

HADİS ŞERHLERİNDE KULLANILAN YORUMLAMA BİÇİMLERİ “...Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği

Fikret KARAPINAR*

ÖZET

Hiz. Peygamberin hadislerini yorumlama çabaları, ilk asırda başlamıştır. Hicrî dördüncü asırdan itibaren ise âlimler, dağınık ve düzensiz şerh gayretlerini yeterli görmeyip müstakil şerh yazma ihtiyacını hissetmişlerdir. Oldukça fazla emeğin sarf edildiği bu şerhlerde, farklı yorumlama yöntemlerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Bu düşünceyle çalışmada, bir hadis örneğinden hareketle şerhlerde, şârihlerin davranış şekilleri, yaşadıkları sosyal çevre, aldıkları eğitim, yönelimleri ve yorumlarda öne çıkan vasıflar göz önüne alınarak işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî olmak üzere dört yorum biçimi tespit edilmiştir. Örnek olarak seçilen “...Oruç bana aittir...” hadisi, yirmi yedi şerhten incelenerek önce ortak sonra farklı yorumlar belirlenip şerhlerin birbirlerinden etkileşimleri ve boyutları ortaya çıkarılmıştır. Klasik anlamda ilk şerh çalışmalarının sûfiler tarafından yapılmış olması sebebiyle yorum biçimlerine işârîden başlanmış ve sıralamada kronoloji gözetilmiştir. Bu araştırmada, on dokuz zâhirî, beşi işârî, ikisi lügavî ve biri ise bâtinî grupta incelenmiştir.

Zâhirî ile işârî yorum farklı oldukları halde, metot olarak ortak yönlerinin çok olması, şerhlerde iki grubun müşterek noktalarının da fazla olması sonucunu doğurmuştur. Bu iki grubun ortak yorumlarının çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır. Lügavî şerhlerde, kelime bilgisi ve gramer ağırlıklı açıklamaların daha çok olduğu görülmüştür. Diğer şerhlerle bâtinî şerhler arasında bir yer hariç ortak nokta bulunamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis yorum biçimleri, işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum, şerh, “...Oruç bana aittir...” hadis şerhi.

THE COMMENTARY GENRES USED IN HADITH COMMENTARIES

- The Example of the Hadith “...Fasten is for me...” -

The effort to understand and interpret the hadiths of the Prophet (pbuh) has started in the first century. In the beginning of the Hegira 4th century, Muslim scholars have felt the need to compile separate commentaries in the field of hadith. We can see clearly that different methods of commentaries are used by the scholars and they exerted their selves to write these commentaries.

In this article we have determined four types of commentary which mean allegorical, literal, linguistic and esoteric methods/approaches. The hadith “...Fasting is for me...” which was chosen as an example, was examined from 27

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fkarapinar@selcuk.edu.tr

commentaries and the common and different views were determined. Because the first commentaries were written by Sufi's we have started with the allegorical one and have regarded this order. In this research, it has been examined that 19 of commentaries are literal, 5 of them are allegorical, 2 of them are linguistic and one is an esoteric commentary.

Also literal and allegorical commentaries are different types of interpretation, methodologically they have common points and this resulted in much more common points between them compared to the others. We clearly see that these two groups' interpretations are very similar. In the linguistic commentaries we see that the explanations are grammar and word meanings. We could find only one common explanation between the esoteric and the other commentaries. So the first two groups constitute the majority and the common issues are intensifying between these two groups.

Key words: Hadith commentary genres, allegorical, literal, linguistic and esoteric commentaries, Commentary of the hadith: "...Fasting is for me...".

GİRİŞ

İslam kültür ve birikimini bir bütün olarak harmanlayıp aktarmada önemli rol üstlenen şerhler, hadis edebiyatı ve tarihi için ayrıcalıklı bir yere sahiptirler. Bu şerhleri hazırlayan müellifler, hadisler ve içerdikleri konular hakkında, Hz. Peygamber ve ashabından itibaren kendi dönemlerine kadar gelen anlama biçim ve deneyimini öznlü bir şekilde yansıtma görevini de icra etmişlerdir.

Hadisleri yanlış anlamamanın önüne geçmek için âlimlerin ilk asırdan itibaren başlattıkları anlama çabaları, tasnif döneminin ardından hicrî dördüncü asırda müstakil şerh olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Yoğun gayretlerin görüldüğü bu çalışmalarda, farklı yöntemlerin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu düşünceyle araştırmada, bir hadis örneğinden hareketle, şerhlerde kullanılan yorum biçimlerini tespit ederek önce ortak sonra farklı noktaları belirleyip şârihlerin birbirlerinden etkileşimlerini ve boyutlarını saptamak amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada izlenen yöntem sayesinde, birçok eserde farklı yorumlama biçimlerine göre sunulan bilgileri ihtiva eden kaynakların belirlenmesiyle hangi şerhlere öncelikle müracaat etme konusunda tali bir hedeften de bahsedilebilir.

Şerhlerdeki yorumlama biçimlerini belirlemeye çalışırken eserler kronolojik sırayla ele alınmış ve gruplandırma buna göre yapılmıştır. Çalışmanın sınırları gereği şerhlerdeki yorumlar, olabildiğince özetlenerek yansıtılmış, ayrıntılar hazfedilmiştir. Araştırmada ele alınan örnek hadis, ilk geçtiği yer esas alınarak başta klasikler üzere son dönem şerhler dâhil toplam yirmi yedi eserden tetkik edilerek şârihlerin hadisleri yorumlama biçimleri tespit edilmeye çalışılmış ve buna göre bir gruplandırma yapılmıştır. Ancak hadisleri şerh eden âlimlerin günümüzdeki ilimler tasnifine göre gruplandırılması uygun bir yaklaşım kabul edilmemiştir. Çünkü klasik herhangi bir âlimin bir ilim dalında temayüz etmesi, onun diğer ilim dalları ile ilgisiz olduğunu göstermez. Bundan dolayı onların İslamî ilimlerin her alanında önemli birikime sahip oldukları da unutulmamalıdır. Nitekim üzerinde durulan hadis şerhi konu olarak oruçla sınırlı olduğu halde, fıkıhtan kelama pek çok bilim dalını ilgilendiren yorumlar yapılmıştır. Dolayısıyla

yorumlama biçimlerine göre şârihlerin, hadise nasıl anlam kazandırdıkları ve metne nereden baktıklarının saptanması, onların anlama boyutlarını açığa kavuşturacaktır.

I. HADİSLERİ ANLAMADA KULLANILAN YORUM BİÇİMLERİ

Anlama ve yorumlama ile ilgili dilbilimciler, anlambilimciler ve yorum bilimciler arasında ortak bir tanıma ulaşılamamış olması sebebiyle¹ çalışmada bu iki kavram hakkındaki felsefî tartışmalara girmeksizin anlama ve yorumlama yalın haliyle kullanılacaktır.

Anlam (anlamlama), bir nesneyi, bir varlığı bir kavramı, bir olayı, zihnimize canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluştur². Diğer bir ifadeyle, anlama bir ifadenin işâret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması³ ya da düşünmenin algı alanına giren olayları herhangi bir yansımaya başvurmadan doğrudan doğruya kavranmasıdır⁴.

Yorum ise, ancak anlamanın tek başına yetmediği noktalarda söz konusu olmaktadır⁵. Dolayısıyla bir hadisi okuyan herkesin zihninde, metnin işâret ettiği, doğrudan kavranabilecek bilgiler oluşur. Ancak hadislerdeki lafızların işâret ettiği farklı anlamların kavranabilmesi için metinlerin yorumlanması gerekir. Buna göre hadislerin yalın anlamlarını herkes kavrayabilirken, metinlerdeki detaylı yönlerin ortaya çıkarılabilmesi bir takım düşünce yöntemleriyle mümkün olmaktadır.

Dinî olsun veya olmasın metinlere anlam yüklenirken lafız ve mânâ veya dil ve mantık ilişkisi, yorumcuları meşgul ettiği için önem arz etmektedir. Dolayısıyla metne anlam verirken bu hareket noktası, yorumla ilgili yönelimi belirlemektedir. Bir metni yorumlarken bigâne kalınamayan bu ilişkiyi, bütün yorum yapanlarda/şârihlerde görmek mümkündür. Ancak bâtinî yorum yapanları, bunların dışında değerlendirmek isabetli gözükmemektedir. Buradaki temel sorun, anlamı genişleyen lafza ne kadar, mânâyâ ne kadar itibar edileceği meselesinde düğümlenmektedir⁶. Bu problemin farkında olan Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), nasslara anlam verirken Arap dili kurallarının esas alınması gerektiğinin altını çizmekte, bâtin ehli ile mükâşefe ilmüne göre yorum yaptığını iddia eden sûfileri eleştirmekte ve Arapçaya özgü delillerden yoksun olan mânâların tümünü bâtil

¹ İlgili tartışmalar için bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-33. Ayrıca bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 23-142; Rickman, *Anlama*, s. 38-72; Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 33-136.

² Guiraud, *Anlambilim*, s. 23. Ayrıca bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-25.

³ Rickman, *Anlama*, s. 51.

⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 65-66.

⁵ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 139.

⁶ Lafız-anlam veya dil-mantık münasebeti tartışmaları için bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53-145; Taş, *Sicistanî ve Felsefesi*, s. 53-76. Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 71-326; Suruş, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması*, s. 15-150.

olarak görmektedir⁷. Nitekim Zerkeşî (794/1392) de Arap dil kurallarına ve lafzın zâhirine dayanmayan yorumun doğru olmayacağı kanaatindedir⁸.

Nassların doğru anlaşılması ve yorumlanması için biri ötekine muhtaç olduğundan dolayı, birini anlamak amacıyla geliştirilen usulün benzeri, ötekine de uygulanmıştır. Binaenaleyh Fahrüddîn er-Râzî ile Zerkeşî'nin Kur'an'ı anlamak diğer bir ifadeyle nassları yorumlamak için koştukları şartları hadis şerhleri için de uyarlayarak kullanmak mümkün hatta gereklidir denilebilir. Nitekim geçmiş âlimlerin söylediklerinden istifade ettiği anlaşılın Taşköprüzâde (968/1561)'nin, *şerhi* "Hadis-i şeriflerdeki Rasûlullah (s.a)'in muradını, kavâid-i Arabiyye ve usûl-i şer'iyye hasebince bi kadri't-tâka" şeklinde tanımlaması dikkat çekmektedir⁹.

Bu çalışmada şerhler, şârihlerin tavırları, yaşadıkları sosyal çevre, aldıkları eğitim, yönelimleri ve yorumlarda öne çıkan vasıfları göz önüne alınarak dört grupta incelenecektir. Buna göre işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum, tasnifte esas alınan yorum biçimleri olarak sıralanmıştır. Şerhler sıralanırken işârîden (manevî) başlanması, klasik mânâda ilk şerh çalışmalarının sûfiler tarafından yapılmış olmasından kaynaklanmış olup sıralamada kronoloji gözetilmiştir.

İlk grupta, hadisleri şerh ederken çoğunlukla insan eğitimini merkeze alan ve zaman zaman da sezgisel metodu kullanan işârî yorumla temayüz etmiş sûfiler ele alınacaktır. İkinci grupta, hadislere, umumiyetle fıkıh-kelam merkezli yaklaşarak metnin zâhirî cihetini yeğleyen muhaddisler incelenecektir. Üçüncü grupta, rivâyetleri, daha çok sentaks ve dil bilgisi yönüyle yorumlayan dilci şârihler tetkik edilecektir. Dördüncü grupta ise, nassları, ekseriyetle bâtinî yönden ele alan bir kısım sûfiler tetkik edilecektir.

A. İŞÂRÎ YORUM

Şevr sözcüğünün if'al bâbinin mastarı olan *işâret* kelimesi, alâmet, nişân, remiz ve bilgi mânâlarına gelmekte olup bir şeyi, el, parmak, göz, kaş, kafa ile göstermek ve imâ etmektir. Ayrıca işâret vermek, etmek, koymak anlamlarına da gelmektedir¹⁰. Yapılan işâret, bir nevi sessiz hitap olduğu için konuşmanın müte-radifidir. Ayrıca işâret, hissî ve zihnî olmak üzere iki türlüdür¹¹. Kefevî, hissî işâret ile duyularla algılanabilen somut işâretleri, zihnî işâretle de duyularla algılanamayan ve salt düşünceye dayanan soyut işâretleri kastetmektedir.

⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XXVII, 96. Ayrıca bkz. Öztürk, *Aşırı Yorum*, s. 140-141.

⁸ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 156.

⁹ Bkz. Taşköprüzâde, *Mevdûâtü'l-Ulûm*, II, 341; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 142.

¹⁰ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 499-500; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 77; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, II, 1803-1804; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 469-470; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2358; Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 239-240; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 205; Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *SÜİFD*. yıl. 2004/2, sy. 13, s. 16-18.

¹¹ Bkz. Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121.

Mananın hükmü ile lafzın (kelimenin) hükmünü birbirinden ayıran Câhız, mânâyâ delalet konusunda lafızdan sonra işâretin geldiğini¹², ikisinin ortak olduklarını, işâretin lafzı anlamada tercüman ve yardımcı olduğunu, konuşma yerine çok kullanıldığını, yazıdan müstağni de kılmadığını belirttikten sonra, işâretin katmanları ile delâletlerindeki farklılık sebebiyle işârette kapalılığın olduğunu ve insanların birtakım hususi konularda işâret yoluyla anlaştıklarını ifade etmektedir¹³. Dolayısıyla somut ve soyut olan işâret, özelliği gereği aynı zamanda çok anlamlı da olabilmektedir. Bu özellikler lafza taşındığında, işârette bulunan çok anlamlılık ve kapalılık, görünen zâhirî anlamın ötesinde bir de işâret ettiği anlamın varlığına delalet etmektedir. Böylece lafız ile işâret ortaklaşa kullanılmaktadır.

İşâret, muhatapla sessiz konuşmak, anlaşmaktır. *Nassın işâreti* ise, sözdizimindeki lafızla kastedilen mânâ ile amel etmeyip nassın amaçladığı anlam ile amel etmektir¹⁴. Dolayısıyla nassın işâret ettiği anlam, kelimenin zâhirî mânâsına ilave ya da lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği anlamdır.

Hadis usulünde *işâri yorum* ise, “hadisleri, işâretlerle görünen-zâhirî mânâsı dışında yorumlamaktır. Bu yorumları zâhirî mânâ ile birleştirmek ve şeriatla bağdaştırmak mümkün olup bu şerh tarzını ilim ehli özellikle de sūfî meşrep âlimler tercih etmişlerdir”¹⁵. İşâri sözcüğü ile “sembolik ve remzî olarak imâ ya da işâret yoluyla söylenmek istenen bir diğer ifadeyle imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir¹⁶.

Nassı görünen-zâhirî anlamın ötesinde, imâ yoluyla işâri olarak yorumlayan şârihler, genel itibariyle insanın duygu dünyasına hitap etmektedirler. Onlar, lafız ve dili gerekli gördükleri kadar kullanıp anlama, murad-ı nebîye yoğunlaşarak nassın manevî hikmet ve gayesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bu yönüyle onların yorum ve üsluplarında insan eğitimini merkeze alan yaklaşımları gözden kaçmamaktadır.

Kur’an’ı tefsir ederken kullanılmış olan işâri yorum yöntemi, özellikle zâhidane yaşam tarzını benimseyen sūfî âlimler tarafından hadisleri anlamada da bir metot olarak benimsenmiştir. Müfessirler, diğer tefsir biçimlerinde olduğu gibi işâri tefsirde de birtakım hususlara dikkat edilmesini gerekli görmüşlerdir. İslam’ın ilk yıllarından itibaren Kur’an tefsirinde kullanılan bu yöntem, eş zamanlı olarak Peygamber (s.a)’in hadislerinde de kullanılmıştır.

¹² Bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 76.

¹³ Bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 78.

¹⁴ Bkz. Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 43; Kefevî, *Külliyât*, s. 120-121; Akk, *Usûlü’-t-Tefsîr*, s. 205.

¹⁵ Hadise uyarlanarak yapılan bu tanım için bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 261; Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II, 78; Akk, *Usûlü’-t-Tefsîr*, s. 205; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 13; *İşâri Tefsîr*, s. 19.

¹⁶ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşâri Tefsir”, s. 2.

Müfessirlerin Kur'an'ın işârî tefsirinde bulunmasını istedikleri özellikler, her ikisinin de nass olmasından dolayı hadis için de talep edilirse yanlış olmaz. *Bu vasıflar hadisin işârî yorumuna şöyle adapte edilebilir*: Yapılan işârî yorum, hadisin zâhirî mânâsıyla asla ters düşmez hatta yapılan yorumu kontrol için kıstas olarak başvurulur; nasstan kastedilen anlamın zâhirî mânâ değil, sadece işârî mânâ olduğunda ısrar edilmeği gibi, gerçek anlamın bu olduğu da söylenmez; nassı aşırı zorlayan saçma yorumlardan uzak durulur; yapılan yorum İslam'ın genel esaslarına ve akla ters düşmez; nassa ön görülen anlam, şer'î bir şahid ile desteklenir¹⁷.

Bunlara ilave olarak, hadislerin dilinin Arapça olduğu, ancak işârî (bâtinî) mânâyı anlamak için tek başına Arapça bilmenin yeterli gelmeyeceği, bilakis Allah'ın kişiye vereceği feyiz ve basirete de ihtiyaç bulunduğu da dile getirilmektedir. Bununla birlikte işârî (bâtinî) yorumun, lafzın delaletinin dışında olmadığı, yapılan yorumun sıhhatli olabilmesi için Arap dilinin kurallarına uygun olması gerektiği vurgulanmaktadır¹⁸.

İncelendiğinde görüleceği üzere, işârî yorumların çoğunda, bu özelliklerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim benzer bir sonuca Kur'an tefsiri için Muhammed ez-Zehebî (1977) de varmıştır¹⁹.

Klasik kaynaklarda bâtinî yorumun kapsamında değerlendirilen işârî yorumu, bâtinî yorumdan ayıran İbn Akîl (513/1119), İslam'ın emirlerini ilga etmek için keyiflerine göre yorumlayan bir grupta bâtinî yorum yapanları, şer'î delilleri kullanarak hareket eden sûfîlerle de işârî yorum yapanları kastettiği anlaşılmaktadır²⁰. Bâtinî yorum yapanlarla işârî yorum yapanları ayıran âlimlerden biri de Taftazânî (791/1389)'dir. O, bazı muhakkiklerin, nasslarda, sûfîlere keşfolunan ince mânâların (işâretlerin) bulunduğunu ve bunlarla zâhirden kastedilen mânâyı uzlaştırmamanın mümkün olduğunu ifade ettiklerini nakletmektedir²¹.

İbnü's-Salâh (643/1245)'in da Bâtinîlerden ayırdığı sûfîlerle, işârî yorum yapanları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira o, ayetlerin işârî yorumlarının makbul tefsir şartlarına uygun olması halinde kabul edilebileceğini, değilse makbul tefsir olmayıp bâtinîliğe sapılmış olacağını ifade etmektedir²². İbnü's-Salâh'ın görüşünü

¹⁷ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 264, 279-280; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 81; Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 208; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25; *İşârî Tefsîr*, s. 21. Ateş'in kaynak göstermeden yaptığı bu alıntı metnin orijinalinde geçen "işârî" lafızlarını "bâtinî" olarak çevirdiğinin hatırlatılmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

¹⁸ Kur'an için ifade edilen bu metin, tarafımızdan hadis için uyarlanmıştır. Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 265; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25.

¹⁹ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 266; Krş. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 25.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 112.

²¹ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105-106; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273-274.

²² Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, s. 393.

eserinde nakleden Zerkeşî (794/1392)'nin de bâtinî yorumun içindeki işârî yorumu birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Aynı durum Suyûtî (911/1506) için de geçerlidir. Buraya kadar görüşleri nakledilen âlimlerin bâtinî yorum kavramına yüklenen olumsuz anlam sebebiyle, Bâtinîlerden ayırtırmaya çalıştıkları grubu, tam net ifade etmedikleri anlaşılmaktadır²³. Nitekim bu bilgileri eserinde nakleden Muhammed ez-Zehebî de onların, böyle sûfilere karşı hüsn-ü zan beslediklerini düşünmektedir²⁴. Binaenaleyh araştırmada “işârî yorum” kavramının klasik âlimlerden yapılan alıntılarda bulunmaması, ibarenin Muhammed ez-Zehebî'den sonra son zamanlarda yaygın olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir²⁵.

Muhammed ez-Zehebî'den sonra kavramlaşan işârî yorumu Câbirî, hâlâ bâtinî yorum içinde sunmaktadır. Doğrusu onun ortaya attığı “irfân teorisi”, mutasavvıflarca gündeme getirilen, keşif ve ilham yoluyla elde edilen irfânî bilginin (gnosis) metodolojik temelleri, işlevselliği ve temel özelliklerinin tahlili mahiyetindedir²⁶. O, söz konusu çalışmada, şatahat sahibi mutasavvıflar, felsefî tasavvuf ve Şii-İsmâilî Bâtinî tasavvufu incelemekle birlikte²⁷ iki grup sûfiyenin farkındadır, ancak bu farkı “uzlaştırma faaliyeti” olarak yorumlamaktadır²⁸. Dolayısıyla irfânî yaklaşımı, işârî değil bâtinî yoruma tekabül etmektedir.

Sûfiler, nassın zâhirî yönden yorumlanmasına, bir de işâretle anlamayı ilave etmişlerdir. İşârî yorum, eski kaynaklarda bâtinî yorum ile ayırtırılmadan iç içe kullanıldığı için günümüzde de pek çok araştırmacı tarafından bâtinî yorum ile bilerek veya bilmeyerek karıştırılmakta hatta aynı şey olarak görülmektedir. Oysa aralarındaki en önemli fark, biri lafzın işâret ettiği derûnî mânâları delil ve karinelerle ortaya koymayı hedeflerken, öteki nassın ne lafzını ne anlamını ne de işâretini dikkate almaktadır. Bâtinî yorum yapanlar, kurala bağlı kalmaksızın nasslara tamamen sübjektif ve sezgisel bir yorum getirmeyi, yöntem olarak benimsemektedirler.

İşârî yorumdan sonra, günümüze kadar yapılan şerhlerin büyük bir çoğunluğunun yorum tarzı olan zâhirî yoruma değinmek uygun olacaktır.

²³ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219. Bu bilgileri nakleden Öztürk'ün İbnü's-Salâh için “uzlaşmacı”, Zerkeşî için “çekingen ve paradoksal”, Suyûtî için “iki arada bir derecede, ansiklopedist bir kimliğe sahip” söylemlerine katılmak mümkün değildir. Bilakis onların gösterdikleri bu tavrın, zamanlarında işârî yorum tabiri kullanılmadığı için yanlış anlaşılmaya müsait bâtinî kavramından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca çalışmada yapılan alıntılardan da görüleceği üzere, bu ikircikli durum klasik pek çok âlimde de görülmektedir. O, benzer durumun Zerkânî, Sâbûnî ve Akk gibi günümüz müellifleri için de söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde işârî yorum kavramı da daha tam oturmuş gözükmemektedir. Çelişki gibi görünen bazı ifadelerin sebebini buna bağlamak daha isabetli olmalıdır. Krş. Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtin Düalizmi” *İslâmiyât Der.* II (1999), sy: 3, s. 117-119.

²⁴ Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 274.

²⁵ Bkz. *Age.* II, 265.

²⁶ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330, 331.

²⁷ Bkz. *Age.* s. 351.

²⁸ Bkz. *Age.* s. 380-393. Câbirî'den etkilendiği anlaşılan Öztürk de, Şii-İsmâilî irfanı ile sûfilerin tamamını bir görerek genellemektedir. Bkz. Öztürk, *Aşırı Yorum*, s. 135.

B. ZÂHIRÎ YORUM

Zahr ve *zuhûr* sözcüğünün ism-i fâili olan *zâhir* kelimesi, ileride değinilecek *bâtın* sözcüğünün zıt anlamlısı olarak kullanılmakta olup göz ve basiretle bariz görünen, meydanda ve açıkta olan, âşikar ve net gibi mânâlara gelmektedir²⁹. Râğıb el-İsfahânî (425/1033  ), beş duyu organı ile algılanan ve hissedilen şeyler için *zâhir*, idrak edilmeyenler için ise, *bâtın* kelimesinin kullanıldığını haber vermektedir³⁰. Dolayısıyla kelimeden ilk akla gelen sarîh mânâ, lafzın zâhirî anlamıdır. Bu anlam, net olarak algılanır ve hissedilir.

