanife'den (ö. 150/767) yapılan rivâyeti naklettikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır:

*"Buna rağmen hiç kimse namazda bu hamdi okumanın müstehap olduğu fetvasını vermemiştir. Zira fakihler cüz'î meselelere bakarak hüküm vermez. Bir şeye müstehap denmesi için selefin bu konuda teâmülü olmalıdır. Hâlbuki bu yönde herhangi bir amelî tevâriüs oluşmamıştır."*<sup>392</sup>

Örnekte görüldüğü gibi Keşmîrî *teâmüle* bakarak hadiste zikri geçen duayı okumanın *müstehap* olduğunu söylemenin mümkün olmayacağı kanaatini belirtmiştir.

Diğer örnekte ise Keşmîrî, Hanefîlerin kabul etmeyerek tevil ettiği bir uygulamayı *teâmüle* uygun düştüğü gerekçesiyle kendisinin kabul ettiğini açıkça

<sup>391</sup> Tirmizî, Salât, 181.

<sup>392</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 383.

söylemektedir. *Sahîh-i Buhârî*'de geçen abdestte başa mesh ederken sarık üzerine mesh edilmesi ile ilgili gelen rivâyette “Hz. Peygamber sarığına mesh ederdi” sözünü naklettikten sonra Keşmîrî, mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini dile getirmiştir.

Hanefîlerden bazılarının bu hadise dair verdikleri cevapları doğru bulmayan Keşmîrî, kendi görüşünü şu şekilde ifade etmiştir.

“Bana göre doğru olan sarık üzerine mesh etmenin hadislerde sabit olmasıdır. Nasıl olmasın ki! İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed bu görüşü benimsemişlerdir. Eğer bu meselenin dinde bir aslı olmasaydı kesinlikle bu görüşü benimsemezlerdi. Ben dinî konuları lafızlardan alan biri değilim. Bana göre en doğru olan ümmetin *tevârüsüne* bakmaktır. Din bize bu imamlar aracılığıyla ulaştığına göre bu meselede de onlara güveneceğiz. Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed sarık üzerine mesh edilmesinin sabit olduğunu, ancak *nesh* edildiğini iddia etmiştir. Bu yüzden ben bazılarının cüret ettiği gibi sarık üzerine mesh edilmesinin *bid'at* olduğunu söyleyemem; bilakis *mübah* olduğunu ifade edebilirim.”<sup>393</sup>

*Sahih* hadisin kendisine göre taksimini yapan Keşmîrî, ümmetin uygulamasına büyük önem vererek onu sıhhat mertebelerinin ilk sırasına yerleştirmiştir. Bu doğrultuda Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*'de sahih hadisin taksimini şöyle yapmaktadır:

1. Selefin *tevârüs* ve *teâmülüne* uygun, râvîleri güvenilir olan *sahih* hadisler,
2. Hadis imamlarından biri tarafından tashih edilen hadisler,
3. Her ne kadar içindeki hadisler için herhangi bir muhaddis “*sahihtir*” dememişse de sahih hadisleri kitabına almayı ilke edinmiş kitaplarda bulunan hadisler,
4. *Seneddeki* râvîleri sika olmakla beraber taz'îf edilmemiş hadisler.<sup>394</sup>

Bu taksimden sonra Keşmîrî, birinci mertebedeki hadislere vurgu yaparak şu ifadeyi kullanmıştır: “*Bana göre birinci mertebede yer alan sahihler, sıhhat derecesi en üst seviyede olan hadislerdir.*”

<sup>393</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 403.

<sup>394</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 40.

Ümmetin bir rivayeti uygulamasının önemine birçok yerde vurgu yapan Keşmîrî, tevâtür hakkında ortaya koyduğu dörtlü taksim içinde bu şekilde gerçekleşen amelî uygulamaya da yer vermiştir.

Keşmîrî muhaddislerden farklı olarak *mütevâtir* haberi dört kısma ayırmakla birlikte dinî konularda *mütevâtir* sayılan tüm meseleleri içine alan bir taksim ortaya koymuş; böylece bazı konularda şüpheleri ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Onun bu tevâtür taksimi, asıl itibariyle usul kitaplarında mevcut olsa da bunları bir tertip içerisinde sunması ve her birine ayrı bir isim vermesinden dolayı Keşmîrî'ye nispet edilmektedir.<sup>395</sup>

Keşmîrî, tevâtürün birinci kısmını muhaddislerin tanımına uygun olan *tevâtür's-senede* ayırmış ve buna örnek olarak lafzıyla *mütevâtir* olan “*Men kezebe aleyye*”<sup>396</sup> hadisini vermiştir. Nitekim bu hadis, *hasen ve sahih* senedlerle 30 kadar sahabîden nakledilmektedir.<sup>397</sup> Irakî bu sayının 70 civarında olduğunu ifade emektedir.<sup>398</sup> Keşmîrî'nin eserleri bölümünde değinildiği gibi Hz. İsa'nın (as) kıyamete yakın yeryüzüne ineceği ile ilgili rivâyetleri derlediği *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fi Nüzûli'l-Mesîh* adlı çalışmasında bu konuda *merfu* ve *mevkuf* olmak üzere birçok rivâyeti toplamış ve netice olarak nüzül-i İsa'nın “*tevâtürü's-sened*” ile sabit olduğu kanaatine ulaşmıştır.<sup>399</sup>

Keşmîrî, tevâtürün ikinci kısmını “*tevâtürü't-tabaka*” diye isimlendirmiş ve bunun *isnada* bakılmaksızın kuşaktan kuşağa aktarılan haberlerin oluşturduğu tevâtür çeşidi olduğunu kabul etmiştir. Bu türe Kur'ân-ı Kerim'in zikredilen şekilde bir tevâtürle nakledilmesini örnek veren Keşmîrî, bu konuda kıraat lafızlarının her birine,

<sup>395</sup> Osmânî, *Fethü'l-Mülhim*, I, 28.

<sup>396</sup> Buhârî, İlim, 38; Müslim, Mukaddime, 2.

<sup>397</sup> Keşmîrî, *İkfaru'l-Mulhidîn*, s. 5.

<sup>398</sup> Osmânî, *Fethü'l-Mülhim*, I, 26.

<sup>399</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, I, 46.

hatta her bir âyete özel bir *senedin* olmamasından hareketle ileri sürülebilecek şüphelerin önünü kesmiştir denilebilir.

Asırlar boyu doğudan batıya her Müslümanın aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'i okuması, Kur'ân'ın nesilden nesile aktarıldığını göstermektedir. Bu ikinci kısım tevâtürün binde biri dahi ilmi yakînî ifade etmekle birlikte isnada ihtiyaç duymamaktadır. Keşmîrî konuyu ele alırken her bir âyet için *isnad* aranacak olsa bundan aciz kalınacağını ancak buna rağmen tevâtürün bu kısmının birinci kısımdan daha üstün olduğunu belirtmektedir.<sup>400</sup>

Keşmîrî, tevâtürün üçüncü kısmını, ibadet ya da muâmelat konuları başta olmak üzere dine ait tüm uygulamaların ümmet arasında asırdan asıra *tevâriis* yoluyla nakledilmesiyle oluşan *mütevâtir* haberlere ayırmış ve buna da "*tevâtürü'l-amel*" adını vermiştir. Beş vakit namaz, ramazan orucu gibi birçok ibadeti buna örnek vermek mümkündür.<sup>401</sup>

Namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılıp kaldırılmamasıyla ilgili her iki tutumun da *tevâtürü'l-amel* biçiminde sabit olduğunu belirten Keşmîrî, bu iddiasıyla Hanefîlerden farklı düşünerek elleri kaldırmanın da sünnet bir uygulama olduğu neticesine varmaktadır.

Keşmîrî, bu tevâtür çeşidinde hata riskinin olmadığını dile getirmekte ve bu konu ile ilgili *isnad* bulunmadığını düşünerek söz konusu tevâtür uygulamasına karşı çıkanları eleştirmektedir. Bu konuda İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) da eleştiren Keşmîrî, onun senede aşırı önem verdiği, bu yüzden de günümüze kadar amelî olarak tevâtürle gelmesine karşılık *sened* itibarıyla *haber-i vâhid* seviyesindeki birçok uygulamayı reddettiğine dikkat çekmektedir. Bir olay hiç aktarılmadığı takdirde o olayın aslını inkâr

<sup>400</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, I, 46.

<sup>401</sup> Osmânî, *Fethü'l-Mülhim*, I, 27

etmek ne kadar yanlışsa bu çeşit tevâtürü inkâr etmenin de o derece yanlış ve zararlı olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.<sup>402</sup> Keşmîrî, *tevâtürü'l-amel'in* ifade ettiği ilm-i yakînin, ikinci kısmın ifade ettiği yakînden hemen sonra geldiği görüşündedir.<sup>403</sup> Tabaka ve tevârüs ile oluşan tevâtürler haber vâhidle ihtilafı durumunda ona tercih edilirler.<sup>404</sup>

Keşmîrî, dördüncü kısım tevâtüre “*kadr-i müşterek tevâtür*” adını vermektedir. *Âhâd* olarak nakledilen birçok olayın belli bir ortak noktada ittifak etmesiyle ortaya çıkan bu tevâtür çeşidine Keşmîrî, *mûcize* rivâyetlerini örnek vermektedir. Aktarılan her bir mucize, sened bakımından *âhâd* şekilde nakledilse de sonuç itibarıyla hepsinden Hz. Peygamber’in davasını ispat etmek maksadıyla *mucize* gösterdiği neticesi çıkarılabilmektedir. Muhaddisler bu kısım tevâtüre “*et-tevâtürü'l-manevî*” adını vermektedirler.

Zikredilen tevâtür çeşitlerinden ilk üçünü inkâr edenin küfre düşeceği kanaatinde olan Keşmîrî, dördüncü kısım tevâtürü inkâr edenin ise inkârı çok açık (bedihî) olmadığı sürece küfre nispet edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>405</sup>

Abdestte misvak kullanmak, mazmaza ve istinşak yapmak gibi bazı uygulamaların tevâtürün birden çok çeşidiyle sabit olabileceğini de ifade eden Keşmîrî, İbn Hibban (ö. 354/965) ve İbnü's-Salâh'ın<sup>406</sup> iddialarının aksine, gerçekte İslam şeriatında tevâtürün çok olduğu görüşündedir.<sup>407</sup> Tevâtürü muhaddislerin anladığı şekilde ikili taksimden çıkarıp *teâmül* ve *tevârüsü* de tevâtürün kısımları saymakla Keşmîrî'nin buradaki görüşlerinin kabul edilebilir olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>402</sup> Keşmîrî, *Neylü'l-Ferkadeyn*, s. 104.

<sup>403</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, I, 46.

<sup>404</sup> Özçelik, “Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 191.

<sup>405</sup> Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, I, 41.

<sup>406</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 41.

<sup>407</sup> Keşmîrî, *İkfaru'l-Mülhdîn*, s. 6.



### 1. 9. Hadislerin Teâruzu Anında İzlediği Yol

Hadisler arasında bazen birbirine zıt manalara rastlanmaktadır. Ancak bu zıtlık hakiki manada olmayıp zahiren oluşan zıtlıklardır. Zira Hz. Peygamber'den gelen iki bilgi arasında mana itibariyle birbiriyle çelişen iki sözün meydana gelmesi düşünülemez. Bununla ilgili İbn Huzeyme (ö. 311/924), hadisler arasında hakiki bir tearuzun olmayacağını belirterek böyle bir durumla karşılaşılıp tearuzun giderilemediği iki hadis varsa kendisinin bu çelişkiyi gidereceğini açık bir dille ifade etmiştir.<sup>408</sup> Rivâyetlerdeki tearuzları konu edinmek üzere *Muhtelifü'l-Hadis* ilmi ortaya çıkmış ve bu konuda çeşitli eserler kaleme alınmıştır.

İki hadis arasında oluşan teâruzu giderme hususunda muhaddisler şu sırayı takip etmişlerdir:<sup>409</sup>

1. İki hadis arasını *cem* ederek her ikisiyle de amel etmek. Muhaddislere göre iki hadisle de amel etmek, birini ihmal etmekten daha evladır. Buna göre ilk olarak *cem* yolu tercih edilmelidir.

2. Hadislerin arasını *cem* etmek mümkün olmadığı takdirde iki hadisin söylenme tarihleri biliniyorsa bu doğrultuda birinin *mensuh* olduğuna hükmederek *nasih* olanla amel etmek.

3. Şayet vürud tarihini tespit etmek mümkün değilse iki rivâyetten birini belli sebepler<sup>410</sup> çerçevesinde diğerine tercih etmek.

4. Tercihin mümkün olmadığı durumlarda her iki delille de amel etmeyip tevakkuf etmek.

Bu sıralamaya göre muhaddisler cem, nesh, tercih ve tevakkuf şeklinde yöntem takip etmişlerdir.

<sup>408</sup> Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 184-185.

<sup>409</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 477-479.

<sup>410</sup> Tercih sebepleri için bk. Hazimî, *el-İ'tibâr*, s. 9-22.

Keşmîrî muhaddislerin bu tertûbine karşı çıkmış ve cem’i öne almak ilk bakışta güzel bir görüş gibi gözükse de dikkatli bir şekilde bakıldığında kendisinin de içinde bulunduğu Hanefîlerin görüşünün daha isâbetli olduğunu vurgulamıştır.

Tercih metodunun cem metodunun önüne geçirilmesini savunan Keşmîrî, bazı ilim ehlinin de aynı görüşe sahip olduğunu dillendirmiş ve bunu şu örnekle izah etmiştir: Bir konuda birisinden fetva alınsa, daha sonra o kişiden daha üstün birinin onun verdiği fetvadan başka bir fetva verdiği duyulsa, insan fıtratı üstün olan kişinin fetvasına meyleder. Tıpkı bunun gibi, hadisler arasında da râcih olan hadisi almayı daha uygun bulur.<sup>411</sup> Keşmîrî, râcih/tercih edilen hadis tespit edildikten sonra iki hadisin arasını *cem* etmeye çalışmanın aklın kabul edemeyeceği bir şey olduğunu iddia etmiş ve bu uygulamanın herhangi bir dayanağı olmayıp aklın tasarrufu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca râcih hadisin karşısında mercûh hadisin delil olamayacağından dolayı ortada ihmal edilen bir delil de kalmayacaktır.

Keşmîrî, muhaddislerin ikinci sıraya neshi koymalarına da itiraz ederek; neshi, tercihin önüne almanın çokda uygun bir yol olmadığını, neshin en son müracaat edilecek bir yol olduğunu ifade etmektedir.<sup>412</sup> Keşmîrî, muhaddislere yönelttiği bu itiraza yine bizzat kendisi cevap vererek bu itirazın şu şekilde giderilebileceğini de ifade etmiştir: “*Muhaddislerin, öne aldıkları nesh bizzat hadisin metinde geçen bir nesh ise bu durumda cem ya da tercihe gitmek akıl dışı bir uygulama olacaktır. Ancak içtihatla tespit edilen bir nesh ise bu durumda tercihi öne almak en doğru olandır*”.<sup>413</sup>

Hanefîler ise bu konuda fikir birliğinde olmayıp sorunu çözmede farklı yollara başvurmuşlardır.

<sup>411</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 47.

<sup>412</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 47.

<sup>413</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 48.

Metinde neshin yer aldığına örnek olarak şu hadis zikredilebilir: “*Size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz*”. Tirmizi, Cenâiz, 60.

1. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî<sup>414</sup> ve Leknevî<sup>415</sup> gibi bazı Hanefî muhaddislerin de içinde bulunduğu bir grup, muhaddisler gibi davranarak önce *nesh* ve *tercih* sıralamasını benimsemişlerdir.

2. Keşmîrî'nin benimsediği usule göre ise<sup>416</sup> hadisler arası tearuz aşağıdaki sırayla giderilmelidir:

Tearuz durumunda öncelikle hadisler arasında *nesh* olup olmadığı araştırılmalıdır. Zira *mensuh* hadis ile amel etmek caiz olmadığı için iki hadis arasında *cem* etmeye çalışmak doğru olmayacaktır. Bu hususta muhaddisler tarafından gelen eleştirileri açık bir şekilde cevaplayan Keşmîrî, meseleyi anlaşılır bir şekilde ele alarak sözü edilen bu neshin içtihatla tespit edilen *nesh* olmadığını, bilakis açık bir şekilde nasla/hadisle tespit edilen bir *nesh* olması gerektiğini ifade etmiş<sup>417</sup> ve bunu şu örnekle açıklamıştır:

Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) bir gün Rasulullah (s.a) ile beraber Kubâ'ya giderken Benî Sâlim yurduna vardıklarında Hz. Peygamber İtbân'ın (ö. 50/670) kapısına varınca ona seslendi, o da elbisesini toplar vaziyette dışarı çıktı. Rasulullah, İtbân'ı (aile beraberliğinde) acele ettirdiğini (ihtiyacını tamamlamadan dışarı çıkmak zorunda bıraktığını) ifade etmesi üzerine İtbân ona: “*Ya Rasulallah kişi ailesiyle beraber iken inzal olmadan ilişkiyi kesse ne yapmalı*”? diye sorunca Rasul-i Ekrem “*Su, sudan dolayıdır*”<sup>418</sup> demiştir. Yani gusül abdestinin inzal vâki olduğu zaman gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu rivâyet ile Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber'den naklettiği, kişinin ailesiyle birlikte olduğunda cinsel organların teması ile inzal olmasına

<sup>414</sup> Şâh Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-Baliğâ*, I, 458-465.

<sup>415</sup> Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fadile*, s, 183-195.

<sup>416</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 52; *Meârifü's-Sünen*, I, 103.

<sup>417</sup> Bu görüşü ilk ifade edenin kendisi olduğunu ve bunun Allah'ın kendisine nasip ettiği kalbî bir fütuhât olduğunu belirtmiştir. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 48.

<sup>418</sup> Müslim, Hayz, 21. Rivâyetin metni, “الماء من الماء” şeklindedir.

bakılmaksızın guslün gerektiğini anlatan başka bir rivâyet arasında teâruz bulunmaktadır.<sup>419</sup>

Keşmîrî, bu iki hadis arasındaki teâruzun *nesih* ile giderileceği görüşünü savunmaktadır. Ancak bu *neshin nassa* dayanması gerektiğini belirterek *cem* ve *tercihten* önce gelen *neshin, nassin* ifade ettiği *nesih* olduğunu savunmaktadır. Böyle bir delilin varlığını araştıran Keşmîrî, netice olarak *Sünen-i Tirmizî*'de geçen Übey b. Ka'b'dan (r.a) (ö. 33/654[?]) nakledilen “*İnzalden dolayı gusül abdestinin gerekliliği İslam'ın ilk zamanlarında ruhsat olan bir davranıştı*”<sup>420</sup> rivâyetini delil getirmiştir.<sup>421</sup>

Keşmîrî, *neshin* kesin olarak tespit edilmesinin ardından hadisler arasında *tercih* yapmaya çalışmanın ya da *cem* etmek için uğraşmanın tamamıyla vakîânın tersine olacağını vurgulamıştır.<sup>422</sup> Ayrıca Keşmîrî, içtihatla tespit edilen *neshin* değersiz olmadığını, onun da teâruzu giderme yolunda fayda sağladığını şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

“*Bize göre (tearuz çözümünde) ilk sıraya alınan nesh, bizzat nakil ile sabit olmaktadır. İctihatla tespit edilen nesih ise ikinci sıradaki tercihten sonra ve dördüncü sıradaki cemden ise öncedir*”.<sup>423</sup> Bu durumda Keşmîrî'ye göre hadisler arasında teâruz oluştuğunda şu sıra takip edilmelidir: ilk olarak *nesih* nasla sabitse buna göre davranılmalıdır. *Nesih* tespit edilemediği durumlarda hadisler arasında tercih yapılmalı, tercih yapılamazsa içtihadî neshe başvurulmalıdır. Bu tür *neshin* tespit edilememesi halinde son olarak hadisler arası *cem* yapılmaya çalışmalıdır.

Keşmîrî nasla sabit olan *neshi* ilk sıraya koymasıyla makul davranmış iken, içtihatla tespit edilen *neshi cemden* önceye alması dolayısıyla çeşitli itirazlara imkân

<sup>419</sup> Müslim, Hayz, 22.

<sup>420</sup> Tirmizî, Tahâret, 81.

<sup>421</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 48.

<sup>422</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 48.

<sup>423</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 52.

sağlamaktadır. Bu durumda muhaddislerin ve Hanefîler dışındaki diğer üç mezhep mensuplarının eleştirileri yerinde olacak ve hadislerin arasını *cem* etmek mümkün iken buna bakmaksızın ilk olarak *ic̣tihadî neshe* yönelmenin doğru olmayacağı ortaya çıkacaktır. Doğru olan uygulama ise *ce mi* öne alarak *ic̣tihadî neshi* en sona bırakmaktır. Nitekim Hanefîlerden önde gelen isimlerin ifadeleri de bunu desteklemektedir.<sup>424</sup>

Keşmîrî, benimsemiş olduğu bu yöntemin tersini söylemenin teorik olarak mümkün olduğundan bahsetmekle birlikte meseleye dikkatli bir şekilde bakıldığında bu tertibin akla uygun bir tertip olduğuna da dikkat çekmiştir.<sup>425</sup>

Buna göre Keşmîrî, Hanefîlerin metodunu benimseyerek aralarında teâruz bulunan iki hadis arasında ilk olarak *neshin* varlığını araştırmış, ancak Keşmîrî bu *neshin* nasla sabit olan *nesih* olduğunu ifade etmiştir. Ardından hadislerden birini *tercih* etmeye çalışmış, bu da mümkün değilse *ic̣tihadî neshe* başvurmuş ve son olarak hadislerin arasını *cem* etmeyi uygun görmüştür. Yukarıda da ifade edildiği gibi *ic̣tihadî nesh* ile *cem* arasındaki sıralamanın itiraza açık durumda olmasından dolayı uygun olanın öncelikle hadisler arasını *cem* etmeye çalışmak, mümkün olmadığı takdirde ise *ic̣tihadî neshe* müracaat etmek biçiminde gözükmektedir.

Keşmîrî, *nesh* konusunu işlerken bir şey emredilip henüz amel yapılamadan o şeyin *nesh* edilip edilemeyeceği ile ilgili görüşleri nakletmiş ve kendisinin de bunun mümkün olmayacağı görüşünde olduğunu vurgulamıştır. Bu düşünceye itiraz olarak İsrâ gecesinde elli vakit namazın beş vakte düşürülmesini zikreden Keşmîrî, bu konuda verilen cevabı yerinde görmeyerek burada *nesh* olmadığını, bilakis burada emredilen şeyin muhatabın gönlüne yavaş yavaş yerleştirme olduğunu savunmuştur. Buna delil olarak da *Sünen-i Nesâî* rivâyetinde geçen “*O (namaz size) beş (vakit)tir, ancak o (benim*

<sup>424</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 274.

<sup>425</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bâîf*, I, 48.

*katımda) ellidir, söz benim yanımda değiştirilmez*"<sup>426</sup> hadisini delil getirerek bu durumun, yapılan iyiliklerin Allah katında on katıyla karşılık bulması kabilinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>427</sup>

Hadisler arası görülen teâruz meselesi işlenirken konuyla ilgili olarak Keşmîrî'nin kavlı hadis ile fiilî hadisin çatışmasına da değinmiştir. Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin bir kısmı onun sözlerinden, bir kısmı yaptığı işlerden oluşmaktayken diğer bir kısmı ise gördüğü olayları onaylamasından (takrir) ibarettir. Hz. Peygamber'in iki sözü arasında tearuz görülmesi mümkün iken iki fiilin arasında bu tearuz kabul edilemez. Zira iki ayrı fiilin aynı anda aynı mekânda olması düşünülemez. Bir söz ile fiilin teâruzu ise mümkün görülmektedir. Böyle bir durumda Keşmîrî'nin kavlı hadisi, fiilî hadise karşı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bunun dayanağı olarak kavlı hadislerin herkesi kapsayan bir teşrî özelliği olduğunu, ancak fiilî hadislerin bazısının Hz. Peygamber'e (s.a) has bir durum olabileceğini, dolayısıyla da umumi bir teşrî ifade etmeyeceğini belirtmektedir.<sup>428</sup>

Keşmîrî'nin neshle ilgili görüşleri, aynı konu üzerinde çokça duran Tahâvî'nin nesh kavramıyla neyi kastettiğine de açıklık getirmektedir.

Tahâvî'nin tearuzu çözmek amacıyla *Müşkilü'l-Âsâr* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserlerinde *neshi* çok kullandığı bilinmektedir. Ancak Tahavî'nin bu kullanımı muhaddislerin nesihenden anladıklarından farklı ve daha kapsamlıdır. Hâzimî'nin (ö. 584/1188) *el-İtibâr* adlı kitabında değindiği gibi, Tahâvî'ye göre bir râvînin rivâyet ettiği hadisle amel etmemesi o hadisin *nesh* edildiğine işaret etmektedir. Bu düşüncenin temelinde ise sahâbeye olan hüsn-i zan yatmaktadır. Zira sahâbîlerin âdil olmalarından dolayı rivâyet ettikleri hadise bile bile muhalefet etmeleri düşünülemez. Bu sebeple râvî,

<sup>426</sup> Nesâî, Salât, 1.

<sup>427</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 49.

<sup>428</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 482.

rivâyetinden farklı bir davranış sergilerse o hadisin *nesh* edildiğine hükmedilmektedir. Hazimî bu duruma örnek olarak şunları belirtmektedir: Tahâvî, köpeğin yaladığı kabın 7 defa yıkanmasıyla ilgili *sahih* rivâyetleri kitabına aldıktan sonra, Ebû Hüreyre'den mevkuf olarak nakledilen “*Köpek, bir kabı yaladığı zaman onu dök, sonra üç defa yıka*” rivâyetini zikretmiş ve ardından bu konuyla ilgili naklettiği tüm *sahih* rivâyetleri bırakarak Ebû Hüreyre'nin bu sözünü delil kabul edip köpeğin yaladığı kabın 7 defa yıkanmasının *nesh* edildiğine işaret etmiştir.<sup>429</sup>

Keşmîrî ise Tahâvî'nin *nesh* anlayışına dair Hâzîmî'den farklı bir görüş ortaya koymuş ve *Feyzu'l-Bârî*'de şu ifadelerle yer vermiştir: “*Tahâvî nesh konusunda farklı bir yol izleyerek geniş bir tutum sergilemiştir. O, nesh ifadesini sahâbenin uygulamasına ters düşen tüm rivâyetlerde kullanmıştır.*” Keşmîrî, Tahâvî'nin namazda elleri kaldırmayla ilgili hadisler başta olmak üzere birçok yerde bu şekilde davranmasını örnek olarak zikretmiştir.<sup>430</sup>

Gerek Hazimî gerekse Keşmîrî'nin söylediklerinin ihtimal dâhilinde ve birçok yerde uygulanması mümkün olmakla birlikte Tahâvî'nin gerçekte *nesh* kavramından neyi kastettiği müstakil bir araştırmaya konu edilebilir.

## 1. 10. Haber-i Vâhid ile Kavâid-i Külliye'nin ve Fiilî Hadis ile Kavfî

### Hadisin Teâruzu

Muhaddisler bir hadisin *sahih* sayılabilmesi için o hadisin sıhhat şartlarını taşımasını gerekli görmektedir. Bu şartların hepsinin bir hadiste bulunması, o hadisin kabul edilmesi için yeterlidir. Ancak Hanefîler ise; *haber-i vâhid* olarak kaldığı sürece bir hadiste sıhhat şartlarına ilaveten bazı şartlar aramışlardır. Bu şartlardan biri de, hadisin "tam bir araştırma neticesinde Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen genel kurallar"

<sup>429</sup> Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, s. 8-9.

<sup>430</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 50-51.

şeklinde tanımlanan küllî kaidelere (*kavâid-i külliye*) muhalif bir mana içermemesidir. Hanefîlerin önde gelen âlimlerinden Cessâs (ö. 370/981), “Haber-i vâhidler ile usul kurallarına muhalefet edilmez”<sup>431</sup> diyerek Hanefîlerin bu görüşlerine dikkat çekmektedir.

Şer’î hükümleri iki kısımda değerlendiren Şah Abdulazîz Dihlevî (ö. 1239/1824), birinci kısmı genel kaidelere ayırmış ve bunlara örnek olarak “*Hiçbir kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenmez*”<sup>432</sup> ile “*Alışveriş icap ve kabulle tamam olur*” gibi birtakım örnekler zikretmiştir. Dihlevî’ye göre şer’î meselelerin diğer kısmı ise, cüz’î olaylar ve hususi sebeplerdir. Bu kısım meseleler, genel kurallardan istisna gibi değerlendirilmektedir. Dolayısıyla müçtehit fetva verirken birinci kısım olan bu küllî meseleleri gözetmelidir.<sup>433</sup>

Keşmîrî de küllî kaideleri gözetmenin gerekli olduğuna açıkça değinmektedir. Bu konuda Ebû Hanife’nin bir konuyla ilgili rivâyet edilen *kavlî* hadisleri aldığını ve dinin asıllarını gözettiğini vurgulamaktadır. Bunlara zıt olarak gelen bazı hadisleri ise özel durumlara hamlettiğini belirtmektedir. Mesela tuvalet ihtiyacı giderilirken kibleye ön ve arkanın dönülmemesi meselesinde Ebû Hanife’nin *kavlî* hadisleri delil aldığını, bunun dışındaki rivâyetleri ise özel durumlara hamlettiğini ifade etmektedir. Bu konuda Ebû Eyyüb el-Ensârî’den (ö. 49/669) nakledilen hadisi<sup>434</sup> delil alan Hanefîler, binalarda ya da açık alanlarda kibleye ön ya da arkayı döndürmenin *mekruh* olduğu görüşünü benimsemektedirler. Mâlik ve Şâfîî ise binalarda bu durumun caiz olduğunu savunurken buna delil olarak İbn Ömer (ö. 73/693) ve Câbir (ö. 78/697)

<sup>431</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, VIII, 332.

<sup>432</sup> Fâtır, 35/18.

<sup>433</sup> Türkmânî, *Dirâsât*, s. 344-345.

<sup>434</sup> Buhârî, Salât, 29.



hadislerini delil getirmişlerdir. Ancak Hanefiler, bu rivâyetlerin *fiilî* rivâyetler olduğunu belirterek *kavlî* rivâyetlere ters düşmeyeceğini ifade etmişlerdir.

Keşmîrî, külli kaideler ve kavli hadislerle ilgili şunları söylemektedir: “*Bana göre -akıl sahiplerine de gizli kalmayacağı gibi- bu uygulama, hadislerle amel etmenin en güzel yoludur.*”<sup>435</sup>

Hanefiler tarafından külli kaideler ve kavli hadislerin alınarak haber-i vahidin özel durumlara hamledilmesi, birbiriyle teâruz eden hadisler arasında uygulanmaktadır. Buna göre hadislerden birinde külli kâide ya da Hz. Peygamber’in *sözlü* (*kavlî*) bir hadisi bulunurken diğerinde ise *fiilî* uygulaması varsa bu durumda *kavlî* hadis veya kurala uygun olan hadis tercih edilir.

Bu konuyla ilgili Keşmîrî şöyle bir şiir nazm etmiştir:

Onun şeriatında vakıâlar usulleri gibi olamaz

Fiilde özürler olabilir ama bu usullerde olamaz.<sup>436</sup>

### 1. 11. Hadis ile Kıyasın Teâruzu

Öteden beri tartışılan konulardan biri de Rey Ehli olarak tanınmış Hanefilerin hadis ve kıyas tearuz ettiği zaman takındıkları tutumlarıdır. İmam Muhammed’in talebesi İsâ b. Ebân’a (ö. 221/836) göre haber-i vâhid olarak gelen bir hadis, her açıdan kıyasa ters düşer ve o hadisin râvîsi de fakih değilse bu durumda kıyasla amel edilerek hadis terk edilir. Ancak İsâ b. Ebân’ın bu görüşü Hanefî mezhebinde tercih edilmeyip, böyle bir teâruz anında kıyas bırakılıp hadis alınmaktadır.

<sup>435</sup> Türkmânî, *Dirâsât*, s. 346.

<sup>436</sup> Keşmîrî, *el-Arfu ’ş-Şezî*, I, 44. Şiirin metni şu şekildedir:

ليس الوقائع في شرا نعه كمثل أصوله

لتطرق الأعذار في فعل خلاف أصوله

Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 338.

Keşmîrî de kendisinin bu görüşte olduğunu belirterek, bu yanlış görüşün kitaplardan çıkarılması gerektiğini kesin bir dille ifade etmektedir.<sup>437</sup>

Mevzu bahis olan meseleye delil olarak zikredilen *Musarrât hadisi*<sup>438</sup> hakkında Keşmîrî, hadisin Hanefilerin aleyhine delil olduğunu ifade ettikten sonra bazılarının bu hadisi almamalarına dayanak olarak hadisin râvîsi olan Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını ileri sürmelerine sert çıkarak şu notu düşmüştür:

“Bu cevap, kıymet verilmeyecek derecede aslı olmayan bir sözdür. Eskiden beri Hanefilere düşmanlık yapanların eleştiri konusu olmuştur. Bundan dolayı Hanefiler, reyî hadise tercih ediyorlar görüşü yaygınlık kazanmıştır. Böyle bir uygulamadan Hanefiler uzaktır. Nitekim reyî hadislere tercih edilmesi, ne Ebû Hanife'den ne de arkadaşlarından nakledilmiştir.”<sup>439</sup>

Îsâ b. Ebân'a nispet edilen görüşün aslında ona ait olmadığını iddia eden Keşmîrî, bu konuda onun yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir. Keşmîrî bu yanlış anlaşılmanın nedeni olarak Îsâ b. Ebân'ın bu konuda tek bir örnek olan musarrât meselesiyle ilgili bir kitap yazdığını ve bu kitabındaki bir sözünün genel kural olarak anlaşılmasından kaynaklandığını iddia etmiştir.<sup>440</sup>

Keşmîrî'nin bu görüşünün makul görülmeyle birlikte daha güçlü delillerle ispat edilmeye muhtaç olduğu değerlendirilmektedir. Zira hadis usulüne dair yazılan eserlerde bu kural ele alınırken örnek olarak musarrât hadisi zikredilmektedir.

*Musarrât* hadisini Hanefilerin delil kabul etmemelerinden hareketle bu hadisin râvîsi Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığından dolayı bu hadisin delil kabul

<sup>437</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 449.

<sup>438</sup> Musarrât hadisi olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber, satışı çıkarılan deve ve koyunların belli bir süre sütlerinin sağılmayıp çok süt veriyormuş gibi gösterilmesini yasaklamıştır. Böyle bir durumla karşı karşıya kalan kişi ister buna razı olur, isterse hayvanı ve bir sâ' hurmayı iade ederek parasını geri alır. Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Büyü', 45; Buhârî, Büyü', 65.

<sup>439</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 449-450.

<sup>440</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, III, 33.

edilmediğini söyleyenler olduğu gibi buna karşı çıkararak onun sahâbe döneminde fetvalar verdiğini ve bu fetvaları Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Abdullah b. Ömer gibi müçtehit sahâbîlerin onayladıklarını<sup>441</sup> savunanlar da olmuştur. Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Hüreyre hakkında “İmam, fakih, müçtehit ve hâfız”<sup>442</sup> vasıflarıyla övgüde bulunmaktadır.

Hanefî fukahâsından da birçok kişi bu görüşü benimsemiştir.<sup>443</sup> Ehl-i tahkik olmasıyla tanınan İbnü'l-Hümâm, (ö. 861/1457) Ebû Hüreyre'nin fakih olduğunu ifade etmiştir.<sup>444</sup>

Keşmîrî de Ebû Hüreyre'nin fakih olduğunu düşünen Hanefî fıkıhçıları arasındadır. *Feyzu'l-Bari*'de *musarrât* hadisini zikrettikten sonra Ebû Hüreyre'nin fakih olmamasından dolayı Hanefîlerin bu hadisi almadıklarını söyleyenlere karşı bu sözlerinin doğru olmadığını, bu cevabın kitaplara alınmayacak kadar değersiz olduğunu vurgulamış ve bu kanaatini “*Kim Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını söylemeye cüret edebilir?!*” sözleriyle ortaya koymuştur. Ayrıca Keşmîrî, bu hadisin Abdullah b. Mesûd'dan (ö. 32/652-53) nakledilen bir tarihinin bulunduğunu ifade ederek Hanefîlerin başka bir gerekçeyle bu hadisi almadıklarına işaret etmiştir.<sup>445</sup>

Konuya dair yaptığı tespit ve değerlendirmelerin ardından Keşmîrî, bu konuda *İhyâu Ulûmi'd-Din* kitabının şerhinde geçen garip bir hikâyeye nakleder: Bağdat'ta Rusâfe Mescidinde bir Hanefî ve bir Şâfiî âlimi *musarrât hadisi* üzerine konuşurken, Hanefî olan kişi Ebû Hüreyre'nin fakih ve içtihadı ehil olmadığını dile getirdiği esnada üzerine siyah bir yılan düşer. Bunun üzerine orada bulunanlar, “*Söylediğin sözden dolayı istiğfar et*” derler. O adam da istiğfar edince yılan onu bırakır

<sup>441</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Talak, 15; Şeybânî, *el-Hucce*, II, 161.

<sup>442</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 28.

<sup>443</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 211; Haskefî, *İfâzatu'l-Envâr*, s. 192.

<sup>444</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir*, 319.

<sup>445</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 450-451.

gider. Keşmîrî, bu hikâyeyi *Feyzu'l-Bari*'de ve *el-Arfu's-Şezî*'de naklettikten sonra, “*Bana göre bu hikâyenin aslı yoktur, bundan taassup kokuları geliyor*”<sup>446</sup> diyerek eleştiride bulunmuştur.

Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr* kitabının kedinin artığı (sü'rü'l-hirre) babında Ebû Hüreyre'nin (r.a) kendi görüşünü katmaksızın Rasulullah'tan (s.a) sadece rivâyet naklettiğini ifade ederek ondan gelen fetvaların aslında Rasulullah'tan (s.a) duyduğu merfu hadisler olduğuna işaret etmekte ve dolaylı olarak Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını söylemektedir. Bu görüşe Keşmîrî itiraz etmiş ve bunun genel bir kural olarak görülmesinin mümkün olmayacağını dile getirerek yalnız İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) Ebû Hüreyre'den yaptığı nakillerin kesin bir şekilde merfu olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.<sup>447</sup>

### 1. 12. Bazı Tahammül ve Edâ Sîgalarıyla İlgili Görüşü

Hadis rivâyetinde hadis elde etme (tehammül) ve hadis aktarma (edâ) yolları vardır. Bunlar muhaddisler tarafından 8 kısım olarak belirlenmiştir.<sup>448</sup> Hadis rivâyet edecek kişi bu yollardan hangisiyle hadisi tahammül etmişse ona uygun aktarım lafzı (sîga) kullanır. Bu sîgalardan biri de *haddesenâ* ve *ahbaranâ* lafızlarıdır. Bu ifadeler arasında sözlükte herhangi bir farkın olmadığına dikkat çeken Keşmîrî, terimsel anlamda da bazılarının ayrımına gitmediğini ifade etmiştir. Ali el-Kârî'den (ö. 1014/1605)<sup>449</sup> nakil yaparak Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğunu söyleyen Keşmîrî, muhaddislerden Buhârî'nin de bu görüşte olduğunu ifade ettikten sonra, Müslim gibi bazı muhaddislere göre bu iki ifade arasında fark olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Keşmîrî, tahvilleri çok kullanan Müslim'in bazı tahvillerinin bu farktan kaynaklandığına da dikkat çekmiştir.<sup>450</sup>

<sup>446</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 452; *el-Arfu's-Şezî*, III, 33.

<sup>447</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 368.

<sup>448</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 123-124.

<sup>449</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 665-666.

<sup>450</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 243.

*Haddesenâ* sîgasının işitmeye delalet ettiğini savunanlara karşı Keşmîrî, buna itiraz ederek bu sîganın bazen işitmeye delalet etmeyebileceğini iddia etmektedir. Bu görüşünü desteklemek üzere Keşmîrî, *Sahîh-i Müslim*'de geçen şu hadisi delil getirmektedir: “*Deccal Medîne yakınlarına gelir, insanların en hayırlılarından bir adam onun karşısına çıkar ve ardından ‘Şehadet ederim ki sen Rasulullah’ın (s.a) bize durumunu anlattığı Deccal’sın’ der...*”.<sup>451</sup>

Keşmîrî, Deccal’in öldürdüğü kişinin bu sözü Hz. Peygamber’den doğrudan işitmemesine rağmen “haddesenâ” ifadesini kullanmasını delil olarak bu sîganın bazen doğrudan işitmenin dışında da kullanıldığını savunmaktadır.<sup>452</sup> Ancak muhaddisler bu ifadeyi mecaz olarak değerlendirip “Haddesenâ/bize anlattı” kelimesini biz ümmet-i Muhammed’e anlattı şeklinde yorumlamaktadırlar. Buna göre bu ifade yine işitmeyi ifade etmekte; ancak bazen mecaz anlamda da kullanılmaktadır.<sup>453</sup>

### **1. 13. Mütakaddim ve Müteahhir Muhaddislerin Tashîh ve Tahsîn Anlayışlarını Değerlendirmesi**

Haberin değeri onu nakledenlerin ilmî yetkinlikleri ve güvenilir olmalarıyla alakalıdır. Şayet nakleden kimseler güvenilir ise o haber kabul edilir. Ancak râvîler hadis naklinde güvenilmeyen veya duyduklarını doğru ve eksiksiz bir şekilde nakledemeyen yahut zabtında problem olan kişiler ise verdikleri haber de o nispette değerlendirilmektedir. Bununla birlikte haberi nakleden râvîler hakkında söylenen sözler de içtihadı dayalıdır.<sup>454</sup> Çünkü her bir münekkid gördüğü veya duyduğu bilgiler nispetinde râvî hakkında söz söylemektedir. Durum böyle olunca aynı kişi hakkında

<sup>451</sup> Müslim, Fiten, 21.

<sup>452</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 243.

<sup>453</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 633.

<sup>454</sup> Tahanevî, *Kavâid*, 49.

tadil edenlerin de cerh edenlerin de bulunması kaçınılmazdır. Nitekim cerh-tadil kitapları bunların örnekleriyle doludur.

Zehebî, bu farklılıkları makul bir izaha kavuşturmak maksadıyla cerh-tadil âlimlerini *müteşeddîd*, *mütesâhil* ve *mutedil* olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Her tabakada müteşeddîd ve mutedil âlimlerin bulunduğunu söyleyen Zehebî, bir râvî hakkında müteşeddîd ve mutedil âlimlerin görüşbirliği olması durumunda o görüşün gönül rahatlığıyla alınacağını; fakat farklı görüşlerin ortaya çıkması durumunda çeşitli yollara başvurulacağını detaylı olarak anlatmıştır.<sup>455</sup>

Keşmîrî ise bu konuda mutlak olarak mütekaddim âlimlerin görüşlerinin alınacağını ve müteahhirlerin bir hadisi tashîh ve tahsîn etmelerinin hiçbir şekilde mütekaddim âlimlerin tashîh ve tahsînine denk olmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. Keşmîrî bu görüşüne gerekçe olarak mütekaddim âlimlerin haklarında konuştukları râvîlerle aynı asırda olmaları ya da en azından yakın dönemlerde yaşamaları dolayısıyla onları daha iyi tanımalarını ve verdikleri hükümlerde isâbet etme ihtimallerinin daha yüksek olduğunu belirtmiştir. Müteahhir dönem âlimleri ise görmedikleri râvîler hakkında sadece kitaplarda geçen sözlere göre hüküm belirttiklerinden hata etme ihtimalleri daha yüksektir.<sup>456</sup>

Keşmîrî, Tirmizî'nin *hasen* dediği bir hadisi Nevevî eleştirecek bile olsa Tirmizî'nin görüşün alınmasının gerekli olduğunu ifade ederek, bazı rivâyetleri değerlendirmesinde Tirmizî'nin hükmünü almayan İbn Hacer'i de eleştirmiştir. Tirmizî'nin hükmünün sağlam bulguya dayandığını belirten Keşmîrî, İbn Hacer gibi

<sup>455</sup> Zehebî, *Zikru Men Yu'temedü Kavlihû fi'l-Cerh-i ve't-Ta'dil*, 171-172; Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil*, s. 306.

<sup>456</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 216.

müteahhir muhaddislerin vardıkları neticenin ise yalnız kurallara dayandığını ifade etmiş ve gerçek ilmin tecrübeye dayalı ilim olduğunu vurgulamıştır.<sup>457</sup>

Ayrıca bir işi tecrübe edenle etmeyenin bir olmayacağından hareketle bu farkın göz önünde bulundurulması gerektiğini belirten Keşmîrî, söz konusu görüşlerinde nispeten haklı gözükmemektedir. Zira Ebû Hanife hakkında söylenenler ele alındığında talebeleri ve çağdaşları onun hakkında olumlu ifadeler kullanırken; Ebû Hanife'den çok sonraları bazı kişiler onu cerh etmişlerdir. Ancak bu durum her yerde geçerli olmayabilir. Çünkü mütekaddimden olup hadisleri tashih etmede gevşek davrandığı birçok kez tecrübe edilen muhaddislerin varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Buna Hâkim en-Nîsâbûrî örnek olarak getirilebilir. Zira el-*Müstedrek* adlı eserinde bazı *mevzû* rivâyetlere dahi *sahih* hükmü verdiği, hatta bazen kendi cerh ettiği bir senedle gelen rivâyete *sahih* dediği bilinen bir durumdur.<sup>458</sup>

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Sahîhayn* üzerine yaptığı çalışmasında *mevzû* rivâyetlerin bulunmasına anlam veremeyen Keşmîrî, bununla ilgili şunları söylemektedir:

“Bilemiyorum Hâkim’i mevzu rivâyetleri kitabına almaya götüren sebep nedir? Bazıları onun bu durumuna dair zikredilmeyecek kadar değersiz bir takım mazeretler ortaya koymuşlardır. el-*Müstedrek*’te bazı hadislerin senedlerinin bir bölümünde Buhârî râvîleri, diğer kısmında ise yalancı ve hadis uyduran kişiler gördüm. Buna rağmen Hâkim’in o sened hakkında Buhârî’nin şartına uygun olduğu hükmünü vermesi, sanki onun kendine özgü bir ıstılahaya göre bunu yaptığını göstermektedir.”<sup>459</sup>

#### **1. 14. Hadislerin Anlaşılmasında Bir Hadisin Bütün Tariklerini**

##### **Toplamaya Verdiği Önem**

Hadisler, Hz. Peygamber’in (s.a) vefatından sonra tedvin edilmiştir. Bazen bir hadisin tamamı bir sahâbiden rivayet edilirken, kimi zaman bir hadisin bölümlerinin

<sup>457</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 216.

<sup>458</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II, 373.

<sup>459</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 32.

farklı sahabeler tarafından rivâyet edildiği görülmektedir. Bundan dolayı Keşmîrî, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması için bir hadisin tüm tariklerinin toplanması ve toplanan bu tarikler arasındaki ortak payda (kadr-i müşterek) ile hüküm verilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>460</sup>

İlk dönemde mana rivâyetinin yaygın olduğu da düşünüldüğünde Keşmîrî'nin bu görüşünde isâbetli olduğu neticesine varılacaktır. Keşmîrî'yi bu sonuca götüren nedenlerden biri de Arapça'da mana rivâyetinin tam bir şekilde mümkün olmayacağı görüşünü benimsemesidir. Çünkü bir cümle kalıbının ifade ettiği manayı başka bir cümle kalıbının tam bir şekilde ifade edemeyeceğini savunan Keşmîrî, her terkinin kendine ait özellikleri olduğunu vurgulamakla birlikte hakikatte müradif lafızların olmadığı kanaatindedir.<sup>461</sup> Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğu takdirde sadece lafza bakarak hakikat ortaya konulamayacaktır.<sup>462</sup> Keşmîrî manen rivâyet konusunda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre mana ile rivâyet ve manaların rivâyeti şeklinde hadislerin iki türlü rivâyeti vardır. Keşmîrî mana ile rivâyeti; “râvînin hadisi aslî lafızlarıyla rivâyet etmeyi kastedip onları hatırlayamaması üzerine mana ile yani lafızları gözeterek rivâyet etmesidir” şeklinde tanımlarken, manayı rivâyeti ise şöyle tanımlamıştır; “râvînin daha başlangıçta hadisin lafızlarını ifade etmeyi değil, aksine ilmî ortamlarda hadisten murad edileni arz etmeyi kastetmesidir”.<sup>463</sup>

Ümmetin uygulamasına geniş ölçüde önem veren Keşmîrî, bir hadisin tek rivâyetine bakarak hareket etmenin özellikle başka râvîlere muhalefet söz konusu olduğu durumlarda bazen kişiyi yanılgıya götüreceğini savunmakta ve İbn Hacer'in kimi zaman bu durumla karşı karşıya kaldığını ifade etmektedir.<sup>464</sup>

<sup>460</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 243.

<sup>461</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 450.

<sup>462</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 432.

<sup>463</sup> Özçelik, “Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 193.

<sup>464</sup> Örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 278.



İlk dönemde mana rivâyetinin yaygın olmasından dolayı sadece rivâyetlerin lafızlarına dayanarak hüküm vermenin doğru olmadığını dillendiren Keşmîrî, bir konuda gelen rivâyetlerin tamamının toplanmasıyla hadisten muradın anlaşılacağı tezini savunmaktadır. Özellikle rivâyette gelen lafızların farklı olması durumunda hangisinin Peygamber sözü, hangisinin râvî sözü olacağını tespit etmenin zorluğundan dolayı ortak paydayı (*kadr-i müşterek*) almayı uygun görmektedir.<sup>465</sup> "İbn Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hâtim Râzî (ö. 277/890) gibi selef âlimlerinin "Biz bir hadisi 60 vecihten yazmazsak anlayamayız"<sup>466</sup> sözleri de Keşmîrî'nin görüşünü desteklemektedir.