Hadis şerhlerinde yoğunlukla baş vurulan zâhirî yorum ile usulcülerin en çok kullandığı klasik anlama yöntemi olan lafzî delâlet, benzer anlamlar ifade etmektedir. Hadis şârihleri arasında özellikle kalam ve fıkıh yönü öne çıkan âlimler, metot olarak nassları zâhirî yönden yorumlamışlardır. Hadis şerhleri incelendiğinde pek çok şârihin fakîhlik yönünün öne çıktığı dikkati çekmektedir. Birikimleri bu yönde ağır basan şârihler, şerhlerinde, kelime bilgisi ile dil ve gramer kurallarına bağlı kalarak fikhî hükümler ile ihtilaflara odaklanmışlar ve şerhlerinde bunlara daha fazla yer vererek hadisleri zâhirî yönden ele almışlardır. Yani zâhirin delaletiyle anlam tespit etmeye, bir metinden anlaşılan kelâmî-fikhî kaideler belirlemeye çalışılmışlardır. Bu yönüyle onların nassa yaklaşım tarzının kısmen lafızcı olduğu, anlam yerine dili, kelimeyi öncelediği söylenebilir.

“İslam bâtınıyye ile zâhiriyye arasında helak oldu” diyen İbn Akîl (513/1119), zâhir ehlinin yorum yaparken her şeyin zâhirini esas aldıklarını, öyle ki insanın en az bildiği Allah’ın isim ve sıfatlarını dahi akıllarına göre yorumladıklarını belirtip onları tenkit etmekte ve doğrunun ikisinin arasında olduğunu ifade ederek iki tarafın da aşırıya kaçtıklarını dile getirmektedir. O, ne tür yorum yapılırsa yapılsın dayanaklı olması gerektiğinin altını çizmektedir³¹. Hanbelî olan ve lafızcı çizgiye yakın olması beklenen İbn Akîl, bu görüşleri ile ne lafzın ihmal edilebileceğini ne de anlamın feda edileceğini net biçimde vurgulamakta ve dengeli yaklaşımın deliller neyi gerekli kılıyorsa onu tercih etmek olduğunu söylemektedir.

Şerhlerden elde edilen veriler, işârî yorumun özellikleri ve âlimlerin bazı görüşlerinden hareketle *zâhirî yorumun özellikleri kısaca şöyle sıralanabilir*: Yorum, hadisin zâhiriyle ters düşmez; hadisin anlamının sadece kendi yaklaşımı olduğu iddiasında bulunulmaz; hadisi aşırı zorlayan anlamsız yorumlardan uzak durulur; yapılan veya tercih edilen yorum İslam’a ve akla aykırı olmaz; hadise getirilen yorum, ayet, hadis, rivâyet farklılığı, mevkuf hadis, şiir, âlimlerin görüşleri vs. gibi

²⁹ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, s. 589-590; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, III, 2255-2260; İbn Fâris, *Mu’cemü’l-Mekâyis*, s. 642-643; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130, 541; Kefevî, *Külliyât*, s. 594; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, III, 460-461.

³⁰ Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130.

³¹ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 112.

delillerle desteklenir; yapılan yorum Arap diline her yönüyle uygun olup lafza dayanır.

Dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin dili Arapçadır. Hadisin zâhirî mücerret Arapça mefhumdur. Bâtınî (işâreti) ise, terkip ve lafızların arka planından kastedilen mânâsıdır. Hadisin Arapça mânâlar üzerine bina edilmiş anlamı zâhirîdir. Hadisin zâhirine dayanmayan beyan meseleleri ve belâğât tartışmaları ise, insanın ondan anladığıdır³². Sonuç olarak nasslardan ağırlıklı olarak fikhî hükümler çıkartmayı dikkate alan zâhirî yorum, lafzı ve dili öncelemekle birlikte mânâyı da önemsemektedir. Şimdi hadisleri lügavî yönden şerh eden dilci şârihlerin yorumlama biçimi ele alınacaktır.

C. LÜGAVÎ YORUM

Kelimenin muhtevasıyla ilgili, dilbilimsel, lengüistik ve filolojik açıklamalar³³ anlamında kullanılabilir bir biçim olarak lügavî yorum, nassları, özellikle kelime anlamları, dil, gramer ve belâğât kurallarına bağlı kalarak anlama ve nassın hükmüne yoğunlaşmadan yorumlama olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre garîbü'l-hadîs çalışmaları da lügavî yorum içerisinde ele alınabilir. Ancak garîbü'l-hadîs eserlerinin hadislerde geçen nadir kelimeleri açıklamaları yönüyle, bir nevi lügavî yorum sayılabilmesi mümkün iken bu kitaplar başlı başına birer hadis şerhi değil; şerhlerinde yararlanılan sözlük çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla lügavî şerhler, genellikle dilci şârihlerin yazdığı eserler olarak değerlendirilebilir.

Dilci şârihler, eserlerinde, çoğunlukla dil ile ilgili bilgiler ve açıklamalar yapmayı yeterli görmüşlerdir. Nasstan bir hüküm çıkartmaya çalışmamışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi âlimler, hadislerin dili Arapça olduğu için şârihlerin Arapçanın inceliklerine vâkif olmaları gerektiğine dikkat çekerek yapılan yorumların Arapçanın kaidelerine, belâğâtına ve kelime bilgisine dayandırılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Onların bundaki ısrarlarının temel gerekçelerinin, bâtınî yorumun yaptığı gibi, nassların anlamlarının lafız, dil ve mânâyâ bağlı kalmaksızın çarpıtılması kaygısıdır³⁴. İlmi müktesebatları ağırlıklı olarak bu yönde olan dilci şârihler de, hadisleri bu yönden izah ederek bir nevi hadislerdeki dil inceliklerine dikkat çekmişlerdir. Aslında onların metnin dil yönüne yoğunlaşma tavrı, metnin anlamını diğer şârihlere bıraktıkları şeklinde de yorumlanabilir. Bu yönüyle onlar, daha çok dil bilimcilere benzemektedirler. An-

³² Kur'an için ifade edilen bu metin hadis için uyarlanmıştır. Bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrân*, II, 265; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 24.

³³ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 879; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, IV, 3275-3276; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, IV, 296-297.

³⁴ Bkz. Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 76, 78; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 96; Zerkeşî, *Burhân*, II, 155, 156.

cak buradan onların yaptıklarının yüzeysel, ötekilerinin ise derin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

Lügavî yorum yapan şârihler, metnin anlamını ortaya çıkarmak yerine, genellikle metindeki garîb kelimeler, sarf bilgisi ve kelime zabtı hakkında bilgi vermektedirler. Ayrıca metni gramer yönünden ve belâğât alanları açısından da inceleyerek metnin anlamı yerine lafzına odaklanmaktadırlar. Dilci şârihler, nassı kelimenin i'rab işâretlerine ve i'rabının değişmesine göre yani dil bilgisi kuralları çerçevesinde ele almaktadırlar. Ancak nahivcilerin terminolojisinde i'rab, anlamın açığa vurulması demek³⁵ olmasına karşın, düşünme faaliyeti, sentaks ve gramer kurallarına bağlı olmanın yanı sıra, ilk dayanağı kültür ve dil çevreleri ile zaman dışı kavramlar, kategoriler ve soyut zihin kurallarına bağlıdır³⁶.

D. BÂTİNÎ YORUM

Batn, *butân* kelimesinin ism-i fâili olan *bâtın* sözcüğü, daha önce ele alınan *zâhir* kavramının karşıtıdır. İç, içyüzü, gizli, görünmeyen şey demektir³⁷. Râğıb el-İsfahânî, beş duyu organı ile algılanan hissedilen şeyler için *zâhir*, idrak edilmeyenler için ise, *bâtın* kelimesinin kullanıldığını haber vermektedir³⁸. Buna göre, kelime ve metinleri herhangi bir kritere bağlı kalmaksızın gizli (bâtînî) olarak anlamak bâtînî yorum olarak adlandırılabilir.

Bâtînîlerin bâtîniyye diye isimlendirilmesinde en önemli etken, muhtemelen "*Her bir âyetin zâhiri ve bâtını vardır*"³⁹ zayıf haberinden mülhemdir. Yani kabukla içi/özü ilişkisi gibidir. Bâtînî fırkalar, "*Her zâhirin bir bâtını, her âyetin (tenzîl) de bir te'vili vardır*" cümlesiyle özetlenmekte olup İslam'ın temel esaslarını dil, lafız ve anlamı dikkate almadan saçma bir şekilde yorumlamaktadırlar⁴⁰.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Bâtînî fırkaların Kur'an ve hadislerin zâhirlerinden kastın, dilde anlaşılan şeyler olmadığına inandıklarını ve 'teşvik' derecesine ulaştıklarında ise, haramları işleyerek ibadetleri terk etmeye başladıklarını belirtmektedir⁴¹. Bâtîniyye hakkında müstakil eserler telif eden Gazzâlî (505/1111), onların, cahil ve aptallara, nassların zâhirî manaların apaçık mânâlar olarak vehmoldüğünü, akıllı ve zekilere ise gerçeklerin remz ve işâret olarak muayyen olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. O, Bâtînîlerin, bâtını inkâr edenlerin cahil olduklarını, gizli manaları ve sırları ortaya çıkarmak için aklın kulla-

³⁵ Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57.

³⁶ Bkz. Taş, *Sicistânî ve Felsefesi*, s. 53.

³⁷ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, s. 77; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, I, 350-353; İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis*, s. 139; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 130; Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, I, 712-713.

³⁸ Bkz. Age. s. 130.

³⁹ Bkz. İbn Hibbân *Sahîh*, I, 276 (75); Elbânî, *Ehâdîsü'd-Da'îfe ve'l-Mevdû'a*, VI, 491 (2989)'de zayıf olduğunu belirtmektedir.

⁴⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 201-202; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 11.

⁴¹ Bkz. Abdukaahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 233. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, s. 25-26.

nılması gerektiğini dile getirdiklerini ifade etmektedir⁴². Gazzâlî, bu mezhebin zâhirinin Râfizîlik, bâtınının ise tam bir küfür olduğunu açıkça zikretmektedir⁴³. Hanbelî İbn Akîl (513/1119) de Bâtın ehlinin İslam'ın zâhirini delilsiz iddia ve yorumlarla hükümsüz hale getirdiklerini, onların bir Müslüman'ın uyması gereken emir ve nehiyleri gereksiz saydıklarını açıkça ifade etmektedir⁴⁴. İbnü'l-Cevzî (597/1200) ise, şeriat ve ibadetleri askıya almak için Kur'an ve hadislerin zâhirî anlamlarının yanı sıra bâtinî mânâlarının da olduğunu iddia eden Bâtinî fırkalari eleştirmektedir⁴⁵. Mühlidlerin (Bâtinîlerin) 'Bâtiniyye' diye isimlendirilmesinin sebebinin nassları, zâhirî mânâlarına göre yorumlamalarından kaynaklandığını belirten Taftazânî (791/1389), Bâtinîlerin, yalnız belli muallimlerin bildiği, nassların bâtinî anlamlarının olduğunu iddia ettiklerini ve amaçlarının da şeriatı külliyyen devre dışı bırakmak olduğunu zikretmektedir⁴⁶. İbnü's-Salâh (643/1245) da, nassların sarîh ifadesini yani lafzı etkisiz hale getirerek aşırı işâret ve imâ ile mesnetsiz yorumlayan Bâtinîleri tekfir etmektedir⁴⁷.