Söz konusu görüşünü birçok yerde dillendiren Keşmîrî, fikhî meselelere terettüp eden hükümleri sadece lafızlara dayandırmanın doğru olmadığını,<sup>467</sup> mutlaka konuyla ilgili diğer rivâyetleri de bir araya getirmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Buna Enes b. Mâlik'in şu rivâyeti örnek verilebilir: "Nebî (s.a) gece ve gündüzün bir vaktinde hanımlarını dolaşırdı"<sup>468</sup>, mezkûr hadisin lafızlarına bakıldığında Hz. Peygamber'in her gece böyle davrandığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu veda haccında sadece bir kere vaki olmuş olaydır.<sup>469</sup> Dolayısıyla söz konusu örnekte olduğu gibi vakıya bakıldığında hadisten kastedilen tam bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bir meselenin hükmünü değiştirecek bir bilgi bazen râvînin dikkatinden kaçabilir ve onu nakletmez. Bunun neticesinde hükümle ilgili istenmeyen bir sorun ortaya çıkabilir. Bazen de bunun tam tersi bir uygulamada râvînin rivâyete fazladan bir bilgi eklemesi ile farklı hükümlerle karşılaşılabilir.

Keşmîrî, günlük hayatta sözlerin ve haberlerin nakledilmesinde çok karşılaşılan bu durumun hadisler için de geçerli olduğuna dikkat çekerek lafzın dışında

<sup>465</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 178, III, 435.

<sup>466</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, II, 370.

<sup>467</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 315.

<sup>468</sup> Buharî, *Gusl*, 12.

<sup>469</sup> Özçelik, "Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 212.

vakîyaya da bakılmasının çok önemli olduğunun altını çizmiştir.<sup>470</sup> Keşmîrî, bu duruma “*Şayet bana on tane Yahudi îmân etseydi tüm Yahudiler îmân ederdi*”<sup>471</sup> rivayetini örnek vermiştir. Zahirî duruma bakıldığında bu hadisin tarihi gerçeklerle teauruz ettiği görülecektir. Zira Hz. Peygamber’e ondan fazla Yahudi îmân etmiştir. İbn Hacer’in konuyla alakalı dile getirdiği cevabı uygun görmeyen Keşmîrî, bu rivâyetin bir başka tarikinde “*Yahudi din âlimlerinden on kişi*” kaydının geçtiğini ifade etmiş ve bu kayıt dikkate alındığında problemin çözüleceğine vurgu yapmıştır.<sup>472</sup>

Rivâyetin bütün tariklerinin bir araya getirilmesiyle anlamın daha açık olacağını örneklendirmek açısından bir rivayet daha zikretmek uygun olacaktır. Keşmîrî, bir hadisin tek rivâyetine dayanarak Hz. Peygamber’in Deccal hakkındaki bilgisinin yeterli olmadığını iddia eden Kâdiyânîlere cevap vererek onların bu görüşlerini farklı rivayetlerin varlığı ile boşa çıkartmıştır. Bu konuda nakledilen İbn Sanyâd rivâyetine<sup>473</sup> bakıldığında Hz. Peygamber’in yeterli bilgisinin olduğu, dolayısıyla bu rivâyetle diğer rivâyetleri de birleştirerek anlamının gerektiğine işaret etmiştir.

Keşmîrî’nin bu düşüncesini şerhinin birkaç yerinde vurguladığı görülmektedir. Yine rivâyetlerin bütün tariklerinin bir araya getirilmesinin önemine vurgu yaptığı yerlerden birinde şunları söylemektedir: “*Hadislerin tedvin edildiği dönemde bazen bir hadisin bir bölümü bir kişide diğer bir bölümü de başka birinde olduğundan dolayı her hadisi müstakil bir hadismiş gibi değerlendirmek zaman zaman kişiyi yanılgılara götürebilmektedir. Buna râvîlerin yanılguları da eklenince sıkıntı üstüne sıkıntı olmaktadır.*” Bu durumun, *Sahih-i Buhârî*’de bile bulunduğunu iddia eden Keşmîrî, Kur’ân’ın lafızlarına yapılan muamelenin aynısının hadislere yapılmasını

<sup>470</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, IV, 551.

<sup>471</sup> Buhârî, *Menâkibü’l-Ensâr*, 52.

<sup>472</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, IV, 550-551.

<sup>473</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 79; Müslim, *Fiten*, 19.

uygun görmemektedir.<sup>474</sup> Kur'ân, manası gibi lafızları da korunarak günümüze kadar gelmişken aynı şey hadis lafızları için söylenemez. Zira hadisler nakledilirken râvîler kimi zaman mana rivâyeti yaparak lafızlarda tasarruflarda bulunmuşlardır.

Ayrıca râvîlerin bir olayı aktarırken maksatlarının yalnızca olayı aktarmak olduğunu, o olaydan fikhî meseleler çıkarmak olmadığını ve bu yüzden olayı aktarırken kullandıkları ifadelerde buna dikkat etmediklerini vurgulamaktadır. Buna bağlı olarak daha sonra gelen mezhep âlimlerinin bu ifadeleri fikhî meselelere dayanak olarak göstermelerinin de kısmen yanlış bir uygulama olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>475</sup>

Bu konuya pek çok kez vurgu yaptığını söyleyen Keşmîrî, örnek üzerinden meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Hz. Âişe (r.a), Hz. Peygamber'in (s.a) ölümünü gördükten sonra bir başkasının ölümünün ağır geçmesini garipsemediğini<sup>476</sup> ifade etmektedir. Keşmîrî, Hz. Âişe'nin bu sözüne dayanarak Hz. Peygamber'in ölümünün diğer herkesin ölümünden daha ağır geçtiği neticesine varılamayacağını ifade ederek, hakikatleri hariçte olanlara bakmaksızın yalnız lafızlara bina etmenin tamamen doğru olmayacağını vurgulamıştır.<sup>477</sup>

### 1. 15. Fıkıhla İlgilenenler İçin Hadis Bilgisini Zorunlu Görmesi

Fıkıh ve hadis ayrı birer ilim olarak değerlendirilse de hadis ilminin diğer ilimlere, özellikle de fıkıh ilmine etkisi inkâr edilemeyecek kadar çoktur.<sup>478</sup> Fıkıhın ortaya çıkmasında kendisinden istifade edilen ikinci kaynak hadistir. Bu sebeple müçtehidin hadis bilgisinin yetersiz olmasının, onu kaçınılmaz hatalara götüreceği de bir gerçektir. Müçtehit olmamakla birlikte fıkıhla ilgilenen uzmanların da müçtehitlerin vardıkları neticeye nasıl ulaştıklarını görmeleri ve bu şekilde taklit ettiği kişiyi gönül

<sup>474</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 243.

<sup>475</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 570; IV, 550-551.

<sup>476</sup> Nesâî, *Cenâiz*, 6.

<sup>477</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, V, 179.

<sup>478</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 145.

rahatlığıyla benimsemesi için, ya da yeni meselelere fetva verecekleri esnada o meseleyle ilgili delilleri inceleme zorunluluğu doğacağından dolayı hadisleri bilmeleri kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Bu durumu Keşmîrî, *Feyzu'l-Bari*'de şu şekilde ifade etmiştir:

“Fıkıhla ilgilenen kişi kesinlikle hadisleri gözetmeli ve onlarla yoğrulmalıdır. Zira şeriatla ilgili bazı hükümler fikhın içinde gizli kalmıştır. “Şayet mukallidin hadislere bakmaya ihtiyacı yoktur, taklit ettiği imamın ardından gitmesi yeterlidir” dersiniz, ben bunu kabul edemem. Çünkü taklit, taklit edilen kişinin delil aldığı hadislere baktıktan sonra kesinlik kazanır. Mukallit, meselelere ve o meselelerin dayandığı hadislere baktığı zaman bu meselelerin, hadislerden nasıl çıkarıldıklarına vâkıf olacak ve kalbi mutmain olacaktır. Artık taklit ettiği kişiyi gönül huzuruyla taklit eder hale gelecektir. Bunun tersine kim de taklit ettiği kişiyi körükörüne taklit ederse, o her an endişe ve tedirginlik içerisinde kalır.”<sup>479</sup>

Hadislerden mahrum kalan bir fıkıhçının, fikhın değinmediği ancak hadislerde geçen daha nice meselelerden haberi olamayacağına da dikkat çeken Keşmîrî, taklidin hadislere müracaatla daha çok güç kazanacağını şu şekilde ifade etmektedir:

“Şeriatla ilgili birçok mesele fıkıhta geçmemekle beraber hadis bunlara değinmiştir. Kim din ile ilgili her şeyin fıkıhta geçtiğini düşünüyorsa doğru yoldan çıkmış demektir.”<sup>480</sup>

Bununla birlikte hadisle uğraşan kişilerin de hadisi anlamak için fıkha bakmalarının gerekli olduğunu dillendiren Keşmîrî, yer yer hadisleri anlama noktasında selefın sözlerine bakılması gerektiğine, ancak bu sayede doğru bir neticeye ulaşılabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>481</sup> Zira bazı hadislerin muradı selef âlimlerin görüşlerine müracaat edilmeden sadece Arap dili tahlilleriyle karara bağlanamaz.<sup>482</sup>

Hadisle fikhın birbiriyle olan bağıntı Keşmîrî şu şekilde özetlemektedir:

<sup>479</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 476.

<sup>480</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 13-14.

<sup>481</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 25.

<sup>482</sup> Özçelik, “Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 213.

“Bazı yerlerde hadis de (anlaşılması için) fikha ihtiyaç duyar; bu durumda sadece hadise bakıp fıkhıtan kat’ı nazar etmek uygun olmaz. Fıkıh da hadis olmadan tamam olmaz; zira kişi hadise göz gezdirdiği ve manasını anladığı zaman, sonunda bir fikha ulaşır ki vardıgı neticede hadisten bir delile dayandıgı için o mesele ile ilgili olarak kalbi sükûn bulur. Aynı şekilde hadisten kastedilenin ne olduğunu anlamak ve muhtemel olduğu manalarda bir neticeye varmak için mezhep imamları ve fukahânın sözlerine de müracaat etmelidir. Öyleyse fıkıh haddi zatında hadise ihtiyaç duyarken, hadis de amel noktasında fikha ihtiyaç duymaktadır. Bu durum Kur’ân-ı Kerim için de geçerlidir. Hadislere müracaat etmeden Kur’ân’ı anlamak bazen mümkün olmayabilir. Yani hadislere bakmadan, sadece Kur’ân’a bakarak bir neticeye ulaşılamaz. Çünkü lügat kişiye sadece lafızların manalarını verir, konuşan kişinin muradının ne olduğunu (daima) bildirmez. İnsanların kimi sözlerinde durum böyleyken ya muciz olan Allah’ın kelâmında nasıl olur!<sup>483</sup>

Keşmîrî’nin hadis usulüne dair ortaya koyduğu görüşlerinin odak noktasında Hanefî düşüncenin izlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte nesh konusunda yeni bir söylem geliştirerek nassa dayalı neshin öncelenmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca rivayetlerin kullanımında gelenek ile İslam toplumunun ittifak ettiği noktaları merkeze almış ve ihtilafli konularda geçmişten gelen uygulamaları esas almıştır. Bu bağlamda hadislerin lafızlarından çok aktarılan ortak manalarına önem vermiştir. Zayıf hadislerin değerlendirilmesinde bütün tariklerin toplanarak hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Ele alınan konularda görüldüğü gibi Keşmîrî’nin eserleri usul-ü hadise dair birçok konuyu incelemektedir. Usul-ü hadisin bazı meselelerinde Hanefiler gibi düşünen Keşmîrî’nin nesh meselesinde olduğu gibi farklı görüş beyan ettiği durumlar da olmaktadır.

<sup>483</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 480-481.

## 2. ŞERH METODU

Keşmîrî'nin usule dair uygulamalarının yanında onun rivayetleri şerh metodu da belirgin özellikler taşımaktadır. Özellikle kelâmî ve fikhî tartışmalara bakışı, yaptığı şerhlerde göze çarpmakta ve yer yer önceki dönem âlimlere itirazlarda bulunmaktadır. Bu kısımda onun şerh metodunun yanı sıra farklı konulara dair bakış açısı ile tenkitleri ele alınacaktır.

Keşmîrî'nin, kelâm ve fıkıh olmak üzere birçok alanda uzman sayılabilecek seviyede olduğu Birinci Bölüm'de ifade edilmişti. Onun bu yönünü şerhlerinde de görmek mümkündür. Mesela Hz. Peygamber'in müjdelenmesiyle ilgili olarak Tevrat ve İncil'den 100 kadar delil toplamıştır.<sup>484</sup> 20 yıl kadar süreyle *Sahîh-i Buhârî* ile *Sünen-i Tirmizî* okutan Keşmîrî'nin<sup>485</sup> rivâyetleri şerh ederken bazen kişiyi hayrete düşürecek derin bilgiler sunduğu da görülmektedir.<sup>486</sup>

Keşmîrî'nin, şerhlerinde anlaşılır bir üslub kullanmayı benimsediği dikkat çekmektedir. Ancak ele aldığı meselelerde daha çok ilim ehli kişilere yönelik açıklamalarda bulunduğu için bazen derin mana ve bilgi yüklü kısa ve öz cümleler kullandığı da olmuştur. Keşmîrî'nin bu yönüne dikkat çekmek için Tehânevî, “*Keşmîrî'nin bir cümlesini şerh etmek bazen bir risale doldurur*”<sup>487</sup> demekten kendini alamamıştır.

Geçmiş âlimler arasında yaşanan tartışmalı konulara da önem veren Keşmîrî, kalbi mutmain edecek bilgiler sunmakta ve birçok kişinin ulaşamayacağı kaynaklardan notlar aktarmaktadır.<sup>488</sup> Yazmış olduğu kitaplarında herhangi bir kitaba

<sup>484</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 95.

<sup>485</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 99.

<sup>486</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 96.

<sup>487</sup> Kâkehîl, *Allâme Muhammed Enver*, s. 169; Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 285.

<sup>488</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 284.

gönderme yaptığında o kitapla ya da yazarıyla alakalı tabakat kitaplarında bulunmayan nadir birtakım bilgiler vererek okuyucunun bilgi dağarcığını genişletmesine katkıda bulunmaktadır.<sup>489</sup>

Keşmîrî bazen konuyu anlatmaya geçmeden önce ön bilgiler vermekte,<sup>490</sup> bazen akla gelebilecek soruları kendisi sorarak ve cevaplandırarak okuyucunun zihnî gelişimine katkıda bulunmaktadır.<sup>491</sup> Keşmîrî'nin hadiste geçen cümle ve kelimelerin doğru anlaşılması için gramer tahlillerine de yer verdiği görülmektedir.<sup>492</sup> Keşmîrî, yanlış mana verme ihtimali olan hadisleri, dil açısından inceleyerek doğru manayı tespit etmeye ve bu açıklamaları zaman zaman âyet, hadis ve şiirle desteklemeye özen göstermektedir.<sup>493</sup>

Ayrıca Keşmîrî, tenkitçiliği ile tanınmış bir ilim adamıdır. Bu özelliği kaleme aldığı eserlerinde ve öğrencilere verdiği derslerde açık bir şekilde görülmektedir. Bundan dolayı Keşmîrî'nin şerhlerinde tartışmalı meselelere dair açıklamalar yaptığı zaman konuyu sayfalarca ele aldığını, o konu etrafındaki görüş ve delilleri incelediğini ve bir neticeye ulaştığını görmek mümkündür.<sup>494</sup>

Keşmîrî, tartışmalı meselelerle ilgili açıklama yaptığı zaman öncelikle o konuyla ilgili görüşleri nakletmekte, daha sonra görüşlerden birini tercih ederek bazı görüşleri tenkit etmektedir. Birçok kalamî meselede bidat ehlinin görüşlerini zikredip tenkit etmesi, bu duruma örnek olarak verilebilir. Ancak Keşmîrî'nin bazen farklı görüşlerin arasını uzlaştırarak tartışmayı belli bir ortak neticeye bağladığı da görülmektedir.<sup>495</sup>

<sup>489</sup> Ebû Gudde, *Teracim Sitte*, s. 52.

<sup>490</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 56.

<sup>491</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 57.

<sup>492</sup> Örnek için bk. *el-Arfu's-Şezi*, III, 154.

<sup>493</sup> Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, s. 133.

<sup>494</sup> Örnek için bk. *Feyzu'l-Bârî*, II, 341-349; IV, 251-258; *el-Arfu's-Şezi*, II, 76-80; IV, 396-403.

<sup>495</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 91-92; II, 476.

## 2. 1. Kelâmî ve Fıkhî Tartışmalara Girmesi

Keşmîrî'nin birçok alanda uzmanlık seviyesine ulaşmış bir kimliğe sahip olmasından hareketle şerhlerinde daha çok akaid ve ahkâm hadislerine yoğunlaştığı görülmektedir. *Sünen-i Tirmizî* üzerine talebelerine verdiği derslerin derlemesi olan *el-Arfu 'ş-Şezî* neredeyse baştan aşağı ahkâm hadislerinin, özellikle de mezhepler arası tartışmalı konuların ele alındığı bir şerhtir. Keşmîrî'nin diğer bir şerhi olan *Feyzu'l-Bârî*'de de aynı hususiyet göze çarpmakta, ahkâm ve akaid konularında uzun açıklamalar yaptığı, diğer konularda ise kısa açıklamalarla yetindiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Şimdi Keşmîrî'nin bu yönüne dikkat çekmek üzere bazı başlıklar altında bazı örnekler verilecektir.

### 2. 1. 1. İmanın Artması ve Eksilmesi

Keşmîrî *Feyzu'l-Bârî*'de hadisleri şerh ederken yeri geldikçe akaidle ilgili uzun açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamaların ilki olan Buhârî'nin "İman" başlığı altındaki rivâyetleri şerh ederken imanla ilgili birçok farklı meseleyi ele aldığı görülmektedir. Bu meselelerden bazıları şunlardır: İmânı dil ile ikrâr etmek, amellerin îmândan bir cüz olup olmaması, imanın artıp eksilmesi. Keşmîrî mezkûr konuları 29 sayfada ele almıştır.<sup>496</sup> Keşmîrî'nin veciz bir üslûba sahip olduğu dikkate alındığında bu hacmin ne kadar fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Kelamcılar arasında imanın artıp eksilmesi hakkındaki tartışmalar çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu konu aslında amellerin imana dâhil edilip edilmemesiyle ilgili tartışmanın bir neticesidir. Âyetlere bakıldığında imanın artmasıyla ilgili ifadeler rastlanmaktadır.<sup>497</sup> Noksanlaşmasıyla ilgili ise açık bir ifade

<sup>496</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 120-149.

<sup>497</sup> Âli İmran, 3/173; Enfal, 8/2; Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 140.



bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili seleften nakledilen sözleri değerlendiren Keşmîrî; selefin, imanın bizzat kendisinde ihtilaf ettiklerini, imanın söz ve amelden meydana geldiğini savunanlara göre imanın artıp eksildiğini, imanı sırf tasdikten ibaret görenlere göre ise bunun lazım gelmeyeceğini ifade etmektedir. Keşmîrî’ye göre selef bilginleri arasındaki bu tartışma, hakiki bir tartışma olmayıp bakış açılarının farklı olması kabilindedir.<sup>498</sup> Keşmîrî bunu şöyle açıklamaktadır:

“Onlar îmânın taatle artıp masiyetle eksileceğini söylediler. Bundan anlaşıldığı üzere onlara göre bu artma ya da eksilme mürekkep îmânda değil, iç tasdikte olmaktadır. Çünkü selefin “İman taatle artar, masiyetle eksilir” sözleri îmânın artması ve eksilmesinde amellerin etkisi olduğuna delalet eder. Aksine imana dâhil olduğuna delalet etmez. Öyleyse amelde eksikliğin olması ağaçtan dal kesmek gibi değerlendirilmemeli, bilakis o ağacı sulamamak gibi görülmelidir. Nihayetinde o ağaç kurur gider.”<sup>499</sup>

Keşmîrî, imanın inanılması gereken şeyleri tasdik etmek manasına geldiğini, buna göre imanın artıp eksilmesinin düşünülmemeyeceğini belirterek iman artıp eksilmez diyenlerin de bunu kastettiklerini iddia etmiştir. Buna göre Hz. Ebû Bekir’in imanı ile bu ümmetten en düşük bir kişinin imanı arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak takva ve nefse muhalefet gibi birtakım özelliklerle kıyaslanacak olursa tabi ki Hz. Ebû Bekir’in imanı diğer Müslümanların imanından ağır gelecektir.<sup>500</sup>

Keşmîrî ayrıca, daha önce selefin değinmediği bir konuda Ebû Hanîfe’nin imanın özel bir mertebesi hakkında görüş bildirdiğini ifade etmiştir. Bu görüş ahirette kurtuluşun kendisine bağlı olduğu mertebedir ki bunun ötesinde küfür vardır. İmanda inşirâh, kemâl ve genişleme bakımından artıp eksilme olsa da bu artma ve eksilme imanın kendisinde değildir.<sup>501</sup>

Bununla birlikte Keşmîrî, selefin “*İman tâatle artar, mâsiyetle eksilir*” sözlerinin aslında amellerin îmânın bir parçası olmadığına delil olduğunu belirtmiştir.

<sup>498</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 138.

<sup>499</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 139.

<sup>500</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 139.

<sup>501</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 137.

Zira ameller îmânın bir parçası olsaydı selef az önce zikredilen sözler yerine “*İman amelle meydana gelir, mâsiyetle yok olur*” demeleri gerekirdi. Öyleyse îmânın artıp eksildiği alan, îmânın kemâl bulması ve olgunlaşması, nefyedilen alan ise îmânın aslının artıp eksilmesidir.<sup>502</sup> Keşmîrî’nin bu açıklaması Tahâvî’nin akaide dair kaleme aldığı kitabında yer alan şu sözü desteklemektedir: “*İman tektir. İmanın aslında tüm müminler eşittir. Aralarındaki üstünlük; haşyet, takva, hevâya muhalefet ve evlâ olana yapışmaktır.*”<sup>503</sup>

Keşmîrî, iki bakış açısının da doğru olduğunu vurguladıktan sonra hangisinin daha faydalı olacağına değinmiş ve selefî bakış açısının icmali olduğunu, asıl (îmân) ve fer’i (amel) tek şey saydığını ifade etmiştir. Ebû Hanife’nin sözünü ise hakikati ortaya koyma ve her hak sahibine hakkını verme şeklinde kabul etmiş ve onun fikrini savunmuştur.<sup>504</sup>

Bu anlamda Keşmîrî, yaptığı araştırmalar neticesinde şu kaniya vardığını ifade etmektedir: “Selef ve Ebû Hanife’nin bu bakış açılarının farklı olmasının sebebi, içinde buldukları şartlar dolayısıyladır. Nitekim selef âlimleri, imanı tasdikten ibaret görüp imanla beraber yapılan mâsiyetin imana zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie görüşüne reddiyede bulunarak amellerin önemli olduğuna dikkat çekmek üzere bu sözleri söylemişlerdir. Ayrıca bu söyleme karşı çıkanları da Mürcî olmakla itham etmişlerdir. Ebû Hanife ise kendi zamanında büyük günah işleyen kişinin ebedi cehennemde kalacağını savunan Mu’tezile ve Hâricîlik fitnelerini görmüş ve bunlara karşı selef gibi cevap verecek olsa onların iddialarına malzeme çıkacağından dolayı ifadesini değiştirerek îmânın artıp eksilmeyeceğini ve onların dediği gibi amellerin îmâna dâhil olmadığını beyan etmiştir. Bunu söylerken de amellerin değerini düşürmeyi

<sup>502</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 138.

<sup>503</sup> Bâbertî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâvîyye*, 202.

<sup>504</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 139.

kastetmemiştir. Netice olarak Keşmîrî, insanlar selefin görüşlerine bakarak yanlış kaniya varmasınlar diye böyle bir açıklama yaptığına dikkat çekmiştir.<sup>505</sup>

Bu anlatımdan anlaşıldığına göre Keşmîrî, hadisleri şerh ederken zahirde ihtilaflı gibi görülen bir meselede görüşleri zikredip burada olduğu gibi yerine göre görüşlerin arasını uzlaştırmakta ve tartışmanın hakiki bir tartışma olmadığını tespit etmektedir.

## 2. 1. 2. Alışverişte Muhayyerlik

Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Tirmizî* üzerine yaptığı şerhlerinde itikat konuları gibi fikhî konular üzerinde de uzunca durmaktadır. Özellikle *el-Arfu 'ş-Şezî* ile *Meârifü's-Sünen*'in neredeyse sadece ahkâm hadislerini şerh ettiği görülmektedir. Keşmîrî'nin bu yönünü birkaç şerh üzerinden örneklendirmek yerinde olacaktır.

Keşmîrî, *Sahîh-i Buhârî*'de geçen “*Alışveriş yapanlar ayrılmadıkları sürece muhayyerlik (hakları) vardır*”<sup>506</sup> hadisini şerh ederken meseleyi farklı yönleriyle ele almış ve mezheplerin bu hadis bağlamındaki görüşlerini nakletmiştir.<sup>507</sup> Buna göre hadiste geçen “*mâ lem yetefferrekâ*” ifadesini Hanefîler sözlü ayrılma olarak alırlarken, Şâfiî ve Hanbelîler bunun bedenen ayrılma şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler gibi düşünen İmam Mâlik ile İbn Ebî Zi'b (159/776) arasında tatsız sonuçlar meydana gelmiştir.<sup>508</sup> Hanefîlerden Ebû Yûsuf, İmam Şâfiî gibi düşünerek hadisteki ayrılığı bedenen ile ayrılma şeklinde açıklamış, ancak buradaki muhayyerliğin Şâfiîlerin dediği gibi *meclis muhayyerliği* değil; bilakis *kabul muhayyerliği* olduğunu vurgulamıştır.

<sup>505</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 140.

<sup>506</sup> Buhârî, *Büyû*, 19.

<sup>507</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 423-429; *el-Arfu 'ş-Şezî*, III, 28-29.

<sup>508</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, III, 29. Malik b. Enes bu hadisle amel etmediğinden dolayı İbn Ebi Zi'b onun hakkında “Malik tevbe ettirilmeli, tevbe etmezse boynu vurulmalı” demiştir. Bu durum kimi zaman muhaddislerin fukahâyâ ağır ithamlarda bulunduğuna örnek gösterilmiştir. Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadîs*, s. 384 (muhakkık dipnotu).

Keşmîrî, Hanefîlere göre muhayyerlik hakkının rü'yet, şart, ayıp ve kabûl muhayyerlikleri olmak üzere dört çeşit olduğunu; Şâfiîler ve Hanbelîlerin bu hadise dayanarak ortaya koydukları *meclis muhayyerliğini* ise kabul etmediklerini beyan etmiştir.<sup>509</sup>

Keşmîrî, meclis muhayyerliğinden maksadın; "alışveriş yapan tarafların îcap ve kabulden sonra mecliste buldukları süre içerisinde alışverişini fesh etme haklarının bulunması" şeklinde açıklamıştır. Hanefîler ise hadiste geçen bu muhayyerliğin *kabûl muhayyerliği* olduğunu savunmuşlardır. Bu muhayyerlik hakkının sözle son bulacağını savunan Hanefîleri desteklemek maksadıyla Keşmîrî, iki âyet ile bir hadisi delil olarak getirmiştir.

1. "Eğer eşler birbirinden ayrılırsa Allah, bol nimetinden herbirini zenginleştirir"<sup>510</sup> âyetinde bir erkek hanımına "Seni şuna karşılık boşadım" der, kadın da "Kabul ettim" derse, eşler bedensel olarak birbirinden ayrılmasa bile kadın bir *bâin talak*la boş olur.

2. Yine "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın, tefrikaya düşmeyin"<sup>511</sup> âyetinde "teferreka" fiili kullanılmıştır ki bu sözlü ayrılma manasına gelmektedir.<sup>512</sup>

3. Keşmîrî "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak"<sup>513</sup> hadisinde "tefteriku" fiilinin kullanıldığına işaret ederek, burada zikredilen ayrılığın da sözlü ayrılık anlamında olduğuna dikkat çekerek konumuzla ilgili hadiste de bu ayrılmanın meclis muhayyerliği anlamındaki bedensel bir ayrılık değil, sözlü ayrılık olduğunu destekleyici başka bir örnek de zikretmiştir.<sup>514</sup>

<sup>509</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 424.

<sup>510</sup> Nisâ, 4/130. Âyetin metni, "وإن يفرقا يعني الله كلا من سعتة".

<sup>511</sup> Âli İmran, 3/103. Âyetin metni, "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا".

<sup>512</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 424.

<sup>513</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 1; İbn Mâce, Fiten, 17.

<sup>514</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, III, 28.

Keşmîrî, bu açıklamalardan sonra farklı görüşler arasında tercih yaparak Şâfiîlerin savunduğu gibi buradaki ayrımın bedensel bir ayrılık olduğunu belirtmiştir. Bunu da desteklemek amacıyla İmam Muhammed'in talebesi Îsâ b. Ebân'dan bir nakil yapmış ve Şâfiîler gibi düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak onlardan farklı olarak burada bedensel ayrılığın sözlü ayrılıktan kinâye olarak kullanıldığını savunarak; tarafların akdi tamamlamasından sonra beden olarak birbirlerinden ayrılacaklarını, buna binaen buradaki ayrılığın bedensel ayrılık olarak ortaya konduğunu ve bu tefsirin de Ebû Yûsuf'tan nakledildiğini ifade etmiştir. Buna göre Şâfiî ve Ebû Yûsuf bu ayrılığın bedensel bir ayrılma oluşunda ittifak halinde iken, Şâfiî bu muhayyerlikten *meclis muhayyerliğini*, Ebû Yûsuf ise *kabûl muhayyerliğini* kastetmiştir.<sup>515</sup>

Muhayyerliğin îcap ve kabulden sonra meclis müddetince halen devam ettiğini savunan Şâfiî'ye karşılık Keşmîrî, bu muhayyerliğin o mecliste îcap ve kabulün tamamlanmasıyla son bulacağını belirtmiştir. Şâfiîlerin savundukları görüşlerine delil olarak hadisin râvîsi İbn Ömer'in bu yöndeki uygulamasını zikretmeleri üzerine Keşmîrî, buna itiraz ederek İbn Ömer'in akitten sonra ayrılmasının ona göre müstehap olmasından kaynaklı olabileceğini, böyle yorumlanmadığı takdirde bedenen ayrılmazsa Şâfiîlere göre *haram* işlemiş olacağını ifade etmektedir.<sup>516</sup>

Son olarak Hanefîlere göre meclis muhayyerliğinin *müstehap* olması meselesine değinen Keşmîrî, bu yönde Ebû Hanife'den herhangi bir nakil olmadığını, bu görüşü müteahhir dönem Hanefî fakihlerin ortaya koyduklarını beyan etmiştir.<sup>517</sup>

### 2. 1. 3. Nikâh Akdinde Mehrin Asgarî Miktarı

Nikâh akdinde zikredilen mehrin alt sınırıyla ilgili olarak mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hanefîlere göre mehir, nikâh şartlarından olup akit

<sup>515</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 424-425.

<sup>516</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 427.

<sup>517</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 427-428.

sırasında belirtilmeyecek olursa *mehr-i misil* verilecektir.<sup>518</sup> Ancak akit sırasında mehrin belirtilmesi halinde bunun belli bir alt ya da üst sınırı var mıdır sorusu akla gelmektedir. Mezheplerin tamamına göre mehirde üst sınır belirlenmemektedir. Kişi imkân nispetinde eşine dilediği kadar mehir verebilir. Ancak mehrin asgari miktarıyla ilgili Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaflar mevcuttur. Şâfiîler, nikâh akdini diğer muâmelât akitleri gibi malî bir akit olarak değerlendirmekte ve buna bağlı olarak tarafların rıza gösterdiği miktarın câiz olacağını savunmaktadır. Hanefîler ise nikâh akdinin bir açıdan malî, bir açıdan ibadet esaslı (uhrevî) değerlendirdikleri için çeşitli fikhî ayrılıklar ortaya çıkmıştır.<sup>519</sup> Hanefîlerin mehirde en az sınırın Allah tarafından belirtildiğine dair öne sürdükleri delillerden birisi “*kad alimnâ mâ feradnâ aleyhim*” âyetindeki “nâ” lafzıdır. Burada onlar "nâ" lafzının hâs bir lafız olmasını esas aldıkları için hâs lafızların kat'î bir mana içerdiğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla burada mehrin en az miktarının şârî tarafından takdir edildiğini anlamışlardır ki bu miktarı bize Hz. Peygamber bildirmektedir.

Keşmîrî, *Sünen-i Tirmizî* üzerine yaptığı şerhte kadınların mehirleriyle ilgili rivâyetlerin toplandığı bab başlığı altında mezheplerin bu konudaki görüşlerini zikretmiş ve Hanefîlere göre mehrin en az miktarının 10 dirhem, Mâlik'e göre bir dinarın dörtte biri, Şâfiîlere göre ise eşler aralarında ne kararlaştırmışlarsa o miktar olduğunu beyan etmiştir.

Şâfiîlerin bu konudaki delillerinin *Sahihayn*'da geçtiğini, dolayısıyla sağlam delillerle istidlalde bulduklarını belirten Keşmîrî, Hanefîlerin konuyla ilgili delillerinin Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde geçen “*On dirhemden aşağı mehir yoktur*”<sup>520</sup> hadisi olduğunu belirtmektedir. Bu hadisin tüm tariklerinde Haccâc b. Ertât'ın (ö.

<sup>518</sup> Meydânî, *Lübab*, IV, 35.

<sup>519</sup> Şâfiî, *Usûl*, 14.

<sup>520</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, Nikâh, IV, 358.

145/762) olduğunu bildiren Keşmîrî, Tirmizî'nin bu râvînin hadislerine *hasen*, hatta *sahih* hükmü verdiğini; ancak kendisinin bunu delil olarak kullanmadığını ifade etmektedir.<sup>521</sup>

Diğer yandan Keşmîrî, Buhârî'nin naklettiği “*Abdurrahman b. Avf çekirdek miktarı altın mehre karşılık bir kadınla evlendi*”<sup>522</sup> hadisinin şerhinde, yukarıda savunduğu görüşe aksi istikamett bir tavır sergilemiştir. Sened tenkidi yaptığı bölümde Tirmizî'nin Haccâc b. Ertât'ın hadislerini tahsin ettiğini ve muhaddislerin Tirmizî'nin bu hükmüne itimat etmemelerine karşılık kendisinin Tirmizî'ye itimat ettiğini beyan etmektedir. Bunun ardından Keşmîrî, Haccâc b. Ertât'a yöneltilen eleştirilere de tek tek cevaplar vermiştir.<sup>523</sup> Keşmîrî'nin bu davranışını, bir fikir değişimi olarak değerlendirmek mümkün olmakla beraber her iki şerhi de imla suretiyle yazdığında düşünüldüğünde bu tür farklılıkların olması da normal görülmektedir.

Ayrıca Hanefilerin bu konudaki tek delillerinin yukarıdaki hadis olmadığına ve bu konudaki dayanaklarının sağlam olduğuna işaret eden Keşmîrî, Hanefilerin bu görüşlerini ispat için getirecekleri en doğru delilin İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-Kadir* adlı eserinin “Kefâet” bahsinde zikrettiği bir rivâyet olduğuna dikkat çekmektedir. Keşmîrî, senedinde Haccâc b. Ertât'ın olmadığı bu hadise ait senedin İbn Hacer tarafından tahsin edildiğini belirtmekte ve el kesme cezasının verileceği en alt hırsızlık sınırıyla mehrin en azının aynı olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna göre mehrin on dirhemden aşağı olduğuyla ilgili nakledilen tüm rivâyetlerin te'vîl edilmesi gerektiğini söyleyen Keşmîrî, bu tür rivâyetleri *mehr-i mu'accele* hamletmektedir.<sup>524</sup>

<sup>521</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, II, 372.

<sup>522</sup> Buhârî, *Büyu'*, 1.

<sup>523</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, V, 532.

<sup>524</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, V, 533.

Yine mehrin en az sınırının ne olması gerektiği ile ilgili mesele hakkında Keşmîrî, Müslümanların hallerine göre hüküm konduğuna dikkat çekerek şunları söylemektedir:

“Bana göre mehir ve hırsızlık haddinin sınırı, Müslümanların zor durumda olmaları dolayısıyla İslam’ın ilk dönemlerinde azdı. Allah, Müslümanlara ekonomik anlamda bir genişlik verince mehir ve hırsızlık nisâbında artırma oldu. Son olarak her ikisinde de sınır on dirhem olarak karar kıldı. Bana göre burada bir nesh söz konusu değil. Bu durumda demir yüzüğün bile mehir olması bir zamanlar câiz idi. Ancak bunu mehr-i mu’accele hamletmen de mümkündür. Sonuç olarak mehrin en az miktarı on dirhem kabul edilerek son bulsa da miktar açısından belirli aşamalardan geçilerek amel edilmiştir”.<sup>525</sup>

Konuyla ilgili verdiği örnekte haber-i vâhidle Kur’ân’a ziyade yapıldığı şeklinde bir itiraz yöneltilebileceğini değerlendiren Keşmîrî, bu ziyadenin rûkûn ve şart mertebesinde olmadığı sürece sorun teşkil etmeyeceğini ifade ederek bunun hüküm mertebesinde bir ziyade olduğuna ve bu sebeple herhangi bir problem teşkil etmeyeceğine de dikkat çekmektedir.<sup>526</sup>

## 2. 2. İbn Hacer’in Yorumlarına Getirdiği Tenkitler

Keşmîrî’nin küçük yaşlardan itibaren kitap mütalâasına düşkünlüğü, özellikle mütekaddim âlimlerin yazmış olduğu eserleri okuyarak bilgi dağarcığını geliştirmesi, birçok eser sahibine eleştiriler yapabilmesinin önünü açmıştır. Kuru taklitten uzak duran Keşmîrî, kitaplarda zikredilen görüşlerin kaynaklarına başvurarak alıntı yapılan yerleri tetkik etmiş; söz konusu eserlerde kimi zaman alıntı hatalarına rastlamış ve bunları şerhlerinde kaydetmiştir.

Keşmîrî’nin bu çalışma prensibi sayesinde Allah’ın sıfatları (sıfâtullah) konusunda felsefecileri,<sup>527</sup> lügat konusunda mantıkçıları,<sup>528</sup> çeşitli konularda Hattâbî<sup>529</sup>

<sup>525</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, V, 533.

<sup>526</sup> Diğer örnekler için bk. *Feyzu’l-Bârî*, I, 160-167; II, 307-317; II, 341-349; IV, 531-533; IV, 251-258; *el-Arfü’s-Şezî*, I, 96-98; II, 43-47; II, 76-80; IV, 396-403.

<sup>527</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 146, 170.

<sup>528</sup> Keşmîrî, *el-Arfü’s-Şezî*, I, 249.

<sup>529</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 394.



(ö. 388/998), Beyhâkî (ö. 458/1066), Zemahşerî<sup>530</sup> (ö. 538/1144), İbnü'l-Arabî<sup>531</sup> (ö. 638/1240), Zehebî<sup>532</sup> (ö. 748/1348), Alâüddin el-Mardî<sup>533</sup> (ö. 750/1349), İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), Süyûtî<sup>534</sup> (ö. 911/1505), Şevkânî<sup>535</sup> (ö. 1250/1834) ve İbn Âbidîn<sup>536</sup> (ö. 1252/1836) gibi bilginleri eleştirmiştir. Keşmîrî'nin genel olarak yaptığı tenkitlerde üslûp bakımından mutedil bir yol benimsediği görülmektedir.

Burada Keşmîrî'nin, kendisi gibi *Sahîh-i Buhârî*'ye şerh yazan İbn Hacer'e yönelttiği tenkitlerinden birkaç örnek verilecektir. Bu örnekler ışığında Keşmîrî'nin yapmış olduğu bazı tenkitlerin yoruma açık iken bir kısmının ise isabetli olduğu görülecektir. Yapılan bu eleştiriler; rical, hadis şerhi, hadisten çıkarılan hüküm ve hadislere verdiği hükümlerle alakalıdır.

Keşmîrî, İbn Hacer'in şerhini *Sahîh-i Buhârî* üzerine yapılan diğer şerhlerden üstün tutarak İbn Hacer için "hâfîzu'd-dünya" lakabını kullanmasına<sup>537</sup> rağmen onu birçok konuda rivâyet açısından ya da doğru-yanlış her konuda mezhebine olan bağlılığından dolayı eleştirilerde bulunmaktan geri durmamıştır.

### 2. 2. 1. Rical Değerlendirmeleri

Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yönelttiği tenkitlerin bir kısmı hadis metinlerinde geçen mübhem şahıslarla ilgilidir. İbn Hacer şerhinde mübhem şahısların belirtilmesine önem vermiştir. Ancak bazı yerlerde Keşmîrî, İbn Hacer'in açıklamalarına karşı çıkarak ismi belirtilmeyen şahsın İbn Hacer'in zikrettiği kişiden farklı olduğunu savunmaktadır. Buna *Sahîh-i Buhârî*'de<sup>538</sup> geçen şu hadis örnek verilebilir: Abdullah isimli, kimliği

<sup>530</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 390.

<sup>531</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 98.

<sup>532</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 134.

<sup>533</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374.

<sup>534</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 178.

<sup>535</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 354, 421; III, 390; IV, 236.

<sup>536</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 479; II, 128.

<sup>537</sup> Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 49.

<sup>538</sup> Buhârî, *Teheccüd*, s. 13.

bilinmeyen bir râvîden rivâyet edildiğine göre; “Yanında, namaza kalkmayıp sabaha kadar uyuyan bir kişinin bahsedilmesi üzerine Hz. Peygamber, “*Şeytan onun kulağına bevletmiştir*” buyurmuştur.

İbn Hacer, Saîd b. Mansur’un (ö. 227/842) *es-Sünen*’inde geçen bir rivâyete dayanarak kimliği belirsiz sahâbînin Abdulah b. Mes’ûd olduğu kanaatini belirtmektedir.<sup>539</sup> Keşmîrî ise bunu kabul etmeyerek o kişinin İbn Mes’ûd dışında biri olduğu görüşünü ileri sürmektedir. Keşmîrî bu görüşünün dayanağını şu şekilde açıklamaktadır: “Şayet o râvî, İbn Mes’ûd olsaydı ismini gizlemezdi. Zira diğer rivâyette İbn Mes’ûd kendisini kastederek ‘*Şeytan bir keresinde arkadaşınızın kulağına bevletti*’ diyerek açıkça o kişinin kendisi olduğunu belirtmiştir.”<sup>540</sup>

İbn Hacer’in ifadesi dışında bu rivâyete Saîd b. Mansûr’un *es-Sünen*’inin elimizdeki nüshalarında rastlanamamaktadır. Ayrıca bu hadisin başka sahâbîlerden gelen rivâyetlerine<sup>541</sup> bakıldığında İbn Mes’ûd’un rivâyetlerde zikredilmemesi ve Tahâvî’nin *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*’ında geçen rivâyette<sup>542</sup> İbn Mes’ûd “*Hz. Peygamber’in yanında bir adamdan bahsettim*” diyerek o kişinin gece namazına kalkmadığını nakletmesi de o kişinin İbn Mes’ûd olmadığını göstermektedir.<sup>543</sup>

## 2. 2. 2. Bab Tercemeleri

Keşmîrî’nin İbn Hacer’e yönelttiği tenkitlerden biri de, *Sahih-i Buhârî*’nin bâb tercemelerine dair ortaya koyduğu şerhler ile Buhârî’nin bab başlığı altında zikrettiği hadislerin o babla münasebetine dâir İbn Hacer’in açıklamalarına yöneliktir. Bu konuda Keşmîrî’nin tenkidini görmek açısından bir örnek zikredilecektir.

<sup>539</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 28.

<sup>540</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 565.

<sup>541</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 503.

<sup>542</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, X, 192.

<sup>543</sup> Diğer örnekler için bk. Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 195, 350.

Buhârî “binek üzerinde vitir namazını kılmak” bâbında Süleyman b. Yesâr’ın (ö. 107/725) Abdullah b. Ömer ile yolculuğunu nakletmiştir.<sup>544</sup> Bu yolculukta Süleyman, İbn Ömer’den biraz geri kalınca ona bunun sebebini sormuş; o da sabah namazı vaktinin girmesinden korktuğu için bineğinden inip vitir namazını kıldığını ifade etmiştir. Bunun üzerine İbn Ömer “*Rasulullah’ta (s.a) senin için güzel örnek yok mu? O vitir namazını devesinin üzerinde kılardı*” demiştir.

İbn Hacer bu hadisi şerh ederken;

“Vitr namazının vacip olduğunu savunanlar buna delil olarak Hz. Peygamber’in Âişe’yi vitir namazına uyandırması ve İbn Ömer’e vitri gecenin sonunda kılmasını emretmesiyle ilgili rivâyetleri zikretmektedirler. Buna karşılık Buhârî, vitir namazının vâcip olmadığını gösteren İbn Ömer hadisini bâb tercemesi olarak nakletmiştir. Buhârî’nin bâb tercemelerinde zikrettikleri genelde vâcip olan şeylerdir. Ancak burada vitir namazının binek üzerinde kılınmasıyla ilgili rivâyeti zikretmesinden *ona göre vitir namazının vacip olmadığı anlaşılmış olmaktadır*”<sup>545</sup>

diyerek Buhârî’nin bu babı açmaktaki maksadını beyan etmektedir.

Keşmîrî, İbn Hacer’in bu çıkarımını kabul etmeyerek; bu konuda Buhârî’den açık bir ifade gelmediği için Buhârî’ye göre vitir namazının vâcip olma ihtimalinin var olduğunu ve yine ona göre vacip namazların binek üzerinde kılınmasının câiz olmasının ihtimal dairesinde olduğunu dile getirmektedir. Hanefî ve Şâfîlerin buna cevaz vermemeleri durumunun Buhârî’nin de cevaz vermemesini gerektirmediğini ifade eden Keşmîrî, İbn Ömer’in cevabıyla ilgili olarak; onun vitir namazı ile gece namazını farklı görmediğini, bundan dolayı da vitir namazının binek üzerinde kılınmasını ifade ederken gece namazını kastettiğini belirtmektedir.<sup>546</sup>

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde geçen İbn Ömer’in bineği üzerinde nafîle namaz kıldığını, vitir namazını kılmak istediğinde ise bineğinden inip yerde

<sup>544</sup> Buhârî, Vitr, 5.

<sup>545</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 488.

<sup>546</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 492.

namaz kıldığını anlatan rivâyet<sup>547</sup> Keşmîrî'nin İbn Ömer'le ilgili olarak yaptığı açıklamayı desteklemektedir. Ancak Keşmîrî'nin, Buhârî'nin görüşüyle ilgili olarak söylediği sözler ihtimal dâhilinde olmakla beraber kesin bir bilgi ortaya koymamaktadır.<sup>548</sup>

### 2. 3. 3. Rivayetin Yapısal Durumu

Keşmîrî İbn Hacer'e farklı konularda tenkitlerde bulunmuştur. Bu tenkitlerden bir kısmı da ziyâdetü's-sika ve müdrec gibi bizzat rivâyetin kendisine yönelik İbn Hacer'in yapmış olduğu şerhler hakkındadır. Mezkûr eleştirilerden biri şu şekildedir:

Buhârî, hayvan tersiyle istincâ yapılamayacağına dair açmış olduğu bâb altında Abdullah b. Mes'ûd'tan (ö. 32/652-653) (r.a) rivâyetle; “*Bir gün Hz. Peygamber kaza-i hacete çıktı. Bana 3 taş getirmemi emretti. Ben ise 2 taş buldum. Üçüncüyü aramama rağmen bulamadım, onun yerine hayvan tersi getirdim. Rasûl-i Ekrem taşları alıp hayvan tersini atarak ‘Bu pisliktir’ dedi.*”<sup>549</sup>

Şâfiîler istincada en aşağı 3 taş kullanmanın vâcip olduğunu savunurken; Hanefiler ise temizliğin bizzat vâcip olduğunu ve bu hal kaç taş ile sağlanabiliyorsa o kadar taşın yeterli olduğu görüşündedirler. Şâfiî mezhebine mensup olduğu bilinen İbn Hacer, kendi görüşlerini desteklemek üzere yukarıdaki hadisle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. İbn Hacer, rivâyette geçen “hayvan tersini attı” ifadesinden yola çıkarak en az 3 taş kullanmanın gerekli olmadığını savunan Tahâvî'ye karşı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen rivâyette Hz. Peygamber'in, “*Bana bir taş daha getir*”<sup>550</sup> ziyadesini delil getirmiş ve ardından bu ziyadenin senedindeki râvîlerin sika olduklarını ifade

<sup>547</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VIII, 52.

<sup>548</sup> Diğer örnekler için bk. Keşmîrî, Feyzu'l-Bârî, I, 172; I, 188; II, 308.

<sup>549</sup> Buhârî, Vudû', 21.