Bâtinî yorumda, nassları istenilen mânâyâ zorla çekmekten, bir art niyetten ve dini tahrif ederek değiştirmekten söz etmek mümkündür⁴⁸. Bâtinîlerin gayesi, tamamen küfür ve ilhad olan yorumlarında, Kur'an'ın yani nassların zâhirini inkar ederek şeriatı kökünden yıkmaktır⁴⁹. Ayrıca bâtinî yorum, nassın ne lafzını ne anlamını, ne de Arap dili kurallarını göz önünde bulundurmaktadır. Bâtinîler, nassları kendi hizip, düşünce ve siyasetlerine göre şerh etmektedirler. Hiçbir usul ve şart kabul etmemektedirler. Nassın şeriate ve akla aykırı olup olmadığı onlar için mühim değildir. Anlaşıldığı kadarıyla bâtinî yorum denilince, öncelikle Şîî-İsmailî bâtinîlik akla gelmektedir.

Bâtinî yorumu, daha önce kuralları verilen işâri yorumdan ayıran temel özellikler şu şekilde sıralanmaktadır: Bâtinî yorum yapanlar, hadisin-nassın zâhirini dikkate almamakla birlikte, bâtinî mânânın öncelikli olduğunu iddia ederler. Onlara göre nassın zâhirî değil, bâtinî mânâsı esastır. Amaçları şeriatı ilga etmektir. Onlar için nassların dili olan Arap dilinin kuralları bağlayıcı olmadığı gibi delil olarak kullanılmak da şart değildir⁵⁰.

⁴² Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 11-12.

⁴³ Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 37.

⁴⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 112. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 11-12, 55-66; *Munkız*, 76-77.

⁴⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 106-109.

⁴⁶ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 105-106; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218-1219; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273-274.

⁴⁷ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II, 170-171; Suyûtî, *İtkân*, II, 1218; Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 273; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393.

⁴⁸ Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşâri Tefsiri", s. 9-10.

⁴⁹ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 28.

⁵⁰ Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 79-80. Ayrıca bkz. Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 261-162, 264.

İbn Arabî (638/1240), Bursevî (1137/1725) ve Âlûsî (1270/ 1853) gibi bazı sûfîler, her ne kadar Şîî-İsmailî Bâtınîler ile aynı yorum biçiminde olsalar da bir tutulmamaktadırlar. Çünkü yukarıda verilen ‘şeriatı hükümsüz hale getirmek, haramları helal kabul etmek’ gibi birtakım tavırları bunlar için de söylemek kabul edilebilir değildir. Ayrıca sûfiyye arasında bâtiniliği, grupsal bir yönelim olarak değil de bireysel bir yaklaşım tarzı olarak görmek mümkündür. Çünkü yukarıda nakiller yapılan tüm Tefsir usulü kaynaklarında, örnek olarak İbn Arabî verilmektedir⁵¹.

Sûfîlerin eserlerinde zaman zaman bâtinî yorumlara rastlanılması, onların bâtinî yorumu benimsedikleri anlamına gelmeyeceği gibi, Şîî-İsmailî Bâtınî gruplarla aynı kategoriye konması doğru da olmaz. Zira işârî yorumun bâtinî yoruma kayma tehlikesi her zaman söz konusudur. Hatta bu bazen zâhirî yorum için de mümkündür. Çünkü onların eserlerinde de kabul edilebilir pek çok yorumun olduğu bilinmektedir. Netice itibarıyla hiçbir ilmi dayanağı olmayan, Arap dili dâhil kural tanımayan ve ne lafza ne de mânâya itibar eden bâtinî yorum, tamamen sübjektiftir, kabul edilebilir değildir.

Teorik çerçevesi ortaya konan çalışmanın bundan sonraki kısmında, “oruç hadisi” örnek alınarak yirmi yedi şerhte bu hadisin açıklaması incelenecektir. Hadisleri anlamadaki yorum biçimlerine göre dört gruba ayrılan şerhlerin tasnifi, burada da dikkate alınacaktır. Şerhlerin önce ortak noktaları, sonra ayrıldıkları noktalar gruplar halinde zikredilecektir.

II. HADİS YORUM BİÇİMLERİ ÇERÇEVESİNDE ÖRNEK HADİSİN ŞERHLERDEN İNCELENMESİ

Araştırmada örnek olarak oruçla ilgili hadis seçilirken zâhirî, işârî, lügavî ve bâtinî yorum yapanların eserlerinde şerh edilmiş olması dikkate alınmıştır. Hadisin içerik olarak her türlü eğilimin yorum yapabileceği nitelikte bulunması tercih sebebi olmuştur. Bundan başka sağlıklı analiz için hadisin Kütüb-i sitte ve onun dışındaki eserlerde geçmesine de dikkat edilmiştir.

Araştırmada ilk şerhler sûfîlere ait olduğu için daha önce olduğu gibi, işârî şerhlerden başlanmıştır. Bundan maksat da ilk şerhlerden itibaren yorumların izini sürdürmek ve takip edebilmektir. Ayrıca şerhlerde tekrarlanan yorumların ilk sahibine kısmen ışık tutabilmektir. Dolayısıyla metinde yer verilen yorumlarda da bu kronolojik sıralama dikkate alınmıştır.

İncelenen bu şerhler, yorum biçimleri açısından tasnif edildiğinde, *beşi*: Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988), Gülâbâdî (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Münâvî (1031/1622) *işârî* yorum; *on dokuzu*: Tahâvî (321/933), Hattâbî (388/998), İbn Battal el-Kurtubî

⁵¹ Tefsir örnekleri için bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 27-31; *İşârî Tefsîr*, s. 22-25; Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî ve Hadiste İşârî Tefsir”, s. 9-10.

(449/1057), İbn Abdilberr (463/1070), Mâzerî (536/1141), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148), Kâdî İyâz (544/1149), Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (656/1258), Nevevî (676/1277), Übbî (828/1425), İbn Hacer (852/1448), Aynî (855/1451), Senûsî (895/1489), Suyûtî (911/1505), Kastallânî (923/1517), Sindî (1138/1726), Şevkânî (1250/1834), Azîmâbâdî (1329/1911) ve Mubârekpûrî (1353/1935) *zâhirî* yorum; *ikisi*: Tîbî (743/1342) ve Kirmânî (786/1384) *lügavî* yorum ve *biri*: İbn Arabî (638/1240) *bâtınî* yorum üsluplu şerhlerdir. Bu şerhler arasında sûfilerden Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî ve Münâvî'nin eserleri doğrudan bir şerh çalışması iken Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, Ebû Tâlib el-Mekki ve İbn Arabî'nin kitapları doğrudan bir hadis çalışması olmamakla birlikte, eserlerinde incelenen hadisi ele alarak hakkında değerlendirme ve yorum yaptıkları için tercih edilmişlerdir. Bütün bunlarla beraber şerhlerin tasnifini, kesin sınırlarla belirlemek oldukça zordur. Çünkü ağırlıklı olarak bir grupta ele alınan bir şârih eserinde tasnifimizdeki farklı gruplar çerçevesinde de yorumlar yapabilmektedir. Örneğin Aynî, genellikle *zâhirî* yorum yapmakla birlikte eserinde *lügavî* yorumlara da yer vermektedir.

Kaynakların seçiminde İslam'ın doğduğu topraklardan Anadolu'ya, Kuzey Afrika-Endülüs'ten Mâverâünnehr'e kadar geniş İslam coğrafyası dikkate alınmıştır. Diğer taraftan sûfiyyeden fukahâyâ, hadisçilerden dil bilimcilere geniş yelpazede duran ve İslam kültürünün neredeyse tüm fotoğrafını yansıtan âlimler, geçmişten günümüze göz ardı edilmemeye çalışılmıştır. Böylece şerhlerin hadis edebiyatındaki yeri ve değeri de ortaya çıkmış olmaktadır.

Hadisleri anlamada kullanılan yorum biçimlerinin ortak ve farklı noktalarını incelemeyen, örnek alınan hadisi öncelikle vermek daha uygun olacağından, oruçla alakalı hadisin Müslim rivâyeti ve çevirisi, bazı rivâyet farklılıkları ile verilecektir. Müslim'in Ebû Hüreyre (r.a)'dan naklettiği bu rivâyetin daha kapsayıcı olması bu metni esas almamızda etkili olmuştur. Ancak hadisin parantez içinde verilen son kısmı, diğer tariflerde olmakla birlikte Müslim'in bu tarifinde olmayıp Gülâbâdî'de şerhe esas alınan metinde olması hasebiyle burada parantez içinde verilmiştir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ، الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِينَ مِائَةً يُضَاعَفُ، قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -: إِلَّا الصَّوْمَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، يَدْعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي، لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ، وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ، وَلِخُلُوفٍ فِيهِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ." ("الصَّوْمُ حُنَّةٌ").

Ebû Hüreyre (r.a)'ın rivâyetine göre Rasûlüllah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Âdemoğlunun her ameli, iyiliğin on mislinden yedi yüz misline kadar katlanması şekliyle yazılır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Oruç müstesna, çünkü o bana aittir ve onun mükâfatını da ben veririm. Kulum şehvî isteklerini ve yemeyi benim için bırakır. Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevinci, diğeri de Rabbine kavuş-

tuğu zamandaki sevincidir. Emin olunuz ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir. (Oruç kalkandır).⁵²

Ancak hadisin Buhârî ve Müslim’de geçen tarîklerinde الصَّيَّامُ yerine الصَّوْمُ حُنَّةٌ yerine الصَّيَّامِ لَخَلْفَةُ فَمِ الصَّائِمِ yerine وَخُلُوفٌ فِيهِ، أَكَلَهُ yerine طَعَامَهُ; يَتْرُكُ يَدْعُ حُنَّةً وَإِنْ، فَلَا يَرْفُثُ وَلَا يَجْهَلُ، شَرَبَهُ veya شَرَابَهُ yerine بَرَّابَهُ veya شَرَابَهُ، سَابَهُ yerine قَاتَلَهُ ile buradaki قَاتَلَهُ yerine قَاتَلَهُ أو شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ وَلَا يَسْخَبُ وَلَا يَجْهَلُ، سَابَهُ، وَلَا يَصْخَبُ وَلَا يَصْخَبُ ilave lafızlar vardır. Aşağıda incelerken de görüleceği üzere, şârihler bu gibi değişiklikleri hadisi yorumlarken dikkate aldıkları için burada kısmen rivâyet farklılıklarının verilmesi uygun bulunmuştur. Hadisin değişik tarîklerinde daha başka rivâyet farklılıkları ile takdim-tehir olsa da onların hepsinin buraya yansıtılmasına gerek görülmemiştir.

A. ORTAK NOKTALAR

Çalışmada tetkik edilen yirmi yedi şerh, şârihlerin ağırlıklı yorum biçimlerine göre tasnif edilmiştir. Buna göre: işârî şerh ile bir delile dayanan sûfiler; zâhirî şerhle, kelam ve fikhî yorum yapan muhaddisler; lügavî şerh ile dilci şârihler; bâtinî şerhle ise, Şîu-İsmâli Bâtınîlerin dışında tutulan sûfiler kastedilmiştir. Grup sıralamasında da, en eski şerhin sûfilerden olması sebebiyle işârî, zâhirî, lügavî ve bâtinî yorum sırası esas alınmıştır. Şerhlerin ortaklaşa zikrettikleri yorumlar verilirken de bu kronolojik sıra takip edilmiştir. Ortak noktalarda, tüm şerhlerin diğer bir ifadeyle grupların ortaklaşa dile getirdikleri görüşler toplanmıştır. Ancak dile getirilen yorumların, gruplardan sadece en az bir şerhte geçmesi, grubu temsil ettiği için yeterli görülmüştür.

1. Tüm ameller Allah için yapıldığı halde Allah orucu neden kendisine izafe etmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, orucun nefsin isteklerine karşı sabırla mücadele yönüne dikkat çektikten sonra şu yorumu yapmaktadır: Her ne kadar tüm ameller Allah için yapılsa da oruç, ameller arasında Allah’ın kendine nispet etmesiyle özel bir yere sahiptir⁵³.

Tûsî, oruç ve âdâbına, bu hadisi şerh ederek başlamaktadır. O, tüm ameller Allah için yapılırken oruca diğer ibadetlerden farklı bir özellik verilmesini iki şekilde açıklamaktadır: Tüm farz ibadetler, insanlar dışarıdan baktıklarında onların anlayabilecekleri beden hareketleriyle yerine getirilirken oruç bunlardan istisna tutulmuştur. Çünkü oruç beden hareketi olmaksızın yerine getirilen bir ibadettir. Bu sebeple Allah “Oruç bana aittir” buyurmuştur⁵⁴.

⁵² Bkz. Müslim, Sıyam, 164 (1151). Ayrıca bkz. Mâlik, Sıyam, 682-683; Buhârî, Savm, 2, 9; Libas 76; Tevhid, 35, 50; Müslim, Sıyam, 160-165 (1151); Ebû Dâvûd, Sıyam, 25; İbn Mâce, Sıyam, 1, 21; Edeb, 58; Tirmizî, Savm, 55; Nesâî, Sıyam, 41-42.

⁵³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma'*, (çev.), s. 168.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre oruç Allah Teâlâ katında, amellerin en faziletli-si ve kendisine en sevimlisidir. Çünkü oruçta Samediyetin ahlakından bir ahlak bulunmakla birlikte, o, gizli yapılan amellerdendir. Zira ona Allah dışında kimse muttali olamaz ve O da onu kendisine izafe etmiştir⁵⁵.

Benzer görüşler muhtasar olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Kirmânî, Übbî, Suyûtî ve Sindî tarafından قيل "denilir" temrîz siygasıyla dile getirilmektedir⁵⁶. İbn Hacer de, burada yapılan yorumları özetlemekte ve orucun fazileti ile namazın fazileti konusunda rivâyet edilen birbirine zıt iki hadisi zikrederek probleme dikkat çekmekte ve Allah'ın orucu kendisine izafe etmesinin ta'zim ve üstünlük için olduğunu yinelemektedir⁵⁷. Aynî İbn Hacer'in buradaki görüşünü "قال بعضهم" diyerek isim vermeden nakletmekte ve ona katılmadığını, faziletin o an için muhataba verilmiş cevap bağlamında değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizerek doğrudan onu eleştirmektedir⁵⁸.

2. Orucun sevabını hafaza melekleri dâhil kimse bilemez.

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, oruç, cemaatle yapılan bir ibadet değildir ve Allah Teâlâ ile oruçlu arasında gizli olarak kalır. Dahası hafaza melekleri dahi bunu bilemezler ve muttali olamazlar. Ayrıca meleklerle, orucun mükâfatı, miktarı ve sevabı da kapalıdır. Zira kuluna orucun sevabını vermeyi Allah kendisi üstlenerek onun şehvî arzuları gidip geldikçe de sebat üzere kararlılığını yeniler ve ona her azmi karşılığında yeni bir sevap yazar⁵⁹.

İbn Battal, Taberî'nin orucun, söz ve eylem olarak dıştan bakıldığında bilinmeyeceğini ve hafaza meleklerinin de sevabını yazamayacağını belirttiğini söylemektedir. Ayrıca Ebû Ubeyd (224/838)'in, Allah'ın "Orucun mükâfatını istediğim kadar katlayarak vermeyi ben üstleniyorum ve o yazılmaz" demek istediği kanaatini de zikretmektedir⁶⁰. Bu yorumları Übbî, Senûsî ve Suyûtî, özet olarak nakletmektedir. Ancak Senûsî, Ebû Ubeyd'in görüşünü isim vermeden nakletmektedir⁶¹. İbn Hacer ve Aynî bu yorumları delilleriyle birlikte ele almaktadır⁶².

Kâdî İyâz, Ebû Ubeyde (210/825)'den Allah'ın "(Orucun) mükâfatını vermeyi ben üstleniyorum. O, dıştan anlaşılmaz ki hafaza melekleri sevabını yazabilsin. Zira oruç, bedenle işlenen amellerden olmayıp niyet ve (yasaklanan fiiller-

⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 140-141.

⁵⁶ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 294; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

⁵⁷ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 103.

⁵⁸ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371.

⁵⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

⁶⁰ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 9-10. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213.

⁶¹ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

⁶² Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 107, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 370-371.

den) kaçınmaktır. Bu sebeple onun mükâfatını istediğim kadar katlayarak ben veririm” demek istediği kanaatini nakletmektedir⁶³. Münâvî, Kâdî Beyzâvî’den naklen bazı bilgileri kısaca nakletmektedir⁶⁴.

Bu fikirlere İbn Abdilberr de katılmakta, ancak gerek farz gerekse nafîle oruçta, niyetin şart olduğunu, aksi takdirde orucun geçerli olmayacağını belirtmektedir. Son olarak o, Arapçada oruca sabır da denildiğini, bunun delilinin (Zümer, 10) ayeti olduğunu ve sebebinin de nefsi yemek, içmek, cinsel ilişki ve şehvî isteklerden uzak tutmak olduğunu zikretmektedir⁶⁵.

İbn Battal, bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre, oruç, kalpte olan bir niyet ve yeme içmeden sakınmaktır. O, “hafaza melekleri orucun sevabını yazmazlar” iddiasına katılmamaktadır. Zira gerçekte melekler kişinin oruç tuttuğuna muttali olurlar. Öyleyse gizli de olsa kişinin yemek yemediğini biliyorlarsa, oruç tuttuğunu da bilirler. Çünkü kişi, hafaza meleklerine karşı riyakârlık yapamaz ve gizli yemenin riyasından da istifade edemez. Kişi tek başınayken yemek yemekten vazgeçmişse ve bu durumu da devam ediyorsa melekler onun oruç tuttuğunu bilirler. Nitekim Hz. Meryem’in susma orucu (Meryem, 25, 26) buna delildir⁶⁶.

3. Kul Allah’ın sıfatlarının tecellî ettiği ibadet yapmaktadır.

Tûsî, “Bana aittir” (بلى) sözcüğünün mânâsı, “Samediyet bana aittir” demektir. Çünkü *Samed*, yeme-içmeye ihtiyacı bulunmayan, demektir. Binaenaleyh Allah, “Kim benim ahlakımla ahlaklanırsa, hiçbir insanın kalbine (aklına) gelmeyeceği bir mükâfatla ödüllendiririm” demek istemektedir⁶⁷.

Gülâbâdî, oruçlu yemez, oysa Allah, “O yedirir, fakat kendisi yemez” (En’am, 14) ayetinde de buyurduğu gibi bu vasıfla kendisini nitelendirmiştir. Sanki oruçlu, yemeyerek, içmeyerek ve cinsel ilişkiden kaçınarak, Allah’a mahsus sıfatlarından bir sıfat ile beşere uygunluğu kadarıyla vasıflandırılmıştır. Zira yemek ve içmekten müstağni olmak, kemali Rububiyete en layık olan Allah Teâlâ’ya mahsustur. Kulda ondan beşeriyet miktarına bağlı olduğu kadar bulunur. Durum böyle olunca, Allah’ın orucu kendisine nispet etme hususiyeti de anlaşılabilir⁶⁸. “Onun mükâfatını ben veririm” yani mükâfat, Rabb’in lütfüdür, yoksa kulun hak etmesi değildir. Sanki Allah, ‘yememek senin değil benim sıfatım ve yedirilmeyen benim başkası değil. Şu da var ki sen (kul) benim için yeme ve içmeyi terk ettin, öyleyse ben de sana istediğim oranda mükâfat veririm’ demek istemektedir⁶⁹.

Kâdî İyâz, Hattâbî’nin قيل “denilir” diyerek naklettiği ‘yemekten müstağni olmak Allah’ın sıfatlarından biridir. Her ne kadar Allah Teâlâ’nın sıfatlarında

⁶³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 111.

⁶⁴ Bkz. Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, II, 307.

⁶⁵ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 60.

⁶⁶ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 11.

⁶⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma’*, (çev.), s. 168.

⁶⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, s. 88.

⁶⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, s. 89.

benzerlik olmasa da, sanki oruçlu, Allah'a, sıfatlarından bir sıfatına benzemesiyle yakınlaşır' şeklindeki görüşü aktarmaktadır⁷⁰. Ancak Kurtubî şerhinde, Hattâbî'den قیل "denilir" diye nakledilen bu görüşü قیل lafzını zikretmeden basit tasarruflarla vermektedir. İbn Hacer de bu görüşü, sehven Kurtubî'ye atfederek şerh etmektedir⁷¹. İbn Arabî, Nevevî, Kirmânî ve Kastallânî, buradaki yorumları kısaltarak zikretmiştir⁷². Übbî, Aynî, Senûsî, Suyûtî, Sindî ve Hattâbî'yi zikretmeden قیل "denilir" diyerek vermekte ve Senûsî, Übbî'nin bilgilerini aynen tekrarlamaktadır⁷³.

4. Oruçta riyanın olmaması.

Gülâbâdî, Allah'ın orucu kendi nefesine izafe etmesini, orucun riyadan uzak olmasına bağlamaktadır⁷⁴.

İbn Battal'a göre, oruç dâhil tüm ameller Allah rızası içindir. Ancak zahiren yapılan ameller söz konusu olduğunda şeytan ona riya ve başka şeylerle ortak olur. Oruca gelince ona, Allah'tan başka kimse muttali olamaz ve O da oruçluya samimiyeti ve kendisine teveccühü derecesinde sevap verir. Durum böyle olunca Allah Teâlâ, orucu kendisine izafe etmiştir⁷⁵.

Mâzerî, Kâdî İyâz ve Kurtubî⁷⁶ benzer görüşleri aynen, Nevevî ve Übbî ise muhtasar olarak nakletmektedir⁷⁷.

İbn Hacer ve Aynî bu yorumları aynen nakletmekte, ancak Aynî, oruca riyanın karışıp karışmadığı yorumun tatmin edici olmadığını ve bakış açısına bağlı olduğunu belirtmektedir⁷⁸.

5. Oruç mükâfatı mahdut amellerden değildir.

Tûsî, Allah Teâlâ, "Onun mükâfatını ben veririm" sözüyle, oruç tutanlar istisna, tüm iyi amel işleyenlere, birden ona, ondan yedi yüz katına kadar sınırlı sevap vereceği sözünü vermiştir. Oruç tutanlar sabır ehlidir. Allah, "Ancak sabredenlere ödülleri hesapsız ödenecektir" (Zümer, 10) ayetiyle orucu, hasenat ve sevabı

⁷⁰ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111. Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'inde yer almayan bu yorum, eseri tahkik edene göre onun Buhârî şerhinde bulunmaktadır.

⁷¹ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108.

⁷² Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 141; VII, 301; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80; Kastallânî, *İrşâdü's-Sâri*, III, 347, 354.

⁷³ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96-97; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96-97; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

⁷⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 88.

⁷⁵ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 9.

⁷⁶ Bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212.

⁷⁷ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96.

⁷⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 107-108; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 370. Krş. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 468-469.

mahdut ameller arasından çıkarmıştır. Çünkü oruç, nefsin alışageldiği şeylere ve organların bütün şehvî isteklerinden alıkonulmasına sabretmesidir⁷⁹.

Ebû Tâlib el-Mekkî, oruç dışında, belirli mükâfatı olmayan hiç bir amel yoktur. Onun mükâfatının ne olduğunu kimse bilemez ve onun ecri de hesapsız olacak ve cömertçe verilecektir⁸⁰.

İbn Battal ve Kadî İyâz benzer yorumları zikrederken⁸¹ Kurtubî, ‘orucun mükâfatının miktarının bilinmeyeceği fikrine’ katılmadığını belirterek hadislerden deliller getirmekte ve bu yorumu isabetsiz bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Aynî de buradaki yorumları naklettikten sonra Kurtubî’ye katıldığını söylemektedir⁸².

Nevevî, Kirmânî, Übbî, Senûsî, Suyûtî ve Münâvî buradaki yorumları özetleyerek⁸³, İbn Hacer ise detaylı biçimde nakletmektedir⁸⁴. Ancak Kirmânî, hadisin başka bir târikinin şerhinde, (كل) tüm kelimesinin neleri kapsadığı konusunda, güzel amelleri kapsadığını, hasenât ile mukayyed olduğunu ve burada ihtisas olduğunu söylemektedir⁸⁵. Ancak Aynî Kirmânî’ye katılmayarak bu rakamın azlık bildirdiğini adet ile tahsisin ise ne ziyadeye ne de yokluğuna işâret etmediğini belirtmektedir⁸⁶.