<sup>550</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VII, 326.

etmiştir. Ayrıca Rasulullah'ın iki taştan birinin farklı tarafını kullanmak suretiyle üç defa istinca yapmış olma ihtimali düşünüldüğünde bâbda zikredilen hadisin, Tahâvî'nin iddiasına delil olamayacağını dile getirmiştir.<sup>551</sup>

Keşmîrî'ye göre İbn Hacer'in Tahâvî'ye yapmış olduğu bu eleştiri yerinde bir tenkit değildir. Zira İbn Hacer'in kendi görüşünü desteklemek maksadıyla getirdiği *Müsned* rivâyeti zayıftır. Keşmîrî ayrıca İbn Hacer'in Tahâvî'ye yapmış olduğu bu itiraza yine bir itirazla cevap vererek bu eleştirinin aynı zamanda Tirmizî'ye de yapılan bir eleştiri olduğunu da belirtmiştir. Şöyle ki Tirmizî'nin bu hadisi “iki taşla istinca” bâbı altında zikretmesi ona göre *Müsned*'de geçen ziyadenin sabit olmadığı kanaati taşıdığını ortaya koymaktadır.<sup>552</sup>

Rivâyetlere bir bütün halinde bakıldığında mezkûr ziyadenin yer aldığı rivâyetin senesinde bulunan Ebû İshak'ın (ö. 127/745) *Alkame*'den (ö. 62/682) rivâyette bulunduğu görülmektedir. Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) göre Ebû İshak ile *Alkame* arasında inkitâ vardır. *Târîhu Dimeşk*'te<sup>553</sup> rivâyet edildiğine göre; ilim ehlerinden biri Ebû İshak'a, “*Şu'be* (ö. 160/776) *senin Alkame*'yi gördüğünü; ancak ondan hiç bir hadis işitmediğini söylüyor, buna ne dersin?” diye sorması üzerine Ebû İshak, “*Şu'be* doğru söylemiş” diyerek mukabelede bulunmuştur. Ayrıca Zeylaî'nin de bu hadiste inkitâ ihtimalini tercih etmesi<sup>554</sup> bu görüşü desteklemektedir. Diğer yandan Tirmizî'nin bu hadis akabinde; “*Bu babta nakledilen en sahîh rivâyet İsrail'in Ebû İshak'tan, onun da Ebû Ubeyde'den aktardığı rivâyettir*”<sup>555</sup> diyerek Ebû İshak'ın *Alkame*'den rivâyetinin zayıf olduğuna işaret etmesi ve tercih ettiği rivâyette yukarıdaki

<sup>551</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 257.

<sup>552</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Barî*, I, 352.

<sup>553</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XLVI, 222.

<sup>554</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 217.

<sup>555</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 13.

ziyadenin bulunmaması, Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yaptığı tenkidin isabetli olabileceğini desteklemesi bakımından önemlidir.<sup>556</sup>

#### 2. 2. 4. Hadis Şerhleri

Daha önce yapılmış şerhlere yönelik eleştiriler yöneltten Keşmîrî, bu anlamda gerek lafızlar üzerinden gerekse çıkarılan manalar etrafında değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerden biri örnek olarak ele alınacaktır.

Buhârî, Ezan konusunda Hz. Âişe'den gelen rivâyette şunları nakleder: Rasulullah (s.a) gecenin bir kısmında duvarı kısa olan odasında namaz kılardı. İnsanlar Hz. Peygamberi namaz kılariken gördüler. Bunun üzerine bir takım kimseler onun namazı gibi namaz kılmaya başladılar. Sabah olunca bunu aralarında konuştular. Bu durum iki ya da üç gece devam edince Rasulullah (s.a) odasından çıkmadı. Sabah olunca insanlar bu durumu sordular. O da “*Size gece namazının farz kılınmasından korktum*” cevabını verdi.<sup>557</sup>

Hadisin şerhinde İbn Hacer, farz namazların mi'rac gecesi beş vakit halinde farz kılındığını ve o gece Allah'ın “*Benim katımda söz değiştirilmez*”<sup>558</sup> demesinden sonra “Nasıl olur da Hz. Peygamber gece namazının farz kılınma endişesini taşır?” diyerek kendisinin doğru bulduğu şu ihtimaller ile cevaba girişmiştir:

1. Rasulullah'ı korkutan gece namazının nafile de olsa sadece mescitte ve cemaatle kılınması durumunda sahih olmasının farz kılınacağı ihtimalidir. Nitekim Zeyd b. Sâbit (ö. 8/629) rivâyetinde Hz. Peygamber, “*Şayet gece namazı size farz kılınsaydı onu yerine getiremezsiniz, öyleyse ey insanlar evlerinizde kılınız*”<sup>559</sup> buyurması, bu ihtimali güçlendirmektedir.

<sup>556</sup> Diğer bir örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 79-80.

<sup>557</sup> Buhârî, Ezan, 80.

<sup>558</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, V, 328.

<sup>559</sup> Buhârî, el-İ'tisam bi'l-Kitâbi ve's-Sünne, 3.

2. Gece namazının kifaî olarak farz kılınması durumunda beş vakit üzerine ziyade yapılmamış olacaktır.

3. Hz. Peygamber'in çekincesi gece ibadetinin özellikle Ramazan ayına mahsus olarak farz kılınması ihtimalidir ki ilgili bâbta zikredilen bazı hadisler bu ihtimali desteklemektedir.

İbn Hacer bu ihtimalleri ortaya koyduktan sonra birinci ihtimali daha güçlü bulmakta ve onu tercih etmektedir.<sup>560</sup>

Keşmîrî, hadiste geçen “*korktum*” ifadesini müşkil görmüş ve İbn Hacer'in bu konuda cevap ortaya koyduğunu belirttikten sonra kendisinin tercih ettiği görüşe yer vermiştir. Hz. Peygamber döneminde cemaatle kılınan namazların farz kılınmasında cemaatin etkili olduğunu belirten Keşmîrî, Hz. Peygamber'in korkusunun cemaatle gece namazı kılmanın farz kılınması korkusu olduğu görüşünü tercih etmektedir.<sup>561</sup>

Dikkatle bakıldığında Keşmîrî'nin İbn Hacer'e burada yaptığı eleştirinin yerinde olmadığı görülecektir. Zira İbn Hacer'in birinci ihtimal olarak dile getirdiği görüş ile Keşmîrî'nin tercih ettiği görüş aynı görülmektedir. Bu örnek Keşmîrî'nin bütün tenkitlerinin yerinde olmadığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>562</sup>

### 2. 2. 5. Hadisten Çıkarılan Fıkhî Hükümler

Keşmîrî'nin İbn Hacer'i bazı hadislerden çıkarttığı hükümlerde tenkit ettiği de görülmektedir. Birtakım hadislerde İbn Hacer'in nesih tespiti iddiasına karşı çıkan Keşmîrî, bazen de İbn Hacer'in mezhebini desteklemek için ortaya koyduğu şerhe<sup>563</sup> ya da İbn Hacer'in hadise dair anlayışına tenkit yöneltmiştir.<sup>564</sup> Başlığa dair aşağıdaki örnek üzerinde durulacaktır.

<sup>560</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 13.

<sup>561</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 305.

<sup>562</sup> Diğer örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 262.

<sup>563</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 504.

<sup>564</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 92.

Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) rivâyet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber'in attan düşmesi sonucu sağ tarafı yaralanmış ve farz namazları oturarak kılmıştır. Bu durumu gören sahâbîler de namazlarını oturdukları yerde imama uyarak kılmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*İmam kendisine uyulması için imam kılınmıştır, öyleyse imam ayakta namaz kıldığı zaman siz de ayakta kılın... imam oturarak namaz kıldığı zaman siz de oturarak kılın*”<sup>565</sup> demiştir.

Buhârî bu hadisi aktardıktan sonra hocası Humeydî'nin (ö. 219/834) bu durumla ilgili olarak Hz. Peygamber'in daha genç yaşlarda rahatsızlığında böyle yaptırdığını, vefatına yakın zamanlarda ise kendisi oturarak kılmasına rağmen ashâbın kıyam halinde imama uyduklarını ve onlara oturmalarını emretmediğini ifade etmiştir. Dahası Humeydî, Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında daima en son yapılanın alınması gerektiğini bildirmiştir.<sup>566</sup>

İbn Hacer şerh sırasında hadisten çıkarılan fikhî meselelere dair yaptığı açıklamada, oturarak imamlık yapmanın câiz oluşuna ve cemaatin de oturarak namaz kılmasının vâcip değilse de müstehap oluşuna dair fikir beyan ederek aleyhte yapılan itirazlara cevap vermiştir.<sup>567</sup>

Keşmîrî'nin yukarıdaki hadisin şerhinde İbn Hacer ile bir noktada birleştiği ve bir noktada ise ayrıldığı görülmektedir. Her iki şârihin ortak kanaatleri şu şekildedir: İmam cemaate oturarak namaz kıldırırken cemaatin de namazı oturarak kılmasının vâcip olduğuna dair bir delil yoktur. Zira Hz. Peygamber'in ilk uygulamadaki emrine bakılırsa cemaatin de oturmasının vâcip olduğu söylenebilirken; son uygulamada ise cemaate böyle bir emir verilmemesi vucûb ihtimalini düşürmektedir. Şarihlerin ayrıldığı nokta ise; İbn Hacer'in böyle bir durumda cemaatin oturarak namaz kılmasının müstehap

<sup>565</sup> Buhârî, Ezan, 51

<sup>566</sup> Buhârî, Ezan, 51.

<sup>567</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 180.



olduğunu belirtmesine karşılık Keşmîrî'nin uygun fiilin cemaatin ayakta namaz kılması şeklinde belirlemesidir.

Keşmîrî bu görüşünü delillendirirken İbn Hacer'in de kabul ettiği gibi oturmanın vâcib oluşuna dair bir delilin olmadığını ifade etmiştir. Bu durumda mezhep imamı olan Ebû Hanife ve Şâfiî'nin de yaptığı gibi ihtiyat olanı alıp, özürlü olmadığı sürece cemaatin ayakta namaz kılmasının doğru olduğunu vurgulamıştır.<sup>568</sup>

Buradaki açıklamalara bakıldığı takdirde İbn Hacer'e yapılan itirazın isabetli olduğu görülecektir. Nitekim namazı ayakta kılmak farz iken bu farziyetin ancak özürlü kimseden düşmesi ve Hz. Peygamber'in son uygulaması ile birlikte ilk uygulamasını terk etmesi ortada bir nesih olduğunu göstermektedir.

### 2. 2. 6. Muhtelifü'l-Hadis Değerlendirmeleri

Keşmîrî, hadis ilminin en önemli konu başlıklarından biri olan muhtelifü'l-hadîse dair özellikle şerhlerden istifade ederek tahlillerde bulunmuştur. Konuya dair hastalığın bulaşması ile ilgili rivâyetler üzerinde durulacaktır.

Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği bir rivâyetin baş kısmında “(Hastalığın) bulaşması yoktur” derken devamında “Aslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaçır”<sup>569</sup> denmektedir. Zâhiren birbiriyle çelişir gibi gözükse de bu rivâyet hakkında *Sahîh-i Buhârî* üzerine yapılan şerhlerde çeşitli cevaplar verilmiştir.

İlgili hadisin şerhinde İbn Hacer geçmiş âlimlerin görüşlerini paylaştıktan sonra bunlara ilâveten söz konusu rivâyetleri cem etmenin birkaç vecihle mümkün olduğunu aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.<sup>570</sup>

1. Gerçekte hastalığın bulaşması diye bir şey yoktur. Cüzzamlıdan sakınma emri ise, bu kimsenin sağlıklı insanları görüp moralinin bozulmaması içindir.

<sup>568</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 275.

<sup>569</sup> Buhârî, Tıb, 19. Hadisin metni, “لا عدوى”, “لا عدوى”, “فر من المجذوم فرارك من الأسد”, “لا عدوى” şeklindedir.

<sup>570</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 130.

2. “(Hastalığın) bulaşması yoktur” ifadesi, Allah’a tevekkülü güçlü olup hastalığın bulaşmasını düşünmeyen kişilere söylenmiş iken; “*Cüzzamlıdan kaç*” ifadesi ise tevekkülü zayıf olan, hastalığın bizzat bulaşmasına inanma ihtimali olan kişilere yöneliktir.

3. Cüzzam hastalığı dışındaki hastalıkların bulaşması söz konusu değildir.

4. Gerçekte hastalıklar, tabii bulaşma özellikleri dolayısıyla değil; bilakis Allah’ın dilemesi ve yaratması durumunda bulaşır. İbnü’s-Salâh da aynı görüşe sahiptir.<sup>571</sup>

5. Aslen bulaşıcılık yoktur. Fakat hasta ile beraber olan kişide Allah’ın hastalığı yaratma ihtimaline binaen o kişinin hastalığın bizatihi bulaşıcılığına inanmak şeklinde yanlış bir itikada kapılmaması için hastadan uzak durmak öğütlenmiştir.<sup>572</sup>

Keşmîrî, İbn Hacer’in yukarıdaki görüşlerini doğru bulmayarak onu hadis ilimlerinde hafız ve uzman görmekle birlikte sünnetullah kanunlarındaki sebebiyet ilişkisine dair meselelerde bu sebebiyetin felsefedeki yeri ve kudret-i ilahî ile irtibatı gibi konularda yeterli bilgiye sahip olmadığını savunmuştur.<sup>573</sup>

Keşmîrî’ye göre “(Hastalığın) bulaşması/Bulaşıcılık yoktur” ifadesi tam tersine hastalığın kendi kendine, ortada hiçbir sebep yokken bulaşması düşüncesini gidermek için söylenmiştir. “*Cüzzamlıdan kaç*” ifadesi ise bulaşıcılıkta rol oynayan sebebiyet ilişkisine dikkat çekmek amacı taşımaktadır. Netice itibariyle Keşmîrî’ye göre; sebep olduğu zaman, yani sağlıklı kişi hasta kişi ile birlikte olduğu zaman hastalığın bulaşması mümkündür. Hasta ile beraber olmadan hastalığın bulaşması diye bir şey söz konusu değildir.

<sup>571</sup> İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 478.

<sup>572</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 130.

<sup>573</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, VI, 63.

Her iki görüş ele alındığında; bulaşıcılığın itirazlardan daha selim olması ve günümüz tıp bilimine göre sebepler oluştuğunda bulaşıcılığın kanıtlanması dolayısıyla Keşmîrî'ye ait görüşün daha isabetli ve makul olduğu söylenebilir.<sup>574</sup>

## 2. HADİSÇİ KİMLİĞİ

Rivâyetleri ele alırken Hanefî mezhebine ve Ehl-i Sünnet'e bağlılığı açık bir şekilde görülen Keşmîrî'nin hadisçi kimliği, özellikle ahkâm ve itikada dair rivayetlerde kendisini göstermektedir. Bu alt başlıkta ahkâm ve itikad konuları merkeze alınarak Keşmîrî'nin hadisçiliği tespit edilecek ve her iki konuya dair nakledilen rivayetleri tevیل etme durumu örneklendirilecektir.

### 3. 1. Hanefî Mezhebini Destekleyici Hadisleri Kullanması

Keşmîrî'nin hadisçiliği yanında fıkıhçı kimliği de öne çıkmaktadır. Öyle ki hadise ve kelama dair yazmış olduğu eserlerden sonra en çok fıkıhla ilgili eser verdiği görülmektedir. Fıkıha dair eserlerinde çoğunlukla mezhepler arası tartışmalı konuları ele alan Keşmîrî, namazda imamın arkasında Fâtiha okumayla ve intikâl tekbirlerinde elleri kaldırmayla ilgili ikişer eser kaleme almıştır. Hanefî mezhebine olan bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak bu mensubiyetin hadis şerhlerine yansıması olağandır. Ancak Keşmîrî'nin Hanefî mezhebini taklit etmesi körü körüne değil, bilakis delillere dayalı bir taklittir. Bunun bir yansıması olarak; Hanefî âlimlerin görüşlerinde yer yer hatalı gördüğü noktalar da bulunmaktadır.

Keşmirî, fıkıhta ve fıkhu'l-hadiste derinleşmiş bir ilim adamı olarak bu özelliğini Hanefî mezhebinin hadislerle desteklenmesi amacıyla gerek derslerine gerekse yazmış olduğu kitaplarına yansıtmıştır. Ömrünün otuz yılını Hanefî mezhebine

<sup>574</sup> Diğer bir örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 98.

ilmi bakımdan hizmetle geçiren Keşmîrî hadisleri şerh ederken yeri geldikçe Hanefî mezhebinin delillerine vurgu yapmış ve bu durumu “Sanki Allah beni Ebû Hanife’nin mezhebini kuvvetlendirmek için yaratmış” sözüyle ifade etmiştir.<sup>575</sup> Keşmîrî’nin Hanefî mezhebini destekleyen rivâyetlerin şerhinde hadisleri delil olarak kullanmasına ilişkin aşağıda bazı örnekler verilecektir.

### 3. 1. 1. Abdestte Başa Mesh Edilen Su ile Kulakları Mesh Etme

Keşmîrî’nin Hanefî mezhebini desteklemesi kimi zaman ilk bakışta akla gelmeyecek hadisleri delil olarak kullanması şeklinde tezahür etmiştir. Bu duruma *Sünen-i Tirmizî*’de geçen şu hadis örnek verilebilir: “*Müslüman kul abdest alıp yüzünü yıkadığı zaman suyun son damlasıyla gözleriyle bakarak işlediği tüm hatalar yüzünden dökülür. Ellerini yıkadığı zaman suyun son damlasıyla elleriyle işlediği tüm hatalar ellerinden dökülür.*”<sup>576</sup>

Keşmîrî, Tirmizî’nin bu hadisi muhtasar bir şekilde naklettiğini ifade ettikten sonra “*Başına mesh ettiği zaman kulaklarıyla işlediği tüm hatalar dökülür*”<sup>577</sup> ilavesini de nakletmiş ve Hanefîlerin görüşünü delillendirmek üzere şunları söylemiştir: “Bu hadis göstermiştir ki kulaklar baş hükmündedir. Ayrıca Hanefîlerin belirttiği gibi, başa mesh ettikten sonra kulakları yeni bir su ile mesh etmek mecburi değildir.”<sup>578</sup>

Hanefîler abdestte kulakların baştan sayıldığını, bu yüzden kulakları mesh ederken yeni bir su almanın gerekli olmadığını savunmuşlar ve buna delil olarak “*Kulaklar baştandır*”<sup>579</sup> hadisini zikretmişlerdir. Keşmîrî ise burada aslında abdestin faziletine dair ele alınan bir rivâyetten mezhep lehine bir netice çıkarmaktadır. Bu da Keşmîrî’nin konumuz üzerindeki hassasiyetine işaret etmektedir.

<sup>575</sup> Bennûrî, *Nefhatü’l-Anber*, s. 92.

<sup>576</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 2.

<sup>577</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, *Tahâret*, 6.

<sup>578</sup> Keşmîrî, *el-Arfu’ş-Şezî*, I, 39. *Mearifu’s-Sünen*, I, 37.

<sup>579</sup> Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 49; Tirmizî, *Tahâret*, 29.

### 3. 1. 2. İmamın Arkasında Fatiha Okuma

Keşmîrî'nin mezhepler arası ihtilafı konularında Hanefî mezhebi için delil olabilecek rivâyetlerin şerhine özen göstermesi durumunu örnekleyen açıklamalardan biri de imamın ardında namaz kılan cemaatin Fâtiha sûresi okuması meselesidir. Mezhepler arasında tartışma konusu olan ve hakkında çeşitli eserler kaleme alınan mezkûr mesele ile ilgili Buhârî *el-Kırâe Halfe'l-İmam* adlı bir risâle kaleme alarak rivâyetleri burada zikretmiştir.

Hanefîler, imamın kıraatının aynı zamanda cemaatin kıraatı da sayıldığını ve cemaatin herhangi bir şey okumadan susması gerektiğini savunmuş; buna karşılık Şâfiîler farz namaz ayırımı yapmaksızın herkesin Fâtiha sûresi okuması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu konuda Şâfiîler tarafından birçok kitap yazıldığına dikkat çeken Keşmîrî, Hanefîlerin iddialarına açık bir şekilde delil olan iki hadis bulunduğunu; ancak Buhârî'nin bu hadisleri kitabına almadığını belirtmiştir.<sup>580</sup> Keşmîrî, Beyhakî'nin Hanefî mezhebine mensup bir âlime yaptığı eleştirilerden yola çıkarak Hanefî bir ilim adamının konuya dair kitap kaleme almış olabileceği sonucuna varmaktadır.<sup>581</sup> Meseleyi geniş bir şekilde ele alan Keşmîrî, *Sünen-i Tirmizî* şerhinde konuyu 14 sayfada incelemektedir.<sup>582</sup>

Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34/654) (r.a) gelen “*Fâtihatü'l-Kitab'ı okumayanın namazı yoktur*”<sup>583</sup> rivâyetini değerlendiren Keşmîrî, bu hadiste iki mesele geçtiğini belirterek bunları şöyle açıklamaktadır:

Birinci mesele; Fâtiha'nın hükmüyle ilgilidir ki, Keşmîrî'nin ifadesine göre Hanefîler namazda Fâtiha okumanın vâcip olduğu, diğer üç mezhep ise rükûn olduğu görüşündedir. İkinci mesele ise; imamın arkasında cemaatin Fâtiha'yı okuyup

<sup>580</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 302.

<sup>581</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 302.

<sup>582</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 302-316.

<sup>583</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 823. Hadisin metni, “لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب” şeklindedir.

okumayacağı meselesidir.

Mezkûr hadisin birinci mesele ile ilgili olduğunu vurgulayan Keşmîrî, cemaatin Fâtiha'yı okuması konusunda Hanefîlerin görüşüne değinerek Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivâyetleri delil olarak zikretmektedir: “*Kim imama uymuşsa imamının kıraatı onun da kıraatı sayılır*”,<sup>584</sup> “*İmam kıraata başlayınca susun.*”<sup>585</sup> Daha sonra Ubâde rivâyetini şerh eden Keşmîrî, “*namazı yoktur*” (لا صلاة) ifadesinin bazı Hanefîlerce “kâmil manada namazı yoktur” şeklindeki yorumuna karşı çıkmış ve şunları söylemiştir: “Bana göre bu cevap itiraza açıktır. Zira Fâtiha okumak bizde vâciptir. Bu yoruma göre namazda Fâtiha'yı okumanın vâcip olmadığı söylenmiş olmaktadır. Çünkü usulcülerin dediği gibi gerek sübût, gerekse delalet bakımından zannî olan bir hadisle vucûbiyet sabit olmaz.”<sup>586</sup>

Görüldüğü gibi usul kurallarını işleterek, zâhiren Hanefîlerin fetvasına ters gibi görünen bir hadisi Keşmîrî, Hanefîlerin delilleri arasına almaktadır. Ayrıca Keşmîrî, “Lâ salâte kâmile” şeklinde takdir yapmanın Arap dili bakımından fasih olmayacağını vurgulayarak; nahiv âlimlerinin ibareye açıkça takdir koymadıklarını ifade ederek kendi görüşünü desteklemektedir.<sup>587</sup>

Keşmîrî, “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>588</sup> âyeti ile konumuzla ilgili hadisin birbirine mutâbık olduğunu, arada bir zıtlığın olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Hanefîlerin görüşü gayet isabetli olup, namazda hem Fâtiha hem de zamm-ı sûrenin hükmü aynıdır. Zira Şâfiîler Fâtiha'nın farz olduğunu söylerken, zammı sûre okumanın sünnet olduğuna hükmetmişlerdir. Namazda Fâtiha ve zammı sûre okumayla ilgili rivâyetlerin her birerleri haber-i vâhidle sabitken böyle bir ayrıma gitmek doğru değildir.

<sup>584</sup> İbn Mâce, İkâmetü's-Salavât, 13; Beyhakî, *Sünen*, II, 160.

<sup>585</sup> Müslim, Salât, 16; Nesâî, İftitah, 30.

<sup>586</sup> Keşmîrî, *Meârrifü's-Sünen*, II, 385-386.

<sup>587</sup> Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, I, 253-254.

<sup>588</sup> Müzzemmil, 73/20.

Öyleyse doğru olan Hanefîlerin dediği gibi, mutlak manada namazda kıraat yapmak âyetle sabit olup farzdır. Fâtiha ve zamm-ı sûre ise haber-i vâhidle sabit olup her ikisinin hükmü de vâcip olmalarıdır.<sup>589</sup>

### 3. 1. 3. Akşam Namazının Farzından Önce İki Rekât Namaz Kılma

Keşmîrî'nin, Hanefîlerin görüşlerinin delillendirmedeki çabasına bir başka örnek de Abdullah b. Mugaffel'den (ö. 59/679) gelen bir rivâyettir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, “*Dileyen kişi için ezan ve kâmet arasında namaz vardır*”<sup>590</sup> buyurmaktadır. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi bazı mezhep imamlarının hadisin genel manasından yola çıkarak akşam ezanından sonra da iki rek'at namaz kılmanın *müstehap* olduğunu söylemelerine karşılık Ebû Hanife bu namazın mekruh olduğuna hükmetmiştir.

Tahâvî<sup>591</sup> ve Aynî<sup>592</sup> gibi muhaddis Hanefîler başta olmak üzere Keşmîrî de Hanefîlerin bu görüşünü doğru bulmakta ve desteklemektedir. Keşmîrî, *Sünen-i Tirmizî* şerhinde bu rivâyetin Şâfiîlerin delili olduğunu belirttikten sonra, Hanefîlerin görüşünü zikretmekte ve diğer rivâyetler ışığında bu rivâyeti tevil etmektedir. Keşmîrî'nin getirmiş olduğu deliller şunlardır:

1. Sünete aşırı bağlılığıyla tanınan sahâbe İbn Ömer'in (r.a), “*Rasulullah (s.a) döneminde hiç kimsenin akşam namazından önce iki rek'at namaz kıldığını görmedim*”<sup>593</sup> sözüdür. Bu hadisin senedinin *hasen* olduğuna hükmeden Keşmîrî, aynı zamanda ortaya koyduğu deliller ile ilgili hüküm vermektedir.