6. Allah dışında hiç bir ilah için oruç tutulmamıştır.

Nevevî, hadisin “Allah Teâlâ Âdemoğlunun her ameli kendinindir. Oruç müstesna, çünkü o bana aittir ve onun mükâfatını da ben veririm” kısmının şerhinde, yapılan bütün itaatlerin Allah için olduğunu belirttikten sonra, orucun Allah’a nispet edilmesinin sebebi hakkında şöyle denildiğini nakletmektedir: Allah dışında hiç bir şeye oruçla ibadet edilmemiştir. Kâfirler mabutlarına namazla, secdeyle, sadakayla, zikir vb. şeylerle tazim göstermelerine rağmen, tarihin hiç bir döneminde onlara oruçla tapınmamışlardır⁸⁷. Kirmânî, Übbî, Senûsî, Suyûtî ve Münâvî bu yorumu kimden aldığını zikretmeden vermektedirler⁸⁸.

Bu yorumu kısaca nakleden İbn Hacer, yıldızlara tapanlarla ilgili teferruatlı bilgiler vermektedir⁸⁹. Ancak İbn Hacer’in verdiği bu bilgileri “قال بعضهم” diyerek

⁷⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma’*, (çev.), s. 168.

⁸⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 141.

⁸¹ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 10-11; Kadî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 111.

⁸² Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213. Krş. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 370-371.

⁸³ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Kurtubî, *Müfhim*, III, 213; Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî’l-Muallim*, IV, 97; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesâî*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, II, 307.

⁸⁴ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 103.

⁸⁵ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 87.

⁸⁶ Bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 372.

⁸⁷ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29.

⁸⁸ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-Derârî*, IX, 80; Übbî, *İkmâlü İkmâlî’l-Muallim*, IV, 97; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 97; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesâî*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, II, 307.

⁸⁹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 103-109.

isim vermeden nakleden Aynî, “هذا الجواب عندي ليس بطائل” diyerek faydasız bulunduğunu açıklamaktadır⁹⁰.

7. *Mîzanda, orucun kul hakkına karşılık kullanılıp kullanılmayacağı meselesi.*

Gülâbâdî orucun mükâfatının kıyamet günü kişinin sevaplarının kul hakkı nedeniyle alacaklılarına verilmeyeceğini ifade edip konuyla ilgili Ebû'l-Hasen el-Alevî el-Hemedânî'nin şu görüşünü nakletmektedir: ‘Allah Teâlâ, orucu, Allah için olana teşvik etmeyen düşmanın ifsadından korumak ve kıyamet günü hesap anında, alacaklıların alacaklarından da korumak için kendine tahsis etmiştir. Çünkü borçlar, Mü'minin amellerinin tümünü aldığı anda, hiçbir ameli kalmayınca Allah, kulun olmayan ve kendisinin olan oruç divanını çıkarır ve kulun hakkı olmamasına rağmen Rububiyyetinin gereği lütuf olarak ona mükâfat verir. Çünkü oruç onundur ve sevabı da onun takdirindedir’ yorumunu yapmaktadır⁹¹.

Ebû Tâlib el-Mekkî de aynı yorumu yaparken⁹² Kurtubî, bu konuyu kısaca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den⁹³ naklettikten sonra, bu görüşü güzel bulduğunu ancak *müflis hadisinde*⁹⁴ bahsedilen kıyamet günü mîzanda, diğer ameller gibi orucun da kul hakkına karşılık kullanılıp hak sahibine verileceğini okuması üzerine fikrini değiştirdiğini ifade etmektedir⁹⁵. İbn Hacer ise bu görüşe katılmamakta ve Buhârî'nin orucun, keffarete kullanılabileceği görüşünde olduğunu da belirtmektedir⁹⁶.

Aynî, İbn Hacer'in bu konuda verdiği bilgileri delilleriyle birlikte aynen naklettikten sonra, “قال بعضهم” diyerek isim vermeden İbn Hacer'in kendi kanaatini vermekte ve oruç imkânının her yıl verilmekte olduğunu ve tahsisinde yalnız delil ile sabit olabileceğini yoksa genel bir hükmün ilga edileceğini ve bunun da bâtıl olduğunu dile getirmektedir⁹⁷.

8. *Orucu tamamlayarak sevinmenin sebebi, Allah'a mahsus olan şeyi elde etmekten ve Allah'ın bahşettiği muvaffakiyettendir.*

Gülâbâdî, “Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevincidir”. Oruçlu, ölüm, hastalık ve bir afet, orucu tamamlamasına engel olmadığı için iftar vakti sevinir. Yine oruç tutan kişi Allah'a has olan şeyi elde etmenin mutluluğunu duyar. Çünkü Allah buna, “Oruç bana aittir” sözüyle hükmetmiştir. İnsanlardan

⁹⁰ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371. İbn Hacer-Aynî tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sakallı, *Hadis Tartışmaları*, s. 55-139.

⁹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89.

⁹² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 141.

⁹³ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212. Bu yorum, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 293-296 arasında mezkûr hadisin şerhinde bulunmamaktadır.

⁹⁴ Müslim, *Birr*, 59; Tirmizî, *Kıyâmet*, 2.

⁹⁵ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 212.

⁹⁶ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

⁹⁷ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 371-372.

bazıları da, Allah'ın bahşettiği muvaffakiyet ile orucunu tamamlamayı başardığı için sevinir. Böyle bir amel de ondan başkası için asla olmaz⁹⁸.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, oruçlunun iftar vakti sevincini, fukahânın yemekten, fukarânın (sûfilerin) ise orucu boş söz ve küfürden salim olarak tamamlama olarak izah ettiklerini söyler⁹⁹. Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Tîbî, Übbî, Senûsî, Kirmânî, İbn Hacer, Sindî, Şevkânî ve Mubârekpûrî, kısaca yukarıdaki değerlendirmeleri yapmaktadırlar¹⁰⁰.

9. Mü'minin Rabbine kavuştuğunda, Allah Teâlâ'ya bakmak suretiyle sevinç duyacaktır.

Gülâbâdî, "Rabbine kavuştuğu zamandaki sevinci" cümlesi Mü'minin Allah Teâlâ'ya bakması demektir. Çünkü Allah, "Onun ecrini ben veririm" buyurmuştur. Yani 'Zâtıma bakma mükâfatını ben veririm ki, bu da kulun amelinin karşılığı değil, aksine benim katımdan ona bir mükâfattır' demek istemiştir¹⁰¹.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, oruçlunun ikinci sevincinin, Allah'a kavuştuğunda gördüğü sevaptan dolayı olduğunu belirtmiştir¹⁰². Kâdî İyâz, Kurtubî, Übbî, Senûsî ve Sindî de kısaca benzer açıklamaları yapmıştır¹⁰³. Nevevî ise buna ilave olarak âlimlerden naklen, kulun Allah Teâlâ'nın kendine lütfettiği nimetini hatırladığı O'nun tevfiik ve inayeti ile bu nimetlere kavuştuğu değerlendirmelerini nakletmiştir¹⁰⁴. Tîbî, Allah katında buluşma mükâfatına nail olmak ki bu durum, mahiyeti tam olarak kavranılamayan bir sevinçtir, görüşünü nakletmiştir¹⁰⁵. Kirmânî ve İbn Hacer de benzer izahlar yapmaktadırlar¹⁰⁶.

10. Allah katında oruçlunun ağız kokusu misk kokusundan daha güzeldir.

Bu konuda Gülâbâdî, şu açıklamayı yapmaktadır: "Emin olunuz ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir" insanlar misk kokusundan nasıl hoşlanıyor, etkileniyor, zevk alıyor ve tercih ediyorlarsa, Allah da oruçlunun ağzında oluşan kokudan öylece hoşlanır, razı olur ve tercih eder¹⁰⁷. Benzer

⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 90.

⁹⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁰⁰ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 216; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 31-32; Tîbî, *Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, IV, 165; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 88; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 100; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 118; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 100; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278; Mubârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, III, 474.

¹⁰¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 91.

¹⁰² Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁰³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Kurtubî, *Müfhim*, III, 216; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 100; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 100; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi*, II/3, 470.

¹⁰⁴ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 31.

¹⁰⁵ Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, IV, 165.

¹⁰⁶ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 88; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 118.

¹⁰⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 91.

görüşleri nakleden Kurtubî, bu eksikliklerin insana mahsus olduğunu, Allah'ın ise bu gibi noksanlıklardan münezzehtir olduğunu belirtir¹⁰⁸.

İbn Battal, Allah Rasûlü (s.a), "*Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir*" ifadesiyle Allah katında daha iyi ve O'na daha yakın demek istemiştir. Çünkü Allah Teâlâ koklamak sıfatı ile nitelendirilmez. "Allah katında" ile âhiret kastedilmiş olup Allah, kıyamet günü dünyadaki kerih olan bu kokuyu güzelleştirerek misk kokusu gibi yapacaktır.¹⁰⁹ Aynî buradaki yorumu hocası Irâkî (806/1403)'nin İzzüddîn b. Abdisselam'dan naklettiğini belirttiikten sonra tekrar İbn Battâl'ın yorumunu kısaltarak vermiştir. Ancak Irâkî, oruçlunun ağız kokusunun ecrinin dünyada mı yoksa âhirette mi verileceği tartışmasında, hocası İbnü's-Salâh'ın, mükâfatın âhirette bahşedileceği fikrinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca birbiriyle çakışan rivâyet farklılıklarını zikrederek buradan muradın dünya ve âhiret olmasında bir engelin olmadığını söylemektedir¹¹⁰.

Günün sonuna doğru oruçlunun ağızda meydana gelen ağız kokusunun çoğunlukla sıcaklığın şiddetinden oluştuğunu söyleyen İbn Abdilberr, o kokunun Allah katında en sevimli, O'na daha yakınlaştırıcı ve nezdinde misk kokusundan daha değerli olduğunu, bunun da orucun faziletine ve oruçlunun sevabına işâret ettiğini ifade etmektedir, diyerek şerh etmektedir¹¹¹.

Kâdî İyâz, Kurtubî, Nevevî, Kirmânî, İbn Hacer, Aynî, Übbî, Kastallânî, Suyûtî, Münâvî, Sindî ve Şevkânî, ise basit tasarruflarda bulunarak aynı bilgileri nakletmektedir¹¹².

11. Kokulardan hoşlanmak canlıların sıfatlarındandır.

Mâzerî, "*Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir*" ibaresi mecaz ve istiare olarak kullanılmıştır. Çünkü bazı kokulardan hoşlanmak canlıların sıfatlarındandır. Canlılar yaratılışları gereği, hoşlandıkları şeye meylederler, pis buldukları şeyden de tiksiniyorlar. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir. Fakat güzel kokuların bizleri çekmesi insanın tabiatındandır. Böylece güzel koku, insanı Allah'a yakınlaştırdığı için oruca istiare edilmiştir". Kâdî İyâz, Nevevî, Kirmânî, Übbî, İbn Hacer, Aynî, Kastallânî, Suyûtî, Münâvî ve Şevkânî, Mâzerî'nin bu görüşünü isim vererek olduğu gibi nakletmişlerdir¹¹³.

¹⁰⁸ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 12.

¹¹⁰ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 369.

¹¹¹ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 57-58.

¹¹² Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215-216; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 98-99; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 106; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368-369; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 470; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 307-308; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî*, II/3, 470; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277-278.

¹¹³ Bkz. Mâzerî, *Mu'lim*, II, 41. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 105; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469-470; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 308; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278.

12. Oruç, günahlara, cahilliklere, sataşmalara, gıybet gibi kötü davranışlara ve âhirette cehennem ateşine karşı kalkandır.

Tûsî, "Oruç kalkandır"¹¹⁴ rivâyetini de sûfilerin oruçlarının âdâbı bağlamında ele alarak Hz. Peygamber bu rivâyette, herhangi bir şeye kalkandır dememiştir. Öyleyse bunun anlamı, oruç âhirette cehennem ateşine karşı kalkandır. Çünkü oruç, oruçluyu, insanları ateşe çağırın şeytan, nefis, hevâ, dünya ve şehvetler gibi düşman oklarından dünyada koruyan bir kalkandır¹¹⁵.

Gülâbâdî ve Mekkî, hadisin "Oruç kalkandır" kısmı hakkında, orucun yalan veya gıybet ile ihlal edilmedikçe cehennem ateşine karşı kalkan, koruyucu olduğunu söyledikten sonra "Sizden biri oruçlu olduğunda küfretmesin/kötü söz söylemesin ve cahillik de etmesin. Eğer biri sataşırsa , 'ben oruçluyum' deyiversin"¹¹⁶ hadisini zikretmişlerdir¹¹⁷.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, eğer oruç şehvî arzulardan uzak durmaksa, şehvetlerle kuşatılmış cehennem ateşine karşı koruyan kalkandır, açıklamasını yapmıştır¹¹⁸.

Kâdî İyâz'a göre oruç, günahlara, sataşanlara, cehennem ateşine ve tüm bu gibi şeylere karşı koruyucudur¹¹⁹. Kurtubî, Gülâbâdî ve Mekkî'ye benzer yorumlar yaparken Suyûtî, de Kurtubî'den nakletmektedir.¹²⁰ Nevevî ve Tîbî orucun kötü söz, küfür, günah ve cehennem ateşine karşı koruyucu bir duvar olduğunu belirtmektedir¹²¹.

İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî, burada zikredilen görüşlerin tümünü kısaca naklettikten sonra konuyu, kişi dünyada nefsinin şehvî isteklerine gem vurabilirse, bu direnci onun için âhirette, kendisini cehennem ateşinden koruyan bir kalkan olacaktır, şeklinde özetlemektedir¹²².

13. Oruçlu, oruç tuttuğunu, kendi kendine veya sataşana söyleyebilir.

Hattâbî, "Ben oruçluyum desin" sözünün iki şekilde yorumlandığını söyler: a) Oruç tutan, arkadaşına sözlü olarak "Ben oruçluyum" demeli ki onun cahilce davranışlarını ve çirkin/kötü/müstehcen sözlerini defedebilsin. b) Oruçlu, "Ben oruçluyum" sözünü içinden kendi nefesine söylemeli ve kendisinin oruç tuttuğunu bilmeli ki, onunla beraber kötülük işlemesin ve çirkin/kötü sözüne karşılık vermesin. Böylece orucunu ifsat etmez ve amelinin ecrini boşa çıkarmaz¹²³. İbn Bat-

¹¹⁴ Buhârî, Savm, 2; Müslim, Savm, 161.

¹¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 217. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma'*, (çev.), s. 169.

¹¹⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 414; Tirmizî, Savm, 55.

¹¹⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 92; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 145.

¹¹⁸ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 294.

¹¹⁹ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110.

¹²⁰ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 213-214; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 472.

¹²¹ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30-31; Tîbî, *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, IV, 165.

¹²² Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IV, 104; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 367; Kastallânî, *İrşâdüs-Sâri*, III, 345-346.

¹²³ Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II 108.

tal bu iki görüşü, daha teferruatlı¹²⁴, Kastallânî ve Azîmâbâdî, muhtasar biçimde açıklamaktadır¹²⁵.

Mazerî, oruçlunun “*Ben oruçluyum*” sözünden murat, kendi nefesine hitap ederek kötü söz, sataşma ve sövgüye karşı kendisini tutmasıdır¹²⁶. Kâdî İyâz, da tek cümle ile birinci görüşü yinelemektedir¹²⁷.

İbn Abdilberr ve Kurtubî, bu iki görüşün de üzerinde durmaktadırlar¹²⁸. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise, gerek Ramazan orucu ve kazasında, gerekse nafîle oruçta, orucu açığa vurup vurmama konusunda ihtilafın bulunduğunu ve doğrusunun da kendi nefesine söyleyebileceği olduğunu belirterek tercihte bulunmaktadır. Aynî bu görüşü hocası Irâkî (806/1403)'den Kastallânî ise, Rûyânî'den nakletmektedir¹²⁹.

Nevevî, ilk iki fikri zikrettikten sonra, iki görüşün birleştirilmesinin daha güzel olacağı kanaatindedir. Übbî, Nevevî de geçen açıklamaları nakletmekte olup Senûsî ise Übbî'nin bilgilerini aynen tekrarlamaktadır¹³⁰. Kirmânî ise iki yorumu zikrettikten sonra, Şâfiî'nin “hadisi iki mânâyâ da hamletmek gerekir” dediğinin hatırlatmaktadır¹³¹. Tîbî iki görüşü *فيل* temrîz siygasıyla muhtasar olarak zikretmektedir¹³². İbn Hacer ve Aynî, yukarıda geçen tüm görüşleri delilleriyle ve yorumların sahiplerinin isimlerini vererek kendi lafızlarıyla hulasa etmektedirler¹³³. Şevkânî ise yukarıdaki bilgileri isim vererek özetlemektedir¹³⁴.

14. Küfretmek, kötü söz, sataşma orucu bozar mı?

Kâdî İyâz'ın belirttiğine göre, Abdurrahman el-Evzâî (157/773), küfür ve gıybetin orucu bozduğu kanaatindedir. O, nehyi kötü ve müstehcen söz ile cahillik yapmaya hasretmiştir. Bunlar kişiye her halükarda yasaklanmış fiillerdir. Oruçluya özellikle yasaklanması, günahın büyüklüğünü teyit ve Ramazan ayına saygısızlıktan dolayıdır. Cumhura göre bu fiiller, orucu bozmaz. Kurtubî de benzer görüşleri nakletmektedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin görüşünü aktarmaktadır¹³⁵. Nevevî ve Kirmânî, bu gibi kötü davranışların sadece oruçluya değil her iki tarafa mahsus olduğunu, fakat oruçlunun daha dikkatli olması için konuya vurgu

¹²⁴ Bkz. İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 8-9.

¹²⁵ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI, 490.

¹²⁶ Bkz. Mazerî, *Mu'lim*, II, 41.

¹²⁷ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 109.

¹²⁸ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 55-56; Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹²⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 295; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 354.

¹³⁰ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâli'l-Muallim*, IV, 96; Senûsî, *Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl*, IV, 96.

¹³¹ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 78-79.

¹³² Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*, IV, 165.

¹³³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 105; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368.

¹³⁴ Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277.

¹³⁵ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 110. Krş. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 104.

yapıldığını yani onun özellikle dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir¹³⁶. İlave olarak Evzâî'nin görüşünü de nakleden Kirmânî, oruçlunun iftar etmesinin mânâsının ecrinin azalması demek olduğunu, yoksa gerçek anlamda bozulmanın kastedilmediğinin söylendiğini zikretmektedir¹³⁷. Aynî, Kastallânî, Şevkânî ve Azîmâbâdî, buraya kadar söylenenleri özet şekilde vermektedir¹³⁸.

Oruçlu olduğu halde gıybet, kötü söz, sataşma vb. yasaklanan fiilleri bırakmayanlara sevap verilmeyeceği görüşünü tamamen bâtil olarak değerlendiren Senûsî, onlara diğer amellerde olduğu gibi normal sevap verileceğini ekstra mükâfat verilmeyeceğini belirterek Evzâî ve Şâfiîleri eleştirmektedir¹³⁹.

15. *Oruçta nefsin hoşuna giden bir haz yoktur.*

Hattâbî, Âdemoğlunun yaptığı tüm amellerde haz vardır, ancak oruç hariç, çünkü onda, oruçlular için bir haz yoktur ve yalnız Allah içindir. Şârihler bu yorumu Hattâbî'den nakletmektedirler¹⁴⁰. Kirmânî, Hattâbî'ye ait bu sözü قیل temrîz siygasıyla verdikten sonra sebebini, oruca kimsenin muttali olamadığını belirterek 'oruçta nefsin isteklerini kırma, ihtiyaçlara karşı bedenin engellenmesi, susuzluk ateşine ve açlığa sabır varken nasıl haz alınsın!' şeklinde açıklamaktadır¹⁴¹. Ancak o, daha sonra gelen hadisin benzerinin şerhinde, aynı yorumu, bu sefer Hattâbî'nin ismini vererek nakletmektedir¹⁴².

İbn Hacer, Hattâbî'nin yukarıdaki görüşünü verdikten sonra, şayet haz ile, kişinin yaptığı ibadet sebebiyle başkalarının kendisini övmesi kastediliyorsa, kişinin bundan bir haz duyabileceğini belirtmektedir. Devamında ise İbnü'l-Cevzî'nin bunu, 'oruçlunun nefsi için oruçta diğer ibadetlerin aksine bir haz yoktur. Oruç ibadetinde insanlar kendisini övdüğü için bir haz vardır' şeklinde açıkladığını nakletmektedir¹⁴³. Suyûtî ile Kastallânî, isim vermeden bu yorumu vermektedirler¹⁴⁴.

16. *Hadisteki oruçtan kasıt, sözlü ve fiili olarak günahlardan salim olan oruçtur.*

İbn Hacer, buradaki oruçtan maksadın, sözlü ve fiili olarak günahlardan salim olan oruç olduğunda ittifakın bulunduğunu söylemiştir. Aynî bu yorumu قیل

¹³⁶ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28-29; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79.

¹³⁷ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 79.

¹³⁸ Bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 368; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 278-279; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, VI, 488-489.

¹³⁹ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 98.

¹⁴⁰ Bkz. Krş. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 111; Kurtubî, *Müftim*, III, 212; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 29; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 96; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 96. Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'inde yer almayan bu yorum, Kâdî İyâz'ın eserini tahkik edene göre onun Buhârî şerhinde bulunmaktadır.

¹⁴¹ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80.

¹⁴² Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 87.

¹⁴³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 108.

¹⁴⁴ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347, 354; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, II/3, 469.

kelimesiyle nakletmektedir. Kastallânî isim vermeden, Suyûtî ve Münâvî ise, bu görüşü İbn Hacer'den aktarmıştır¹⁴⁵.

17. *Hadisteki lafız farklılıklarından doğan yorumlar.*

İncelenen eserlerin büyük bir çoğunluğunda hadiste geçen kimi lafızların ve farklılıklarının anlama etkisi üzerinde de durulması, şerhlerin ortak noktaları arasında sayılabilir¹⁴⁶. Çalışmanın sınırları açısından kelime izahlarıyla ilgili detaylı bilgiler üzerinde durulmamıştır.

Değerlendirme: Örnek olarak incelenen “oruç bana aittir” hadisinde, gruplandırılan şerhlerin, ortak noktalarının farklılıklarına nazaran daha çok olduğu sonucuna varılmıştır. Bu durum onların beslendikleri kaynakların müşterek yönlerinin çokluğuna, ilim öğrenme geleneğinin havzalarına ve klasik öğrenme âdâbının birbirinden kopuk değil aksine interdisipliner ve daha kuşatıcı olduğuna işaret etmektedir.

Ortak noktalarda dikkati çeken bir diğer husus ise, işârî ile zâhirî şerhlerin müşterek noktalarının diğerlerine oranla fazla olmasıdır. Aslında elde edilen bu netice, ilk etapta garipsenebilecek bir durum gibi gözüke de, iki yorum biçiminin özellikleri ve şartları üzerinde durulduğunda orada da aynı durumun söz konusu olduğu görülecektir. Birbirine zıt gibi sanılan iki grubun aslında öyle olmadığı, şerhlerden elde edilen bir sonuçtur. Nitekim yukarıda verilen şerhler daha yakından incelendiğinde, zâhirî yorum yapan şârihlerin ekseriyetle isim zikretmeden temrîz siygasıyla قیل “denilir” diyerek onlardan nakillerde bulunmaları dikkat çekicidir. Ayrıca zâhirî şârihlerin Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünden ve Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr*'ından bir hayli istifade ettikleri ortaya çıkmaktadır. Suyûtî ile Mubârekpûrî, İbn Hacer'in yorumlarını özetlediklerini açıkça ifade etmektedirler¹⁴⁷.

Aynî'nin bir hadis örneğinde, dört yerde İbn Hacer'i “قال بعضهم” diyerek eleştirmesi dikkat çekicidir. Aynî'nin konuları sıralayış ve ele alış biçimi, İbn Hacer'e çok benzemektedir. Hatta onun daha tertip ve düzenli hale getirildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte Aynî'nin Arap dili ile ilgili açıklamaları, onun İbn Hacer'den ayrıldığı bir özelliktir. Ayrıca Aynî'nin şerhinde bulunup İbn Hacer'de olmayan bilgiler de bulunmaktadır.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 372; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 308.

¹⁴⁶ Örnek izahlar için bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, II 108; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 8; İbn Abdilberr, *Temhid*, XIX, 54-55; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'tim*, IV, 109, 110; Kurtubî, *Müfhim*, III, 214; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28, 31; Tîbî, *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, IV, 165; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri*, IX, 78, 87-88; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 95, 99; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 104, 118; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 367; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 95, 99; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 345-346; Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469, 472; Sindî, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî*, II/3, 472; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 277; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bâd*, VI, 489.