2. Keşmîrî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*'da geçen rivâyette Hz. Peygamber “*Akşam namazından önce iki rek'at namaz kılın*” dedikten sonra ikinci defa tekrarlayışında

<sup>589</sup> Keşmîrî, *Mearifü's-Sünen*, II, 394-395.

<sup>590</sup> Buhârî, *Ezani* 14; Tirmizî, *Salât*, 23.

<sup>591</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV, 123.

<sup>592</sup> Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Davud*, V, 178.

<sup>593</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 11.

insanların bu namazı sünnet edinmesinden çekinerek “*Dileyen kılsın*”<sup>594</sup> demesini de delil olarak kullanmaktadır.

3. Bezzâr (ö. 292/905) ve İbn Şâhin’in (ö. 385/996) bu konuda *nesh* olduğunu söylemelerini de kendisine delil alan Keşmîrî rivâyette geçen “Akşam namazı müstesna”<sup>595</sup> kaydının *nâsîh* olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

4. Ayrıca Keşmîrî bu hadisten maksadın ezan ve kâmet arasında iki rek’at namaz kılacak kadar beklemek olduğunu iddia etmekte ve bu yorumunu da Bezzâr’ın *Müsned*’inde geçen “*Akşam namazı müstesna her ezan ve kâmet arasında bir namaz vardır*”<sup>596</sup> hadisiyle desteklemektedir. Keşmîrî daha sonra getirmiş olduğu bu delile yapılan itirazlara cevap vermekte ve netice olarak hadisin akşamdan önce iki rek’at namaz kılmanın *müstehap* olduğunu ifade etmediğini savunmaktadır.<sup>597</sup>

### 3. 1. 4. Sabah Namazı Vakti Girmeden Ezan Okuma

Mezhepler arası tartışmalı konulardan biri de imsâk vaktinden önce ezan okunup okunmaması meselesidir. Hanefîler bu konuda imsâk vaktinden önce ezan okunmayacağı görüşünü benimsemektedirler. Ancak Hanefîlerin bu görüşünün tersine bazı rivâyetler gelmiştir. Onlardan bir tanesi şu rivâyettir: “*Bilal gece ezan okur, öyleyse İbn Ümmi Mektûm’un ezanını duyuncaya kadar yiyin için*”.<sup>598</sup> Keşmîrî bu hadisin şerhinde mezheplerin görüşlerini zikrederek Hicazlılara ve Şâfîlilere göre imsâktan önce ezan okunmasının caiz olduğunu; Ebû Hanife, Muhammed ve Züfer’e (ö. 158/775) göre ise diğer namazlarda vakit girmeden ezan okunamadığı gibi sabah namazı için de aynı şeyin geçerli olduğu, buna göre vaktinden önce ezan okumanın câiz olmayacağını nakletmektedir. Ayrıca daha önceleri Ebû Hanife ile aynı görüşte olan Ebû Yûsuf’un bu

<sup>594</sup> Ebû Dâvûd, Salât, 11.

<sup>595</sup> Bezzâr, *Müsned*, X, 303.

<sup>596</sup> Bezzâr, *Müsned*, X, 303.

<sup>597</sup> Keşmîrî, *el-Arfu ’ş-Şezî*, I, 201-202.

<sup>598</sup> Buhârî, Ezan, 11.



konu üzerine Mâlik'le yapmış olduğu münazarasından sonra görüşünden dönerek bu meselenin câiz oluşuna fetva verdiğini belirtmektedir.<sup>599</sup>

Keşmîrî, yukarıdaki hadise şu şekilde cevap vermektedir:

“Ezanın tekrarı sahura kaldırmak içindir. Nitekim *Sahîhayn*'da geçen “*Sizden birinizi Bilal'in ezanı yapmış olduğu sahurundan alıkoymasın, zira o namaz kılanın namazını tamamlaması ve uyuyanı uyandırmak için gece ezan okur*”<sup>600</sup> rivâyetinden de bu anlaşılmaktadır. Öyleyse ezanın tekrarı Ramazan ayında olmalıdır. Abdülmelik b. Kattan eş-Şâfî ve İbn Dakîki'l-îd (ö. 702/1302) bunu açıkça ifade etmiştir. *Şir'atü'l-İslam* kitabında sahur vakti için ezan okumanın *müstehap* olduğu zikredilmektedir. Bu kitabın yazarı, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) hocası olup kitabı muteberdir. Ben de derim ki: Ezanın tekrar edilmesi bütün bir sene devam eden bir durum değildi. Bu konuya dair *Şerhu Meani'l-Âsâr* ve *Nasbu'r-Râye*'de birçok delil mevcuttur.”<sup>601</sup>

Bu ifadelerle Keşmîrî, Hanefî mezhebinin söz konusu hadisle amel etmemesinin gerekçesini açıklamakta ve Hanefîlerin bu hadise bakışını ifade etmektedir. Keşmîrî, Hanefîlerin savunduğu görüşlerinde haklı olduklarını göstermek amacıyla bir delile daha dikkat çekmektedir. Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde geçen bir rivâyete göre; Medîne'de dokuz civarında mescit bulunmakta ve bu mescitler Bilal'in ezanını duymalarıyla birlikte namaza durmaktaydılar.<sup>602</sup> Bu uygulama gösteriyor ki imsâktan önce Bilal'in ezan okuması bütün bir sene devam eden bir uygulama değildi.<sup>603</sup>

### 3. 1. 5. Namazın İntikal Tekbirlerinde Elleri Kaldırma

Namaza başlarken elleri kaldırma konusunda mezhepler arasında ittifak görülürken, rükû ve secdeye giderken elleri kaldırma hususunda ihtilaf vardır. Sahâbe tabakasından Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes'ûd, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'den intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmaması ile ilgili rivâyetler nakledilirken, mezhep imamlarından Sevrî ve Ebû Hanife de aynı görüşü

<sup>599</sup> Keşmîrî, *el-Arf-İu's-Şezî*, I, 216.

<sup>600</sup> Buhârî, *Ezan*, 13. Müslim, *Sıyam*, 8.

<sup>601</sup> Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, I, 216-217.

<sup>602</sup> Dârekutnî, *Sünen*, II, 458.

<sup>603</sup> Keşmîrî, *Meârrifü's-Sünen*, II, 218.

savunmaktadır.<sup>604</sup> Diğer mezhep imamları ise ellerin kaldırılmasının sünnet olduğu görüşündedirler.<sup>605</sup>

Keşmîrî konuyla ilgili olarak müstakil bir eser olan *Neylü'l-Ferkadeyn fi Refi'l-Yedeyn* ve onun üzerine yaptığı haşiyesi *Bastu'l-Yedeyn li Neyli'l-Ferkadeyn'i* kaleme almıştır. Ayrıca *Meârifü's-Sünen*'de<sup>606</sup> meseleyi uzunca ele alarak mezhepler arasındaki farklılığı ve her mezhebin delillerini incelemektedir. Keşmîrî, ilgili hadislerin şerhinde fikhî tartışmaları dile getirirken sadece Hanefîlerin görüşlerini belirtmeyip diğer mezheplerin savunduğu görüşlere de yer vermektedir. Hatta mezhep imamından nakledilen görüşlerde rivâyet farklılıkları varsa onları da ele alarak bir neticeye ulaşmaya çalışmaktadır.

Keşmîrî ilk olarak Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in namazda elleri kaldırmakla alakalı görüşlerini naklettikten sonra, Mâlik'ten gelen bir rivâyete göre onun da Ebû Hanife gibi düşündüğünü ifade etmiş ve Malîkî mezhebi içerisinde bu rivâyet esas alınarak ellerin kaldırmadığını belirtmiştir. Daha sonra hadisin şerhine geçen Keşmîrî, konuyla ilgili rivâyetlerin tamamına bakarak, bu konuda iki secde arasında ve üçüncü rek'ata kalkarken de ellerin kaldırılması ile ilgili rivâyetler olduğunu, ancak Şâfiîlerin bununla amel etmediklerine dikkat çekmektedir. Hanefîlerin görüşüne geçmeden önce Mâlikîlerin görüşlerini tekrar ele alan Keşmîrî, *Bidayetü'l-Müctehid*'den nakiller yaparak İmam Mâlik'in namazda elleri kaldırmamayı tercih etmesinin, Medine halkının bu yöndeki uygulamasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>607</sup>

Netice olarak; her iki uygulamanın da *tevâtürü'l-amel* ile sabit olduğunu, bunu inkâr etmenin mümkün olmadığını dile getiren Keşmîrî, ortaya üç ihtimalin

<sup>604</sup> İbn Battal, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, II, 354.

<sup>605</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 193.

<sup>606</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, II, 451-501.

<sup>607</sup> Keşmîrî, *Meârifü's-Sünen*, II, 454-455.

çıktığına işaret etmektedir. Bu ihtimaller; elleri kaldırmak, elleri kaldırmamak ve tercihe bırakmak. Her bir görüşü tercih edenlerin olduğunu söyleyen Keşmîrî, *merfu* rivâyetlerden elleri kaldırmamayla ilgili olanlar ve konuya dair herhangi bir şey söylemeyip susan rivâyetler toplandığında Hanefîlerin elleri kaldırmamakla alakalı görüşlerinin hadis kaynaklı delillerinin daha çok olacağını savunmaktadır.<sup>608</sup> Ellerini kaldırmadığı rivâyet edilen sahâbileri ele alan Keşmîrî'nin burada *sened* tenkidi yaparak Hanefîlerin görüşlerinin güçlendirmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>609</sup> Sonuç olarak Keşmîrî, mezhepler arasındaki farklılığın *efdaliyet* hususunda olduğunu iddia etmektedir. Hanefîlere göre elleri kaldırmanın *mekruh* olmasının yalnız *Münyetü'l-Musallî* adlı kitaba açıkça söylenmekte olduğunu, ancak bu ifadenin güvenilir Hanefî kaynaklarının tersine olacağını da vurgulamaktadır.<sup>610</sup>

### 3. 2. İtikadî Tartışmalara Girmesi

İnanç meseleleri İslam dininde mühim bir yere sahiptir. Zira inanç olmadığı takdirde yapılan hiçbir amel değer kazanmayacaktır. İslam'da inanç konularına dair belli esaslar vardır. İslam tarihinde bu esaslarla ilgili olarak çeşitli düşünce ekolleri çıkmıştır. Keşmîrî de hadisleri şerh ederken mensubu olduğu Ehl-i Sünnet inancını ön plana çıkarmakta ve diğer görüş sahiplerine çeşitli tenkitler yöneltmektedir.

Birçok alanda olduğu gibi akaid konularında da yetkin bir isim olan Keşmîrî, akâide dair Arapça ve Farsça olmak üzere 10 kadar eser yazmıştır. Keşmîrî, bu ilmî birikimini hadisleri şerh ederken de ortaya koymuş ve öğrencileri tarafından bu bilgiler kayıt altına alınmıştır. Keşmîrî, akâid meselelerini naklederken ele aldığı meseleler hakkında geçmiş âlimlerin görüşlerini nakletmektedir. Bazen naklettiği bu görüşler arasında tercih te bulunduğu, keza farklı görüşlerin arasını uzlaştırdığı görülmektedir.

<sup>608</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 263.

<sup>609</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 266.

<sup>610</sup> Keşmîrî, *Meârrifü's-Sünen*, II, 458.

Yaptığı hadis şerhlerinde Keşmîrî'nin ele aldığı bazı inanç konuları şunlardır: Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, Hz. Peygamber'in mi'rac gecesi Allah'ı görmesi, Hz. Peygamber'in uyanırken görülebileceği, iman-amel ilişkisi, nübüvvetin son bulması, kıyamet alametleri, kabir azabı, şefâat ve Kâdiyânîlere reddiye. Çoğu inanç meselelerinde Mâtürîdîler gibi düşünen Keşmîrî'nin bu yönünü daha yakından müşahede etmek maksadıyla bazı örnekler verilecektir.

### 3. 2. 1. Hz. Peygamber'in Mi'rac Gecesi Allah'ı Görmesi

Sahâbe döneminden itibaren tartışılabilen<sup>611</sup> inanç konularından biri de Hz. Peygamber'in mi'rac gecesi Allah'ı görmesi meselesidir. Keşmîrî burada da Ehl-i Sünnet içerisinde kabul edilen görüşlerden birini tercih ederek Rasûlullah'ın (s.a) Allah'ı gördüğüne, ancak bu görmenin özel bir görme olduğuna dikkat çekmektedir.

Keşmîrî, vahyin Hz. Peygamber'e geliş keyfiyetini anlatan hadisi şerh ederken Hz. Peygamber'in hem Allah'ı görmesi hem de onunla konuşması meselesine değinmiş ve Müslim'in *Sahih*'inde geçen “*O nurdur. Onu nasıl göreyim?*”<sup>612</sup> hadisini delil getirmiştir. Keşmîrî'ye göre bu hadis genel anlamda rü'yeti nefyemekte, bilakis Allah'ı kuşatan bir görüş ve gözü ona dikip bakma şeklindeki rü'yeti nefyettir. Ayrıca Keşmîrî bu görüşün Allah'ın şanına uygun bir yorum olduğunu vurgulayarak, Allah'ın vechine kimsenin gözünü dikip bakamayacağını, onun kibriyasının buna mâni olacağını savunmaktadır. Bundan dolayı rü'yetle alakalı âyet ve hadislerde geçen lafızlarının bir kısmından rü'yetin olabileceği, bir kısmından ise rü'yetin olamayacağı anlaşılmaktadır.<sup>613</sup> Keşmîrî açıklamasını şu şekilde sürdürmektedir: “*Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı*”<sup>614</sup> âyetinde hem nefiy hem ispat bulunduğu gibi rü'yet

<sup>611</sup> Buhârî, *Tevhîd*, 4; İbn Huzeyme, *Kitabü't-Tevhîd*, I, 486.

<sup>612</sup> Müslim, *İmân*, 78.

<sup>613</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 91.

<sup>614</sup> *Enfâl*, 8/17.

meselesinde de hem nefiy hem ispat kullanılmış, ancak bu genel anlamda rü'yeti nefiy için kullanılmamıştır’.

Bir rivâyette “*Nur gördüm*” şeklinde ifadenin geçtiğini bildiren Keşmîrî, bunun “*Sadece nuru gördüm, zatını değil*” şeklinde ya da “*Nuru, zatını görmeye engel oldu*” şeklinde de anlamanın muhtemel olduğunu belirtmekte, ayrıca “*Nurlu zat gördüm*” anlamını düşünmenin de uzak olmayacağını vurgulamaktadır. Keşmîrî bu neticeyi şu sözlerle açıklamaktadır: “Bazıları bu iki ihtimali karşılıklı ihtimaller zannettiler. Hâlbuki bana göre tek ihtimal; Hz. Peygamber’in görmesi hakiki bir görme olup, Allah’ın kibriyası onun gözlerini dikip ona bakmasına engel olmuştur.”<sup>615</sup>

Keşmîrî’ye göre ispat ve nefiy arasında kimi zaman zıtlık olmaz ve bunun nedeni ise bazen sözlerin Rabbânî muâmeleleri izah etmekten aciz kalmasıdır. Aslında her ikisi de kastedilen mananın iki ucudur. Keşmîrî bu görüşü şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu görüş edepli bir insanın görüşü olup farklı bir görüştür. İspat etmek istesen edersen, nefiy etmek istersen de nefyedersin. Bu görüş kölenin efendisine bakışı gibidir. Ne gözünü ondan alabiliyor ne gözünü dikip bakabiliyor. “*Mâ zâğa’l-basar*”<sup>616</sup> âyetinin manası da işte budur. Âyette geçen “*Zeyğ*” ifadesi, Allah’ın vechinin güzelliğinden gafil kalıp bakmaması, “*Tuğyân*” ise haddini aşan bir bakış. İşte bu âyet gayet itidalli bir şekilde rü’yeti ispat etmektedir.”<sup>617</sup>

### 3. 2. 2. İman-Amel İlişkisi

Keşmîrî’nin hadisleri şerh ederken uzunca açıklamalarda bulunduğu itikat konularından biri de iman-amel ilişkisidir. Bu konu İslam tarihinde mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Cehmiye îmânın yalnız Allah’ı tanımak,<sup>618</sup> Kerrâmîye ise yalnız dil ile ikrar etmek şeklinde tanımlamıştır.<sup>619</sup> Mürcie’ye göre dille *ikrar* îmânın bir

<sup>615</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 91-92.

<sup>616</sup> Necm, 53/17.

<sup>617</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, I, 92.

<sup>618</sup> Eşarî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, s. 213.

<sup>619</sup> Eşarî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, s. 223.

parçası olmayıp, kalple tasdik kurtuluş için yeterlidir. Bundan ötürü Mürcie'nin “*İmanla beraber günahlar zarar vermez*” sözü, onlara nispet edilen en meşhur görüş olmuştur. Bu grubun karşısında ise Kerrâmiye mezhebi bulunmaktadır. Onlara göre kurtuluş için dil ile ikrâr yeterlidir. Ebû Hanife<sup>620</sup> ve onun yolundan giden Mâtürîdîler îmânın dil ile ikrâr, kalp ile tasdik olduğunu söylemişler, Eş'arîler ise buna ameli de eklemişlerdir.

Keşmîrî, *Sahih-i Buhârî*'nin “İmân” bölümünü şerh ederken konuyu uzunca ele almış<sup>621</sup> ve imanın sözlük manasını açıkladıktan sonra şer'î manasına değinmiştir.<sup>622</sup> Ayrıca kitabında dil ile ikrâr meselesini de işleyen Keşmîrî,<sup>623</sup> daha sonra amellerin imandan bir parça olması meselesini ve ona bağlı olarak imanda artma olup olmayacağını uzun bir şekilde açıklamıştır.<sup>624</sup> Tüm bu araştırmalarda bid'at fırkalarına reddiyede bulunan Keşmîrî, imanın geçerli olması için dille ikrârın da gerekli olduğu görüşünü benimsemektedir. O bu görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Bize göre bu ikrâr ister imanın cüz'ü/bir parçası olarak, isterse imanın şartı olarak değerlendirilsin gereklidir. İkrârı tasdik gibi imanın rüknü sayanlar ise, tasdikten hiçbir şekilde düşmediğini, ikrârın ise özür durumunda düşebileceğini söylerken tasdik ve ikrârın arasını ayırmışlardır. İkrâr imanın şartı ya da şartı/yarısı olarak değerlendirilse de herkese göre kişinin imanını ikrâr etmesi istendiği zaman bunu yapmak zorundadır. Böyle yapmadığı takdirde inadî bir küfürle kâfir olur”.<sup>625</sup>

Buradan anlaşılmalıdır ki Keşmîrî'ye göre iman, ikrâr ve tasdikten oluşmaktadır. Ancak ikrârı, imanın mahiyetine dâhil etmemektedir.

İmanla ilgili tartışmalı bir diğer konu ise amelin imandan bir parça olup olmamasıdır. Keşmîrî bu konuyu ele alırken bu tartışma neticesinde ortaya dört mezhebin çıktığını belirtmekte ve kendi tercih ettiği görüşü şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu konuda 4 görüş bulunmaktadır. Hâricî ve Mu'tezile'ye göre ameller imanın bir parçasıdır. Amel etmeyen imandan çıkmıştır. Buradan sonra her iki mezhep farklı

<sup>620</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, s. 180.

<sup>621</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 120-145.

<sup>622</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 120-124.

<sup>623</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 124-128.

<sup>624</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 128-141.

<sup>625</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 125.

düşünmektedir. Hâricîler böyle kimselerin imandan çıkıp küfre girdiklerini savunurken, Mu'tezile onlara kâfir dememiş, onların iki konum (menzileteyn) arasında olduklarına hükmetmiştir. Üçüncü mezhep olan Mürctie amele ihtiyaç olmadığını ve kurtuluşun sadece tasdikle olacağı fikrini savunmuşlardır. Bu durumda Mürctie ve Hâricîler ile Mu'tezile zıt fikrin iki tarafını oluşturmaktadırlar. Bu konuda farklı görüş sahibi olan dördüncü mezhep olan Ehl-i sünnet ise bu iki görüş arasında bir görüşü benimsemişlerdir. Ameller mutlaka gereklidir. Ancak ameli terk edenler küfre değil fiska nispet edilir. Ehl-i sünnet de kendi içinde iki gruba ayrılmıştır. Muhaddislerin çoğu amellerin imandan olduğunu savunmalarına karşılık; Ebû Hanife'nin, fukaha ve mütekellimlerin çoğunun benimsediği görüş amellerin imana dâhil olmamasıdır. Şu kadar var ki her iki görüş sahipleri de tasdik etmeyen kişinin kâfir, amel yapmayan kişinin de fâsık olduğunda ittifak etmişler.”<sup>626</sup>

Keşmîrî, Ehl-i sünnet'in bu iki grubu arasında sadece ifade farklılığının bulunduğunu arada gerçek bir ayrım olmadığını savunmuştur. Şöyle ki selef ameli imandan sayarken, amel olmadığı takdirde imanın da olmayacağını söylememekte, Ebû Hanife de ameli îmânın bir parçası saymazken onu önemsiz görmemektedir. Keşmîrî, Ebû Hanife'nin bu görüşü ameli önemsemeyen Mürctie'ye yakınmış gibi görününce Hanefilerin Mürციîlikle itham edildiklerini, bunun ise zulüm olduğunu ifade etmektedir.<sup>627</sup>

Keşmîrî bazı âyet ve hadislerde imanın amellerle ilgili kullanılmasının inkâr edilemeyeceğini ifade etmiş, bu konuda nakledilen hadislerin tevâtür derecesinde olduğunu, ancak bunun bütünü (küllün) bir parçasına (cüze) kullanımını kabilinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>628</sup>

İmanın zıttı olan küfürle ilgili olarak da açıklamalarda bulunan Keşmîrî, küfrü sözlük bakımından “örtmek, nimeti inkâr etmek ve unutmak” şeklinde açıklamaktadır.<sup>629</sup> Terim anlamında ise, “kâfir, îmânı olmayan kişinin ismidir”<sup>630</sup> şeklinde tarif etmiştir.

<sup>626</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 128-129.

<sup>627</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 129.

<sup>628</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 131-132.

<sup>629</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 122.

<sup>630</sup> Keşmîrî, *İkfâru'l-Mülhidîn*, s. 71.

Keşmîrî, küfürle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Kâfirlere has olan bazı fiillerde olduğu gibi, birtakım ameller inkâr yerine geçebilir. İmanda nasıl ki inkârdan uzak durmak gerekiyorsa aynı şekilde bu tür işlerden de geri durmak gereklidir. Bundan ötürü ahirette, “*Biz yalnızca lafa dalmış şakalaşıyorduk*” diyenlere Allah “*Boş yere özür dilemeyin; iman ettiğinizi söyledikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz*”<sup>631</sup> diyecek ancak “Sözünüzde yalancısınız” demeyecektir. Âyet, o kişilerin, küfrün özel alametlerinden biri olan boş oyuna dalmalarıyla İslam boyunduruğunu üzerlerinden çıkardıklarını haber vermiştir. Bu da gösteriyor ki bu tür fiiller bir kişiye bulunursa o kişinin küfrüne hükmedilir.<sup>632</sup>

Küfrün çeşitlerine de değinen Keşmîrî; küfrün inkârî, cuhûdî, inadî ve nifâkî olmak üzere dört çeşidi olduğunu vurgulamaktadır. Netice itibariyle bir kişi bu çeşitlerden biriyle Allah’ın huzuruna çıkarsa o kişinin affedilmeyeceğini bildirmektedir.<sup>633</sup>

İnanç meselelerinde te’vil yapmaya da değinen Keşmîrî, yapılan te’villerin zarûriyât-ı diniyede geçerli olamayacağını vurgulamış, böyle bir durumun kişiyi küfre götüreceğini belirtmiştir.<sup>634</sup>

### 3. 2. 3. Kabir Azabı

İtikat konularında Ehl-i sünnete sıkı sıkıya bağlı olan Keşmîrî, bu konuda da Ehl-i Sünnetin delillerini zikrederken “Onlar sabah akşam ateşe sunulur dururlar. “*Kıyamet kopacağı günde: tıkn Firavun ailesini en şiddetli azaba (denilir)*”<sup>635</sup> âyetini delil getirmektedir. Keşmîrî’ye göre azabın bir kısmı kabirde başlar ve cehenneme girmekle farklı bir evreye geçer. “*Nimetin lezzetini ya da azabın acısını hissetmek hayata bağlıdır*” diyerek kabir azabı ve nimetlerini inkâr edenlerin görüş ve delillerini ele alan Keşmîrî, onlara şu şekilde cevap vermektedir:

1. Kabir azabı imkânsız değildir. Hatta bunun bu hayatta örneği dahi vardır.

<sup>631</sup> Tevbe, 9/65-66.

<sup>632</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 125.

<sup>633</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 144-145.

<sup>634</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 125.

<sup>635</sup> Gâfir, 40/46.



Şöyle ki uyuyan kişi çeşitli şeylerden zevk aldığı ya da acı çektiği halde yanındakiler bunu görmezler.<sup>636</sup>

2. Bir şey bazı âletlerle küçük ya da büyük görülebilir. Bazen bir şey yer çekimine yakınlığı ya da uzaklığına göre ağır ya da hafif olabilir. Bu âlemde bu mümkünse ölünün kabrini geniş ya da dar görmesi niçin uzak görülüyor? Newton'dan delil getiren Keşmîrî yer çekimine göre bir şeyin ağırlığının değişebildiğini, teleskopla bakıldığında küçük bir şeyin büyük görülebildiğini ifade etmiş, buna binaen bu âlemde ölçü birimlerinde değişiklikler görülebiliyorsa âlemin değiştiği kabirde de bunun mümkün olabileceğini belirtmiştir.

3. Bu şüpheye verilecek en kolay cevabın azap ve nimetin gayb âlemiyle ilgili olduğunu söyleyen Keşmîrî, gayb âleminde aklî deliller getirmenin yanlış olacağını savunmuştur.<sup>637</sup> Keşmîrî'nin bu üçüncü cevabı, Ehl-i Sünnetin temelinde yatan teslimiyetçi düşüncenin bir yansıması olarak da kabul edilebilir.

### 3. 2. 4. Kıyamet Alâmetleri

Hadislerde yeri geldikçe kıyamet alametlerine de değinen Keşmîrî, konuyla ilgili bazı hadislerin şerhinde çeşitli açıklamalar yapmakta ve görüşlerini ortaya koymaktadır. Hz. İsa'nın kıyamete yakın yeryüzüne ineceğinin hadislerle tevâtür derecesinde sabit olduğunu ifade ederek konuya dair *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh* adlı eserini kaleme almıştır. Yine kıyamet alâmetlerinden olan Deccâl'in özelliklerinden bahseden bir hadisin<sup>638</sup> şerhinde, Deccâl'in bazı olağanüstü işler göstereceğini ifade etmekte ve bu olayların hakiki olmayıp yanıltmacadan ibaret olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “*Bilesin ki Deccâl'in göstereceği şeyler tahayyülden ibarettir. Hakiki şeyler değildir. Sabit olmayan, sadece gözle görülen,*

<sup>636</sup> Keşmîrî, *Melfuzât*, s. 254.

<sup>637</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 476; *Melfuzât*, s. 254.

<sup>638</sup> Buhârî, *Enbiyâ*, 3.

*hakikati olmayan şeylerdir.*” Daha sonra Keşmîrî, benimsediği bu görüşün aksini Ahmed Faruk Serhendî'nin (ö. 1034/1624) savunduğunu, ona göre sihir benzeri şeylerin hakiki olduğunu beyan eden bir nakil yapmaktadır. Hayalin sûrete bürünmesinin inkâr edilemeyeceğini ifade eden Keşmîrî, İbn Haldun'dan (ö. 808/1406) da nakil yaparak hayaldeki bir şeyin dış âleme çıkarılabileceğini belirtmektedir.<sup>639</sup>

Diğer bir kıyamet alâmeti olan Ye'cûc-Me'cûc hakkında Keşmîrî şunları söylemektedir: “Mütevâtir hadislere göre İsâ, Deccâl'in çıkmasından sonra inecek, onu öldürecek ve kanını mızrağının ucunda insanlara gösterecektir. Bundan sonra Ye'cûc ve Me'cûc çıkacak ve Allah, İsâ'nın duasıyla onları helak edecektir.”<sup>640</sup>

Keşmîrî, Ye'cûc-Me'cûc kelimelerinin kökenlerine dair kesin bir şey söylenemeyeceğini belirterek bunların Yâfes b. Nuh zürriyetinden olduklarını ifade etmiştir.<sup>641</sup> Keşmîrî, bu iki topluluğun sıfatlarıyla ilgili olarak çeşitli kaynaklarda yer alan rivâyetlerin çoğunun *sahih* olmadığını, ancak kalabalık olmalarıyla ilgili olarak birçok hadisin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>642</sup> Ye'cûc ve Me'cûc'le ilgili konuyu tarihi bilgiler ve rivâyetler ışığında uzun bir şekilde<sup>643</sup> ele alan Keşmîrî, seddin Buhara ötelerinde bir yerde olduğunu ve bu topluluğun zaman zaman sedden çıkarak yeryüzünde fesat çıkardığını ve son çıkışlarının Hz. Peygamber'in haber verdiği kıyamet alâmetlerinden olduğunu vurgulamaktadır.<sup>644</sup>

### 3. 3. Rivâyetleri Te'vil Etme Durumu

Hadislerin anlaşılması için lafzî manalarının tespit edilmesi önemlidir. Arapça'nın zengin bir dil olduğu gözönünde bulundurulduğunda bu dille ifade edilmiş olan her hadisi anlamak kolay olmayacaktır. Bu konuda üstün gayret gösteren ve bu

<sup>639</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 346.

<sup>640</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 355.

<sup>641</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 354.

<sup>642</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 357.

<sup>643</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 352-361.

<sup>644</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 353.

yönünü de şerhlerine yansıtan Keşmîrî hadislerden muradı anlamak maksadıyla bazen hadisleri te'vil yoluna başmuşmuştur.

Keşmîrî hadislerin lafzına bağlı kalmaktan ziyade hadislerin maksat ve illetlerini tespit etmeye büyük gayret göstererek neticeye varmaya çalışmıştır. Bunu yaparken kimi zaman Hz. Peygamber'in üslubundan yola çıkarak maksadı aramaya çalışmış, kimi zaman küllî kaideleri kullanmış, bazen de hadisin bütün tariklerini bir araya getirme yoluna gitmiştir.<sup>645</sup> Bunu şu iki misalde açık bir şekilde görmek mümkündür:

1. Daha önce söz konusu edilen “*Namazda Fâtiha okumayanın namazı yoktur*”<sup>646</sup> hadisinde görüldüğü gibi Keşmîrî, hadise “Kâmil değildir” şeklinde lafzî bir takdir yapılmasını yanlış bulmuş, bu durumun hadisin sübutu gibi delaletini de zannîye düşüreceğinden dolayı namazda Fâtiha okumanın vâcib olduğu neticesine de varılamayacağını ifade etmiştir. Ona göre; burada cümle içi lafzî bir takdir değil, noksan bir şeyi yok hükmüne indiren manevi bir takdir vardır. Nitekim Arapların noksan bir şeye yok hükmü vermeleri bunu desteklemektedir.<sup>647</sup>

2. Osman b. Ebi'l-Âs (ö. 51/671), Hz. Peygamber'in kendisine şöyle dediğini rivâyet eder: “Rasulullah'ın (s.a) bana söylediği en son şey; *Okuduğu ezana ücret almayan bir müezzîn edin.*”<sup>648</sup> Keşmîrî bu hadisi açıklarken mütekaddim âlimlerin ezan okumaya karşılık ücret almayı çirkin gördüklerini, ancak müteahhir âlimlerin buna cevaz verdiklerini naklettikten sonra Kâdihan'dan (ö. 592/1196) nakil yaparak mütekaddim ve müteahhir ulema arasındaki bu farklı düşüncenin nedenini ortaya koymaya çalışmıştır. Kâdihan'ın ifadesine göre; eskiden vazifelilerin ücretleri beytü'l-

<sup>645</sup> Gürses, *Haneî-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, s. 170.

<sup>646</sup> Buhârî, *Ezan*, 95.

<sup>647</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 223.

<sup>648</sup> Ebû Dâvûd, *Salat*, 40.

mâl'den verilir, âlimler ve müezzinler geçimlerini bu yolla temin ederdi. Ancak şimdi böyle bir uygulama olmadığı için bu ücretin alınması câiz görülmüştür. Keşmîrî de Kâdîhân'ın fetvasına itimat edilmesi gerektiğini, zira Kâdîhân'ın âlimler yanında derecesinin yüksek olduğunu bildirmiş ve ardından başka deliller getirmiştir.<sup>649</sup>

Her iki misâlde de görüldüğü gibi Keşmîrî, lafza bağlı kalmamış, hadisin maksadına inmeye çalışmış ve buna göre kanaat belirtmiştir. Ancak bazen bu tutumunun tersine hadislerin lafzına bağlı kaldığı yerler de bulunmaktadır. Bunların bir kısmı akâid konularında olup, diğer bir kısmı ise fıkıh meselelerine dairdir.

Akaid konularını te'vil meselesinde Keşmîrî tek bir yol izlememektedir. Keşmîrî'nin hadisleri şerh ederken bazen hadisi olduğu gibi alarak te'vil etmediği, bazen ise ma'kul bir te'vile yöneldiği görülmektedir. Te'vil etmeksizin hadislerin zâhirine bağlı kalmasına *Sünen-i Tirmizî*'de geçen şu hadis örnek olarak verilebilir:

*“Allah Teâlâ her gecenin ilk üçte biri geçince dünya semasına nüzûl eder...”*.<sup>650</sup> Keşmîrî bu hadisi uzun bir şekilde açıklamış ve ayrıca *Sahihayn* rivâyeti olduğunu belirtmiştir. Hadisin içerik itibariyle gaybî ve imanî bir şekilde olduğunu ve bu meselenin içyüzünü kimsenin tamamen bilemeyeceğini dolayısıyla icmalen inanmak gerektiğini belirten Keşmîrî, bu gibi konularda *“Allah'a îmân ettim ve bu hadise de Allah'ın kastettiği şekilde inandım”* demek gerektiğini vurgulamıştır.<sup>651</sup>

Nüzûl-i ilâhî gibi müteşabih meseleler karşısında Ehl-i Sünnet düşüncesi, selef ve halef tavrı olmak üzere iki tavır sergilemektedir. Selef ulemanın müteşâbih âyet ve hadisler karşısındaki tutumu, te'vile gitmeksizin tafsilatını Allah'a bırakarak iman etmektir. Ancak daha sonraları çıkan ve insanların akıllarını karıştıran bi'dat gruplarına karşı cevap verme ihtiyacı doğunca halef ulema tarafından şerâatin ruhuna uygun

<sup>649</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 223-224.

<sup>650</sup> Tirmizî, *Salât*, 213.

<sup>651</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 415.

te'viller yapılmıştır. Keşmîrî, ilgili rivâyette görüldüğü üzere Ebû Hanife gibi tefvîz yolunu seçmiş ve müteşâbih hadisler hakikatte olduğu üzere iman ettiğini belirtmiştir. Selef yolunun daha selametli (eslem), halef yolunun ise delil bakımından daha güçlü (ahkem) olduğunu ifade eden Keşmîrî, müteşâbih hadislerin te'viline karşı çıkarak, Ehl-i Sünnet'in asıl yolunun tefvîz olduğunu, te'vile ise zaruret durumlarında başvurulabileceğini söylemiştir. Buna göre Allah'ın dünya semasına nüzûlü haktır, te'vilsiz bir şekilde olduğu gibi kabul edilmelidir.<sup>652</sup> Keşmîrî bu görüşün aynı zamanda dört imamın da görüşü olduğunu ifade ederek naslarda geçen "Allah'ın yed, kadem, vech" vb. haberî sıfatlarla ilgili nasların zâhirine îmân etmek gerektiğini bir kez defa vurgulamıştır.<sup>653</sup>

Keşmîrî'nin, te'vilsiz bir şekilde hadise inandığına dair diğer bir örnek ise; *Sahîh-i Buhârî*'de geçen "Allah haktan hayâ etmez"<sup>654</sup> hadisidir. Utanmak, insanların fiillerinden olup Allah'a isnadı müteşâbih meselelerdendir. Müteahhir ulema hadisin bu kısmını te'vil ederken Keşmîrî buna karşı çıkmış, hadisin zâhirine olduğu gibi inanmak gerektiğini şu sözleriyle vurgulamıştır: "İnsanlar bunu te'vil ettiler. Ben Allah'ın kendisine isnat ettiği bir şeyi ona isnat etmekten geri durmam. Ancak keyfiyetini Allah'a bırakırım. Beyzâvî'nin dediği gibi, "Rahmet kalbin yumuşamasından ibarettir. Dolayısıyla bunun Allah'a isnadı mecazîdir" de demem. Şaşılacak şey ki rahmetin Allah'a isnadı mecazî ise ya kime isnadı hakikidir?"<sup>655</sup>

Keşmîrî'nin te'vilden kaçındığı rivâyetlerden biri de şu hadistir: "Çörek otunda ölüm hariç her hastalığa şifa vardır".<sup>656</sup> Câlînûs'un (ö. 200 [?]) çörek otunun kırk ayrı faydasından bahsettiğini söyleyen Keşmîrî, bu hadisle te'vil edilmeksizin

<sup>652</sup> Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, I, 416.

<sup>653</sup> Keşmîrî *el-Arfu's-Şezî*, I, 418; *Meârifü's-Sünen*, IV, 141-142.

<sup>654</sup> Buhârî, *İlim*, 50.

<sup>655</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 318.

<sup>656</sup> Buhârî, *Tıp*, 7.

zâhirine göre amel edilmesi gerektiğini vurgulamak üzere şunları söylemiştir: “Çörek otu Rabbimizden bir devadır. Ona tevekkül edip işini Allah’a ısmarlayan (bu devayı kullanan kişi) fayda görür.”<sup>657</sup>

Keşmîrî’nin zikrettiğimiz bu örneklerde *tefvîz* yolunu tutarak hadisleri *te’vil* etmediği görülmektedir. Keşmîrî hadisleri incelerken selef yolunu tuttuğunu ifade etmekle birlikte bazen Mâtürîdîler gibi haberî sıfatları *te’vil* ettiği görülmektedir. Mesela *istivâ* konusunda, *istivâyı* zâhiren anlamanın yanlış olacağından dolayı *te’vil* yolunu tercih ederek sûfilerin kabul ettiği gibi *tecellî* manasını kabul etmiştir.<sup>658</sup>

Allah’ın mahşerde görülmesiyle ilgili *Sahîh-i Buhârî*’de geçen rivâyette Hz. Peygamber “*Rableri onlara en yakın sûrette geldi*” demektedir.<sup>659</sup> Keşmîrî insanların mahşerde Allah’ı görmelerinin, onun zâtını görmeleri şeklinde değil, tecellilerini görmek şeklinde olacağını ifade etmektedir. Her şeyin görünmesinin kendisine uygun bir şekilde olduğunu belirten Keşmîrî, bunu bir örnekle şöyle açıklamıştır: “Birisî Zeyd’i elbiseler içerisinde görüp daha sonra Zeyd’i gördüm derse doğru söylemiş olur. Aynı şekilde burada da Allah’ın tecellilerini görmek onun zâtını görmek gibidir.” Görüldüğü gibi Keşmîrî, bu örnekte de ilgili rivâyeti tevil etmektedir.<sup>660</sup>

Buhârî rivâyetinde geçen “*Allah onlara gelecek*”<sup>661</sup> ifadesini açıklarken Keşmîrî; “gelmek, nüzûl, *istivâ*” gibi fiillerin lazımlî fiiller olup bu sıfatların mahal ile irtibatının kastedildiğini söyleyerek bütün bu sıfatların Allah’ın tecellileri olduğunu ifade etmektedir.<sup>662</sup>

<sup>657</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, VI, 46.

Keşmîrî’nin, hadisin zâhirine bağlı kaldığı diğer örnekler için bk. *el-Arfu’ş-Şezî*, II, 81; II, 377-378; III, 293-297.

<sup>658</sup> Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, s. 211.

<sup>659</sup> Buhârî, Tefsir, 8.

<sup>660</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, V, 240-241.

<sup>661</sup> Buhârî, Ezan, 129.

<sup>662</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 381.

Keşmîrî'nin akâid konularında olduğu gibi fıkıh konularında da hadislerin zâhirini delil kabul ederek te'vile giden diğer mezheplere cevaplar verdiği de görülmektedir. “Zü'l-yedeyn” hadisi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in ikinci rek'atta selam vermesi üzerine sahâbeden birisinin “*Namaz kısaltıldı mı yoksa unuttunuz mu ya Rasûlallah?*” diye sorması üzerine Rasul-i Ekrem'in namazı tamamladığı<sup>663</sup> ifade edilen hadisin şerhinde Keşmîrî, mezheplerin bu hadise bakışlarını ortaya koymaktadır. Bun göre Ebû Hanîfe namazda her türlü konuşmanın namazı bozacağını ifade ederken bu konuşma ister kasten olsun ister unutarak ya da cehaleten olsun ayırım yapmamaktadır. Şâfiî unutarak konuşmayı bu hükümden istisna yapmış, Mâlik ise namazın maslahatı için yapılan az bir konuşmanın namazı bozmayacağını ifade etmiştir.

Tüm bu ifadeler karşısında Keşmîrî, Hanefî mezhebinin fetvasını destekleyen Zeyd b. Erkam'ın (ö. 68/688) naklettiği şu rivâyeti delil almaktadır. “Biz Rasûlullah'ın arkasında namaz kılarken konuşurduk. Bizden biri yanındaki arkadaşıyla konuşurdu. Ta ki “*ve kalkın Allah için divan durun*”<sup>664</sup> âyeti nazil olunca susmakla emrolunduk. Konuşmaktan nehyolunduk.”<sup>665</sup> Keşmîrî, bu hadisin zâhirinin Hanefîlere delil olacağını ifade ederek şunları söylemektedir: “Zeyd b. Erkam rivâyeti, Mâlik'e itiraz olarak zikredilmiştir. Zira bu hadis ifade ettiği zâhirî manasıyla her türlü konuşmayı içine almaktadır. Çünkü sahâbenin namazda konuşması namazla ilgili olup rek'atları sormak içindi.”<sup>666</sup> Buna göre Keşmîrî, namazla ilgili konuşmaların namazı bozması durumunda diğer konuşmaların da aynı şekilde namazı bozacağına vurgu yapmaktadır.

<sup>663</sup> Buhârî, Salât, 88; Tirmizî, Salât, 177.

<sup>664</sup> Bakara, 2/238. Âyetin metni, “وقوموا لله قانتين” şeklindedir.

<sup>665</sup> Buhârî, Tefsir, 43.

<sup>666</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 375-376; *Meârifü's-Sünen*, III, 505-506.

Keşmîrî'nin fıkıh konularında te'vilden kaçındığına diğer bir örnek ise namaz kılanın önünden geçme meselesinde kendini göstermektedir. Namaz kılan birinin önünden geçmek büyük günahlardan sayılmıştır.<sup>667</sup> Hadislerde namaz kılanın önünden geçenin engellenmesi, geçmek için ısrarcı olma durumunda daha şiddetli bir şekilde mani olma gerekliliği zikredilmektedir.<sup>668</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber başkalarının önünden geçmemesi ve düşüncesinin dağılıp gitmemesi için namaz kılanın önüne sütre koymasını emretmiştir. Keşmîrî bunun gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: “Kişinin Allah ile olan münacâatı namazda olduğu sürece kendisi ve kible arasında devam etmektedir. Zira Rabbi kendisiyle kible arasındadır. Bundan dolayı şerîat namaz kılanın önünden geçen kişiye ‘şeytan’ demiştir. Çünkü o, kul ile Rabbi arasından geçmiştir... Bundan dolayı ben namazı bozduğunu ifade eden bu hadisleri te'vil etmiyorum ve zâhirine hamlederek diyorum ki Hadislerde geçtiği gibi kadın, köpek ve eşek namazı bozar, yani (kişinin Rabbi ile arasındaki) bu bağı keser.”

Keşmîrî bu meseleyi, konuşan iki kişi arasına bir kişinin gelip oturması örneğine benzeterek şerîatın bizlere görmediğimiz bir takım gaybiyattan haberler verdiğini ve namazın bu şekilde bozulmasının da gaybî haberlerden olduğunu bildirmektedir. Görüldüğü gibi rivâyeti te'vil etmekten kaçınan Keşmîrî, buradaki bozulmanın fukahânın ıstılahına göre bir bozulma olmayıp, kendi durumuna göre bir bozulma olduğunu belirtmektedir. Keşmîrî'ye göre fukahânın hükümleri şehâdet âlemi ile ilgili iken, hadiste belirtilen namazın bozulması gayb âlemiyle ilgilidir. Allah ile beraberlik, istiva ve yakınlık gibi ifadelerin tamamının bu kabilden olduğunu vurgulayan Keşmîrî, bütün bunları te'vilsiz bir şekilde kabul ettiğine, bununla birlikte teşbih ve tecsîmden de kaçındığına dikkat çekmektedir.<sup>669</sup>

<sup>667</sup> Buhârî, Salât, 101.

<sup>668</sup> Buhârî, Salât, 100.

<sup>669</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 106.



Bu meseleye itiraz olarak zikredilen Âişe hadisi<sup>670</sup> hakkında Keşmîrî, Hz. Âişe'nin aynen fıkıhçıların bakışı gibi duyular âlemine baktığını, buna göre zikredilen şeylerin namazı bozmadığını ifade etmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in bildirdiği bu hüküm gayb âleminin hükmüdür. Dolayısıyla bu iki hüküm arasında herhangi bir teâruzun oluşmadığını ifade etmektedir.<sup>671</sup> Keşmîrî'ye göre Ras'ûl-i Ekrem (s.a) bazen meselelerin görünen bu âlemle ilgili hükümlerini dile getirirken bazen gayb âlemindeki hükmünü belirtmektedir. Her iki âlemin hükümlerinin de bir olması şart değildir.<sup>672</sup>

Keşmîrî, Buhârî'nin “*Namazı hiçbir şey bölmez*” başlığı altında Hz. Âişe'nin kible istikametinde uzanması ve Rasulullah'ın ona doğru namaz kılmasıyla<sup>673</sup> ilgili rivâyeti nakledince, Buhârî'yi şu sözlerle eleştirmektedir: “Musannifin adetlerinden biri de bir tarafı tercih etti mi diğer tarafı heder etmesidir. Sanki o tarafla ilgili hiçbir rivâyet gelmemiş. Biz deriz ki nasıl gelmesin! *Sahîh-i Müslim ve Sünen-i Ebû Dâvûd*' da eşeğin, kadının ve köpeğin namazı bozacağı rivâyet edilmektedir.”<sup>674</sup>

Keşmîrî, sayılan bu şeylerin namazı bozmasının sebebi olarak “*Siyah köpek şeytandır*”<sup>675</sup> ve “*Kadınlar şeytanın ipleridir*”<sup>676</sup> gibi hadisleri delil getirmekte ve bunların şeytanla ilişkilendirilmesine vurgu yapmaktadır.<sup>677</sup> Bu konuda te'vilsiz bir şekilde hadisi kabul eden Keşmîrî, Şâfîlilere göre sütrenin vâcip, Hanefîlere göre ise *müstehap* olduğunu naklettikten sonra, Hanefîlerin sütne meselesini müstehaplıktan daha ilerde değerlendirmeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>678</sup>

<sup>670</sup> Buhârî, Salât, 99. Rivâyetin çevirisi şu şekildedir: “*Bizi köpek ve eşekle bir mi tuttunuz? Ben döşek üzerine uzanmış iken Hz. Peygamber'in gelip döşeği ortalayıp namaza durduğunu hatırlıyorum*”.

<sup>671</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 106-107.

<sup>672</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 107.

<sup>673</sup> Buhârî, Salât, 105.

<sup>674</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 118.

<sup>675</sup> Müslim, Salât, 50.

<sup>676</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIX, 169. Söz konusu hadis, Abdullah b. Mes'ud'un sözü olarak rivâyet edilmektedir.

<sup>677</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-Şezî*, I, 335.

<sup>678</sup> Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 108.

Keşmîri, aynı yaklaşımı hacamatla ilgili rivâyette de göstermektedir. “*Hacamat yapanın da yaptıranda orucu bozulmuştur*” hadisini de te’vilsiz bir şekilde ele alan Keşmîrî, orucun hakikatının bozulduğunu, bu bozulmanın ise fıkıhçıların bildirdiği bozulma olmadığını belirtmektedir. Hacamat yaptıranın orucu fakihlere göre bozulmasa da gayb nazarında bozulduğunu ifade eden Keşmîrî, temizliğin orucun şartlarından olmadığını ancak matlup bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre vücuttan kan çıktığı zaman orucu noksanlaşmış, dolayısıyla şerîatin nazarında orucunu bozmuş olur.<sup>679</sup>

Keşmîrî, *Sünen-i Tirmizî*’deki hacamatla ilgili bu rivâyeti şerh ederken şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “*Bana göre bu hadisin manası; orucuna noksanlık getirdi demektir. Bu da gıybette olduğu gibi âhiret hükümlerinde ortaya çıkacak bir şeydir. Nice kere şeriat köpeğin kadının ve eşeğin namazı bozması gibi gözlerimizin göremediği âhiret hükümlerine değinmektedir. Bu tür şeylerin orucu bozmasında asıl neden temizliktir. Hâlbuki hacamatta necaset vardır.*”<sup>680</sup>

Buraya kadar aktarılan bilgiler ışığında Keşmîrî’nin kitaplarında usul-i hadise dair birçok konuya değindiği ve ele aldığı konularda bazen hadisçiler gibi bazen de Hanefî usulcüler gibi görüş belirttiğini söylemek mümkündür.

Keşmîrî’nin, *Sahih-i Buhârî* ile *Sünen-i Tirmizî* derslerinde hadisleri ele alırken ortaya koyduğu izahların talebeler tarafından derlenmesiyle oluşan *Feyzu’l-Bârî*, *el-Arfu’ş-Şezî* ve *Meârifü’s-Sünen* adlı eserleri incelendiğinde Keşmîrî’nin derin ilmi birikimine şahit olunmaktadır. Keşmîrî’nin hadisçi, kelamcı ve fıkıhçı kimliğinin adı geçen şerhlerde açık bir şekilde görüldüğü müşahede edilmektedir. Özellikle mezkûr konulara dair hadisleri şerh ederken uzun soluklu açıklamalar yapabilmektedir.

<sup>679</sup> Keşmîrî, *Feyzu’l-Bârî*, II, 107.

<sup>680</sup> Keşmîrî, *el-Arfu’ş-Şezî*, II, 192-193.

Kur'ân ve Sünnetin günlük hayata aktarılması mücadelesini veren, kuru taklitten kaçınıp tahkike önem veren Keşmîrî'yi hayırla yâd ediyor, Allah'tan ona rahmet diliyoruz. Çalışmanın İkinci Bölüm'ü tamamlanmıştır.

## SONUÇ

Bu çalışmada İslam âleminin önde gelen âlimlerinden 1292-1352/1875-1933 yılları arasında yaşamış olan Enver Şâh el-Keşmîrî'nin hayatı ve hadis ilmindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ömrünü ilme adanmış olan Keşmîrî, iyi bir eğitim almıştır. Memleketinde başlayan ilim yolculuğunu Hezâre'de devam ettiren Keşmîrî, ilmî kariyerini Dâru'l-Ulûm'da zirveye taşımıştır. Yaptığı yolculuklarda gittiği yerlerin âlimleriyle görüşüp onlardan istifade eden Keşmîrî üzerinde iki hocasının büyük etkisi olmuştur. Bu hocaları, Dâru'l-Ulûm Diyobend Medresesinin başmüdürrisi ve daha sonra Keşmîrî'yi kendi yerine halife olarak bırakan Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ed-Diyûbendî ile Reşîd Ahmed Gengûhî'dir. Binlerce talebe yetiştiren Keşmîrî, kendisinden sonra İslam âleminde tanınmış simalar olan Muhammed İdrîs Kandehlevî, Muhammed Şefî', Habiburrahman el-A'zamî ve Muhammed Yusuf el-Bennûrî gibi ilim adamlarının ilim ve fikir dünyalarında büyük izler bırakmıştır. Keskin zekâsı ve kitap mütalaasına düşkünlüğü kendisine geniş bir ilmî birikim sağlamış ve bu özellikleri ona eserlerinde çok yönlü analizler yapmasının önünü açmıştır. Zahit bir kişiliğe sahip olan Keşmîrî, görev yaptığı yerlerde çok düşük bir ücret mukabilinde mütevazı bir hayat sürmüştür.

Birçok alanda uzman kabul edilen Keşmîrî, telifte pek yönelmemiş; daha çok öğrenci yetiştirmeye ağırlık vermiştir. Ancak ihtiyaca binaen bazı konularda küçük risaleler kaleme almıştır. Bu çalışmalar, ağırlıklı olarak akâid ve fıkıh konuları ile Kâdiyânîlere yaptığı reddiyelerden oluşmaktadır. Talebelerinden Bedr Âlem el-Mirtehî'nin, Keşmîrî'nin *Sahîh-i Buhârî* derslerini; Muhammed Çerâğ ile Yusûf el-Bennûrî'nin ise *Sünen-i Tirmizî* derslerini imla etmesiyle bir nebze de olsa sonraki kuşaklar Keşmîrî'nin ilminden istifade imkânı elde etmişlerdir. Sözü edilen çalışmalar arasında hacim bakımından en geniş olanı *Sahîh-i Buhârî* üzerine verdiği derslerin

derlenmesiyle oluşan *Feyzu'l-Bârî* şerhidir. Bu kitap gerek *Sahîh-i Buhârî*'nin anlaşılmasına katkı sağlaması, gerek birçok ilmî incelikleri içermesi bakımından önemli eserler arasındadır. Diğer çalışması *Sünen-i Tirmizî* şerhinde ise, Hanefî mezhebinin görüşlerini ve dayandığı delilleri incelerken diğer üç mezhebin delillerini de tahlil etmiş; ayrıca şerhlerinde kelime, lafız ve muhteva açıklamalarına önem vermiştir. Ancak her iki şerh çalışmasında bir takım baskı hatalarının bulunması, yeniden tashih edilmelerini gerektirmektedir.

Keşmîrî, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte taassuptan uzak, itidalli bir yol izlemiş ve mezheplerin görüşlerini insafli bir şekilde ele almıştır. Bu yönüyle onun bazı fıkıh ve usul meselelerinde kendine özgü tercihlerde bulunduğu tespit edilmiştir. Keşmîrî'nin derslerinde ve çalışmalarında fikhî hadise tatbik metodunu uyguladığı açık bir şekilde görülmektedir. Keşmîrî'nin bazı konularda delilin kuvvetli oluşundan dolayı mezhebinden farklı tercihler yaptığı da tespit edilmiştir. Ebû Hanife'den iki farklı görüş gelen ihtilafli konularda hadise uygun olanı tercih eden Keşmîrî'nin bu davranışıyla sıradan bir mukallit olmadığı görülmektedir.

Kuru taklide karşı olan Keşmîrî'nin ardında bıraktığı eserlerinden münekkit, meselelerin aslını araştıran (müdekkik) ve mutedil bir ilim adamı olduğu anlaşılmaktadır. Keşmîrî'nin geçmiş âlimlere saygıyı elden bırakmadan ilmî tenkitten geri durmaması, bu konuda mezhep ve meşrep ayrımı yapmadan doğru bildiğini ilmî bir üslupla ortaya koyması ayrı bir önem arz etmektedir. Müdekkiklik vasfı, değişik ilimlere olan vukûfiyeti ve araştırmacı yapısı, kendisinin problemleri tahkik etmesine imkân sağlamıştır. İlgili araştırmacıların da belirttiği gibi şerhlerinde tekrarlar az yer tutmaktadır. Birçok eser ve âlim hakkında kendi dönemi itibarıyla her yerde bulunamayacak nadir bilgiler vermesi, çalışmalarının kıymetini artırmaktadır. Keşmîrî'nin veciz bir usluba sahip oluşu bazı konuların anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

Sözü edilen üslup özellikleri bu çalışmanın hazırlanması sırasında bizatihi müşahade edilmiştir.

Keşmîrî, çalışmalarında akla gelmesi muhtemel soruları da ele alarak cevaplandırmış, kimi zaman hadise yöneltilebilecek itirazları zikredip onlara dair açıklamalar getirerek meseleleri tartıştığı müşahade edilmiştir.

Hadis usûlüne dair müstakil bir çalışması bulunmamasına rağmen Keşmîrî'nin eserlerinde birçok usûl-i hadis konularına temas ettiği görülmektedir. Bu anlamda bazı orijinal fikirler ortaya koyduğu söylenebilir. Örnek vermek gerekirse; mütevâtir haber taksimi, teâruz durumunda nassa dayalı neshi öne alması, lafızlardan çok aynı konuyla ilgili hadisler arasındaki ortak paydaya (kadr-i müşterek) önem vermesi gibi noktalara temas edilebilir. Bu tür meseleleri incelerken, kimi zaman *Sahihayn* hadislerinin kesinlik ifade etmesi gibi konularda, Hanefilerden farklı bir takım düşünceler ortaya koyması, kimi zaman da *mürsel* hadisi delil kabul ederek muhaddisler gibi düşünmediğini ifade etmesi dikkate değerdir. Keza hadislerin doğru anlaşılması konusunda yeri geldiğinde seneden ve hadislerin lafzından çok *teâmüle* önem vermesi, bir hadisin tüm tariklerini toplamanın bu maksada yardımcı olacağını vurgulaması altı çizilmesi gereken hususlardandır. Keşmîrî, benzer şekilde her delilin yerinde değerlendirilmesini savunmuş, bundan dolayı kıyasla hadisin çeliştiği durumlarda hadisin alınması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Keşmîrî'nin İslamî ilimler içerisinde en fazla hadis ve fıkıh alanında ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Bununla birlikte akâid alanında da otorite olduğunu, kaleme almış olduğu risalelerinden görmek mümkündür. Akâid konularında Ehl-i Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı olan Keşmîrî, hadislerde geçen bazı haberî sıfatlarda tefvîz yolunu seçerek selefin yolunu tercih etmiştir.

Keşmîrî hakkında hazırlanabilecek bazı araştırma konularına temas etmek gerekirse; ilgili başlıklarda da geçtiği üzere Keşmîrî'nin birikiminden istifade etmiş ilim adamlarının hadis anlayışları üzerine yapılacak mukayeseli çalışmalar, dolaylı olarak yine Keşmîrî'nin hadis anlayışına katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada yapıldığı şekliyle Keşmîrî'nin, İbn Hacer'in görüşlerine yönelttiği değerlendirmelerin ilgili diğer muhaddisleri konu alan müstakil çalışmalar altında incelenmesi teklif edilebilir. Bunun dışında Keşmîrî'nin kelimî, tasavvufî vb. yönlerini ele alan müstakil araştırmalar yapılması imkân dâhilinde olduğu gibi aynı şekilde bu çalışmalar Keşmîrî'nin hadisçi yönünün daha yakından anlaşılmasına dolaylı olarak katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂRÎ**, Mustafa Fazlurrahman, *Tercihâtü'l-Keşmîrî ve İhtiyârâtühü'l-Fıkhiyye min Hulâli Şerhihî li Câmii't-Tirmizî fi Kitâbi's-Salât*, Camiatü'l-Medîne el-Âlemiyye, Basılmamış Doktora Tezi, Medine, 2014.
- ABDÜRREZZÂK**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, XII, thk: Habiburrahman el-Â'zamî, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, 1403.
- AHMED İBN HANBEL**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, L, thk: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- AKPINAR**, Muhammed Raşit, *Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Gaziantep, 2017.
- ALÂÎ**, Ebû Saîd Salâhuddîn Halil b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Câmiu't-Tahsil fi Ahkâmi'l-Merâsîl*, thk: Hamdi Abdülmecid Selefi, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 2005.
- ALİ EL-KÂRÎ**, Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605), *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk: Muhammed Nizâr Temim, Heysem Nizâr Temim, Dârü'l-Erkam, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, thk: Mervân Muhammed Şa'ar, Darü'n-Nefâis, Beyrut, 2016.
- AYNÎ**, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Şerhu Süneni Ebî Davud*, VII, thk: Halid b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1999.
- AZERÎ**, Nâsır b. Seyf Nâsır, *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fi Kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hafız İbn Hacer fi Kitâbihî Feyzi'l-Bârî*, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, Ürdün, 2008.



- BABANZÂDE AHMED NAİM**, (ö. 1934), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- BÂBERTÎ**, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâvîyye*, thk: Ahmed Şehhâde, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, İstanbul, 2017.
- BENNÛRÎ**, Muhammed Yusuf b. Muhammed Zekeriyya (ö. 1977), *Nefhatü'l-Anber fî Hayâti İmâmi'l-Asr eş-Şeyh Enver*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 1969.
- BERENÎ**, Abdurrahman, *Ulemâu Diyobend ve Hademâtühüm fî İlmi'l-Hadîs*, Akademiyyetü Şeyhi'l-Hind, Hindistan, 2011.
- BEYHAKÎ**, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Süneni'l-Kübrâ*, XI, thk: Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- BEZZÂR**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (ö. 292/905), *el-Müsned*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, XV, thk: Mahfûzurrahman Zeynullah, Medine, 2003.
- BİLGE**, Mustafa, "Ârif Hikmet Bey", *DİA*, III, 1. bs., İstanbul, 1991.
- BİRİŞİK**, Abdulhamit, "Kandehlevî Muhammed İdrîs" *DİA*, XXIV, 1. bs., İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Mahmûd Hasan Diyûbendî", *DİA*, XXVII, 1. bs., Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Muhammed Şefî' Diyûbendî", *DİA*, XXX, 1. bs., İstanbul, 2005.
- BUHÂRÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2017.
- BULGUR**, Durmuş, *XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslamî Fikir Akımları*, Tablet Kitabevi, Konya, 2007.
- CESSÂS**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 370/981), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, thk: İsmetullah İnâyetullah, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2010.
- CÛRCÂNÎ**, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif (ö. 816/1413), *Kitabü't-Tâ'rîfât*, thk: Abdurrahman Mar'aşlî, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 2018.

- DÂREKUTNÎ**, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385/995), *es-Sünen*, VI, thk: Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- DAUDI**, Khalid Zafarullah, "Keşmîrî", *DÎA*, XXV, 1. bs., Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- DEBÛSÎ**, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-Edille fî Usûlü'l-Fıkh*, thk: Halil Muhyiddin Mîs, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- EBÛ DAVÛD**, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünen*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Merâsîl*, thk: Abdullah Zehrânî, Dârü's-Sumey'î, Riyad, 2001.
- EBÛ GUDDE**, Abdulfettah b. Muhammed (ö. 1997), *el-İsnâd mine'd-Dîn*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Teracimü Sitte min Fukahâi'l-Alemi'l-İslamî*, Mektebü'l-Matbuât el-İslamiyye, Halep, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Mecmû' fîhi Selâsü Resâil li'l-Keşmîrî* mukaddimesi, thk: Muhammed Rahmetullah Hafız en-Nedvî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2010.
- ECMEL KÂSİMÎ**, Muhammed, "Abkariyyetü'ş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav'i Kitâbâtihî", *The Iskaler*, (2016). 122-142.
- EKBER ŞÂH**, Muhammed, *Ekâbirü Ulemâu Diyûbend*, İdâre İslamiyyât, Lahor, 1999.
- ENSÂRÎ**, Muhammed Abdullah Faruk, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Ârâuhu'l-Îtikadiyye*, Camiatu Ümmi'l-Kurâ, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 2000.
- ENZAR ŞÂH**, Seyyid Enzar Şâh Mes'ud'î Keşmîrî, *Nakş-ı Devâm*, Beytü'l-Hikme, Diyûbend, t.y.

- EŞ'ARÎ**, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, II, thk: Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- GÂZÎ**, Muhammed Ahmed, *Mecmû' fîhi Selâsü Resâil li'l-Keşmîrî* mukaddimesi, thk: Muhammed Rahmetullah Hafız en-Nedvî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2010.
- GÜRSES**, Serdar Murat, *Hanefti-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu'ş-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya, 2018.
- HASKEFÎ**, Alâuddîn Muhammed b. Ali (ö. 1088/1677), *İfâzatü'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr*, thk: Muhammed Berekât, Matbaatü'l-Gavsânî, Dîmeşk, 2008.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *el-Kifâye fî Ma'rifeti Usûli İlmi'r-Rivâye*, II, thk: Ebû İshak Dimyâtî, Mektebetü İbn Abbas, Mısır, 2002.
- HATTÂBÎ**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî (ö. 388/998), *Meâlimü's-Sünen*, IV, thk: Muhammed Râğıb et-Tabbâh, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Halep, 1933.
- HÂZİMÎ**, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ (ö. 584/1188), *el-İ'tibâr fî Beyâni'n-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, Matbaatu Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1359.
- HÜSEYNÎ**, Abdulhay b. Fahreddin (ö. 1923), *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, VIII, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999.
- İBN ABDİLBER**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd li Mâ fî'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, XXVI, thk: Mustafa Alevî, Muhammed Bekrî, Müessesetü'l-Kurtuba, 1967.

**İBN ASÂKİR**, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan ed-Dımeşkî (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti*

*Dımeşk ve Zikru Fazlihâ*, LXXX, thk: Ali Şiri, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998.

**İBN BATTÂL**, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi'l-*

*Buhârî*, XI, thk: Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.

**İBN EBÛ ŞEYBE**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî (ö. 235/849), *el-*

*Musannef*, XXVI, thk: Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut, 2006.

**İBN HACER**, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerh-*

*i Sahîhi'l-Buhârî*, XIII, thk: Abdulaziz b. Bâz, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, t.y.

\_\_\_\_\_, *en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh*, II, thk: Bedi' b. Hâdî Umeyr, Dâru'r-

Râye, Riyad, 1994.

\_\_\_\_\_, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk: Nureddin Itr, Matbaatu's-

Sabâh, Dımeşk, 2000.

**İBN HİBBÂN**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), *el-Müsnedü's-*

*Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ' (Sahihu İbn Hibbân, es-Sünen, et-Tekâsîm*

*e'l-Envâ')*, XVIII, thk: Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

**İBN HUZEYME**, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Nisâbü'rî (ö. 311/924), *Kitâbü't-*

*Tevhîd*, thk: Abdulaziz b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994.

**İBN KAYYİM el-CEVZİYYE**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-

Dımeşkî (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, II, thk:

Taha Abdurrahman Sa'd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1973.

**İBN KESİR**, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî (ö. 774/1373), *İhtisarü*

*Ulûmi'l-Hadis*, thk: Fâdıl İvaz, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2015.

**İBN MÂCE**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen*,

Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2017.

**İBN MELEK**, Abdullatîf b. Feriştah (ö. 821/1418), *Şerhu'l-Menâr*, Matbaatu'n-Nefîseti'l-Osmâniyye, İstanbul, 1308.

**İBN TEYMİYYE**, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmâu'l-Fetâvâ*, XXXVII, Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslamiyye ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 2004.

\_\_\_\_\_, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

**İBNÜ'L-CEVZÎ**, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hılâf*, thk: Mes'ad Sa'denî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

**İBNÜ'L-HANBELÎ**, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563), *Kafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, thk: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Halep, 1430.

**İBNÜ'L-HÜMÂM**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sîvâsî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1351.

**İBNÜ'S-SÂÂTÎ**, Ebu'l-Abbâs Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Bedîu'n-Nizâm*, thk: Sa'd Sülemî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1985.

**İBNÜ'S-SALÂH**, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *el-Mukaddime*, thk: Âişe bint. Şâti', Dârü'l-Meârif, Kahire, t.y.

**KÂKEHÎL**, Seyyid Şâhid Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav'i İntâcâtihi'l-Edebiyye ve'l-İlmiyye*, el-Câmîatu'l-İslamiyye, Behâvelpûr, Basılmamış Doktora Tezi, 2009.

**KÂSİMÎ**, Muhammed Şekîb, "el-İmâmü'l-Keşmîrî ve Vesâilü Tadrîsi'l-Hadîs İndehû", *Vahdetü'l-Ümme*, (2015), s. 89-109.

- KEŞMİRÎ**, Muhammed Enver Şâh (ö. 1352/1933), *el-Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, V, thk. Mahmud Şâkir, Dâru İhyait-Türâs, Beyrut, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Faslü'l-Hitâb fî Mes'eleti Ümmi'l-Kitâb”, *Mecmûatü Resâili'l-Keşmîrî*, IV, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2005.
- \_\_\_\_\_, “İkfâru'l-Mülhidîn fî Zarûriyyâti'd-Dîn”, *Mecmûatü Resâili'l-Keşmîrî*, IV, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Maârifü's-Sünen Şerhu Cami-i't-Tirmizî*, VI, İç-Îm Saîd Kempeni Karaçi, t.y.
- \_\_\_\_\_, “Neylü'l-Ferkadeyn fî Mes'eleti Raf'i'l-Yedeyn”, *Mecmûatü Resâili'l-Keşmîrî*, IV, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 2015.
- \_\_\_\_\_, *et-Tasrîh bi Mâ Tevâtera fî Nüzûli'l-Mesîh*, thk: Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1992.
- KEVSERÎ**, Muhammed Zahid b. Hasan (ö. 1952), *Makâlât*, el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Kahire, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ Mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfete mine'l-Ekâzîb*, y.y, 1990.
- KONDO**, Abdurrahman, *el-Enver*, Nedvetü'l-Musannifîn, Ordupazar, 1929.
- LEKNEVÎ**, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed (ö. 1886), *el-Ecvibetü'l-Fâdile li'l-Es'ileti'l-Aşereti'l-Kâmile*, thk: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Halep, 1994.
- \_\_\_\_\_, *er-Raf' ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Halep, 2004.

\_\_\_\_\_, *Zaferü'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, thk: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Halep, 1416.

**MÂLİK B. ENES**, (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, talik: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.

**MEYDÂNÎ**, Abdülğanî b. Tâlib el-Ğuneymî (ö. 1298/1881), *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, VI, thk: Saîd Bekdaş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2014.

**MUSTAFA SABRÎ EFENDÎ** (ö. 1954), *Mevkifü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn*, II, Dâru't-Terbiye, Dimeşk, 2007.

**MÜSLİM**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Neysâbü'rî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2018.

**NEDVÎ**, Muhammed Rahmetullah Hafız, *Mecmû' fihî Selâsü Resâil li'l-Keşmîrî* mukaddimesi, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2010.

**NESÂÎ**, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015.

**NEVEVÎ**, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik*, thk: Nureddin Itr, Matbaatu's-Sabâh, Dimeşk, 2009.

**OSMÂNÎ**, Şebbir Ahmed, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahihi'l-İmam Müslim*, VI, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2006.

**ÖZÇELİK**, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2018.

\_\_\_\_\_, "Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, (2005), 185-216.

**ÖZŞENEL**, Mehmet, "A'zamî Habîburrahman", *DİA*, Ek-I, 1. bs., İstanbul, 2016.

\_\_\_\_\_, "Sehârenpûrî Halîl Ahmed", *DİA*, XXXVI, 1. bs., İstanbul, 2009.

- RİZVÎ**, Seyyid Mahbub, *Târîhu Dâri'l-Ulûm Diyûbend*, el-Mîzân, Lahor, 2005.
- SAÎD**, Mahmud b. Muhammed Memduh, *İmtâu Üli'n-Nazar bi Ba'zı A'yâni'l-Karni'r-Râbia Aşer*, y.y, 1434.
- SEHÂVÎ**, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *Fethü'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*, III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- SERAHSÎ**, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090[?]) *el-Usûl*, thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426.
- SİNDÎ**, Muhammed Ekrem, *İm'ânü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk: Gulam Mustafa Kasımî, Akademiye Şah Veliyyullah, Haydarâbâd, t.y.
- SİRÂCEDDÎN**, Abdullah (ö. 2002), *Şerhu'l-Menzûmeti'l-Beykûniyye*, Mektebetü Dâri'l-Felâh, Halep, 2009.
- SÜYÛTÎ**, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebûbekir (ö. 911/1505), *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, VI, thk: Muhammed Avvâme, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2016.
- ŞAH VELİYYULLÂH DİHLEVÎ**, Ebû Abdilazîz Ahmed b. Abdirrahîm (ö. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, II, thk: Said Ahmed Palenpûrî, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 2012.
- ŞÂHİD SEHÂRENPÛRÎ**, Seyyid Muhammed, *Ulemâyü Mezâhiri Ulûm ve Hademâtühüm el-İlmiyye ve't-Tasnîfiyye*, el-Mektebetü'l-Yahyaviyye, Sehârenpûr, t.y.
- ŞÂŞÎ**, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 344/955), *Usûli'ş-Şâşî*, Dârü'l-Büşrâ, Karaçi, 2019.
- ŞEFÎ' OSMÂNÎ**, Muhammed Şefî' ed-Diyûbendî, *el-İzdiyâdü's-Sunnî ale'l-Yâni'i'l-Ceniyy*, thk: Muhammed Saîd el-Hüseynî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1983.



- ŞEYBÂNÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, II, thk: Mehdî Hasen Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403.
- TAHÂVÎ**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XVI, thk: Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- TAHHÂN**, Mahmud, *Teysiru Mustalahi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2011.
- TAYYİB**, Ubeydurrahmân, el-Allâme Enver Şâh el-Keşmîrî Edvâ' alâ Hayâtihi ve Ârâihî fi İlmi't-Tefsîr, *Mecelletü'd-Dâî*, (2014).
- TEHÂNEVÎ**, Zafer Ahmed b. Latîf (ö. 1974), *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs*, thk: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Halep, 2000.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2017.
- TÜRKMÂNÎ**, Abdulmecîd, *Dirâsât fî Usûli'l-Hanefîyye*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2015.
- YÂKÛT EL-HAMEVÎ**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut.
- ZAFÎRUDDÎN**, Muhammed Sâhib, *Meşâhîr-i Ulemâ-yı Dâri'l-Ulûm Diyûbend*, Defter İclâs, Dârü'l-Ulûm Diyûbend, 1980.
- ZEHEBÎ**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî (ö. 748/1348), *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- \_\_\_\_\_, "Zikru Men Yu'temedü Kavluhû fi'l-Cerh-i ve't-Ta'dîl", *Erbeu Resâil*, thk: Abdulfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 2007, s. 171-227.

**ZEYLAÎ**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1360), *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, V, thk: Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1997.

**ZİRİKLÎ**, Ebü'l-Gays Hayruddîn b. Mahmûd (ö. 1976), *el-A'lâm Kâmusu Teraciüm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müste'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, V, Dârü'l-İlm, Beyrut, 1986.