¹⁴⁷ Bkz. Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâî*, II/3, 469; Mubârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 471-472.

İbn Battâl eski olduğu halde şârihlerin ondan nadiren nakilde bulunmaları ilginçtir. Bunun İbn Battâl'in eserinin yaygınlaşmamış ve nüshalarının az olmasından kaynaklandığı ihtimali akla gelmektedir.

Şerhlerdeki müşterek noktaların tespitinin ardından, eserlerde geçen farklı yorumlar, yorum biçimlerine göre tasnif edilerek her bir gruba göre ayrı ayrı ortaya konulacaktır.

B. FARKLI NOKTALAR

Tetkik edilen şerhler çerçevesinde müelliflerin her birinin birbirlerinden farklı olarak yaptıkları veya naklettikleri yorumlar, daha önce ortaya konulan yorum biçimlerine göre zikredilerek ayrı ayrı tasnif edilip kronolojik olarak zikredilecektir. Her ne kadar tek hadis örneği, şerhlerin tümünü kapsamasa da en azından şerhlerin muhtelif kaynaklarının neler olduğu, kendilerine özgü taraflarının olup olmadığı konularında önemli fikirler verecektir. Ancak gruplara göre incelenen şerh sayılarının göz önünde tutulmasında yarar olacağını hatırlatmakta fayda mülâhaza edilmektedir.

a. İŞÂRÎ ŞERHLER

İşârî şerhlerde, söz konusu hadis şerhinde diğer şerhlerden farklı olarak şu konular ele alınmaktadır.

1. *Allah Teâlâ, oruçluya, gösterdiği sebat seviyesince sevap verir.*

Hakîm et-Tirmizî, meleklere, orucun mükâfatı, miktarı ve sevabı da gizlidir. Zira kuluna orucun sevabını vermeyi Allah kendisi üstlenerek onun şehvî arzuları gidip geldikçe de sebat üzere kararlılığını yeniler ve ona her azmi karşılığında yeni bir sevap yazar¹⁴⁸.

2. *Oruçluya mükâfat olarak marifet de verilir.*

Gülâbâdî, oruçluya mükâfat olarak *marifetin* (bilgi) de verileceğini Ebû'l-Hasan b. Ebî Zerr'in şu görüşü ile dile getirmektedir: "Mükâfatını ben veririm" demek, orucun mükâfatını Allah'tan başkası veremez demektir. Zira Allah kuluna mükâfat olarak *marifetini* verecektir. Bu da ona karşılık olarak yeterlidir. Hiçbir şey marifetin derecesine erişemeyeceği gibi, ona denk de olamayacaktır¹⁴⁹.

3. *İftar vakti ile ölüm arasındaki benzerlik.*

Gülâbâdî, "Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevincidir" hadisini şöyle de yorumlar: İftar vakti ile dünya hayatından ayrılış arasında ilişki kurulur. Şöyle ki Mü'min, ömrü boyunca, tüm haram olan lezzet ve şehvî arzulara oruç tutmuştur. Böylece onun yaşamı gündüzü, iftarı ise günün sonudur. Güneş batınca oruçlu yemese de iftar eder. Öyleyse Mü'minin dünyadaki hayat güneşi battığında, şehvî arzularına karşı tuttuğu oruçtan iftar etmiş olur ki bu da onun için büyük bir sevinçtir. Nitekim Hz. Peygamber de "Ölüm Mü'min için

¹⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, 108-109, 193-194.

¹⁴⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89.

*hediyedir*¹⁵⁰ buyurmuştur. Münâvî, Gülâbâdî'nin bu yorumunu kısmen tasarrufta bulunarak isim zikretmeden almıştır¹⁵¹.

4. *Cehennem ateşi, abdest uzuvlarını yakamayacağı gibi, oruçluyu da yakamaz.*

Gülâbâdî, "Oruç kalkandır". Cehennem ateşi abdest uzuvlarına yol bulamadığı gibi, oruç kalkan olduğu için oruçluya da yol bulamaz. Çünkü oruç tüm bedeni kuşattığı için ateşe yol kalmaz. Böylece oruç kişiyi cehennem ateşinden korumuş olur¹⁵².

5. *Oruçlu ile Allah Teâlâ arasında engel bulunmaz.*

Gülâbâdî'ye göre, orucun özellikli kılınmasındaki bir diğer anlam da, Allah'ın rızasını talep için nefisten yüz çevirme, nefsin isteklerini terk etmek suretiyle sırt dönme ve nefsin haz duyduğu yeme-içme ile cinsel ilişkiden uzak durmadır. Her kim bu eylemleri bırakırsa, nefsin haz, aşırı istek ve lezzetlerini bırakmıştır. Bunları terk eden de nefsinden yüz çevirmiştir. Kim de Allah Teâlâ'nın rızasını elde etmek için nefsinden yüz çevirebilmişse, kendisiyle Allah arasında hicap/engel kalmaz. Çünkü insanlar, dünya ve nefis olmak üzere üç türlü engel vardır. İnsanlar ve dünya, nefsin hazları konusunda mutlaka engel olurlar. Her kim nefsinden yüz çevirirse dünyadan ve insanlardan yüz çevirmiştir. Böyle oruç, nefisten yüz çevirmeyi hâsil eder¹⁵³.

6. *Uzun müddet nefsin isteklerinden yüz çevirme, oruç dışındaki diğer ibadetlerde yoktur.*

Gülâbâdî'ye göre, nefsin arzularını reddetme, kişiyi Allah'a götürdüğü için O (c.c), "Oruç bana aittir" demiştir. Bu mânâ, oruç ve namaz dışında farzlardan hiçbirinde yoktur. Ancak namaz vakti kısa olduğu için kişi, namazını bitirir bitirmez tüm arzu ve isteklerine geri döner. Oysa orucun vakti, fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar süren geniş bir zamana yayılmıştır. Zira İslam, toplam beş şey üzerine kurulmuş ve bunların içerisinde uzun müddet nefsin isteklerinden yüz çevirme, oruç dışında hiçbir ibadette yoktur. Kaldı ki Hz. Peygamber, "Oruçlu yemesini, içmesini ve şehvetini benim için terk etmiştir" buyurarak yemesini, içmesini ve şehvetini Allah'tan başkası için değil de Allah Teâlâ için terk etmesine işaret etmiştir¹⁵⁴.

7. *"Allah Teâlâ şöyle buyurur" ibaresini kerih görenlere reddiye.*

Münâvî, gerek bu hadiste gerekse öncesi ve sonrasında nakledilen hadislerde "Allah Teâlâ şöyle buyurur" ibaresini kerih görenlere reddiye vardır, dedikten

¹⁵⁰ Bkz. Abd b. Humeyd, *Müsned*, s. 137 (347); Hâkim, *Müstedrek*, IV, 355.

¹⁵¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 89-90. Krş. Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, II, 307.

¹⁵² Bkz. *Age*, s. 93.

¹⁵³ Bkz. *Ay*, s. 93.

¹⁵⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, s. 93-94.

sonra, buradaki muzari يقول lafzı ile mazi قال sîgasının kastedildiğini ve kerih gör-
renlerin de buradaki muzari sîgasını kerih gördüklerini düşünmektedir¹⁵⁵.

b. ZÂHİRÎ ŞERHLER

1. Oruç amellerden bir amel değildir.

Tahâvî, orucun amellerden biri sayılıp sayılamayacağı sorusuna, dilcilerin ‘Muhakkak oruç bir amel değildir. Çünkü oruç, Allah için, Allah’ın terk edene, terkenden dolayı sevap verdiği bir takım şeyleri terk etmektir. Bu, övülen ameller sahibine, amelleri sebebiyle mükâfat verilmesi gibidir’ görüşü ile cevap vererek olabileceğini söylemektedir. O, birisinin, oruç bir amel olmadığına göre “Zilhicce’nin ilk on gününde sözü edilen amelden”¹⁵⁶ de olmayacağı sonucunun çıkarılabileceğini ifade ederek mezkûr günlerdeki amellerin namaz, zikir gibi ibadetler olduğunu belirlemektedir. O, orucun bir amel olmadığı için bunlara dâhil edilemeyeceğini zikretmektedir¹⁵⁷.

2. Yememek-içmemek meleklerin de vasfıdır.

Yememek içmemek asıl olarak Allah Teâlâ’nın sıfatıdır. Fakat bu sıfat meleklerin de vasfıdır¹⁵⁸. Böylece İbn Hacer Allah’ın sıfatlarından olan yememe ve içmeme vasfının rûhânî varlıklar olan meleklerin de vasfı olduğunu hatırlatarak bu vasfın geçici olarak da olsa yaratılmışlardan sadece insana mahsus olmadığını vurgulamakta ve ortak noktalarda zikredilen yorumlara bir nevi şerh koymaktadır. Ancak Aynî bu yorumu قیل fiiliyle vermektedir.

3. Oruç ibadeti layıkıyla tutulursa cihat sevabına denktir.

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye göre, “Her iyilik, on katından yedi yüz katına kadar katlanır” rivâyetindeki mânâ, dengelemek yani Allah yolunda cihat ile zahiren eşitlemek demektir. Zira gerek Bakara: 261’de, gerekse yukarıda sözü edilen Zilhicce ayının ilk on gününde işlenen amelin Allah’a daha sevimli geldiği ile ilgili hadiste zikredildiği gibi bunda, sevabın nihai katlanması vardır. İşte bu iki amele daha sonra orucun fazileti eklenmiştir¹⁵⁹.

4. Orucun tanımı.

İbn Abdilberr, âlimlerin çoğunluğuna göre ıstılahî anlamda oruç, gündüzleri yemekten, içmekten ve cinsel temastan uzak durmaktır, demektir. Yalnız kişi bunları, Allah’ın rızasını isteyerek ve niyetlenerek yaparsa olur. Lügatteki

¹⁵⁵ Bkz. Münâvî, *Feyzû’l-Kadir*, II, 308.

¹⁵⁶ Söz konusu hadis: İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber “Sâlih amelin yapıldığı günlerin Allah’a en sevimli geleni Zilhiccenin (ilk) on gününde işlenendir” buyurduğunda, ashap: Ey Allah’ın Rasûlü! Allah yolunda cihat etmek de mi (o günler kadar sevimli değildir) dedi. Rasûlüllah (s.a): “Allah yolunda cihat da daha sevimli değildir! Ancak bir kişi, canı ve malıyla cihada katılıp da bunlardan hiçbiriyile dönmezse o istisnadır” karşılığını verdi. Bkz. Ebû Dâvûd, Savm, 61; İbn Mâce, Sıyam, 39; Tirmizî, Savm, 52.

¹⁵⁷ Bkz. Tahâvî, *Şerhü Müşkili’l-Âsâr*, VII, 421-422.

¹⁵⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 108. Krş. Aynî, *Umdeü’l-Kârî*, X, 371; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesâi*, II/3, 469.

¹⁵⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ârizatü’l-Ahvezî*, III, 293-294.

tanımı ise, mutlak olarak yapmamak, kaçınmaktır. Birisi bir şeyden sakınırsa onu yapmamış (sâme) demektir. Nitekim Hz. Meryem'in susması/konuşmaması (oruç tutması) (Meryem 26) buna örnektir. Bu sebeple Arapçada, konuşmaktan kaçınmaya susmak (savm); hareket, amel, yemek ve içmek gibi eylemleri terk etmeye de sakınan (sâim) denmiştir¹⁶⁰.

5. Orucun farz ve sünnetleri.

İbn Abdilberr, orucun farzları, Ramazan ayının girişini bilmek, niyet etmek, imsak vaktinden gün batımına kadar yemekten, içmekten ve cinsel temastan uzak durmaktır. Sünnetleri ise, kötü ve müstehcen sözler söylememek, küfür etmemek; giybet yapmamak, boş ve yalan sözden kaçınmaktır. Kerih görülen bu fiilleri işleyenin orucunu bozması emredilmese de bu davranışlardan kaçınması emredilir. Bu orucun ecrinin tamamlanması içindir. Kul takvalı olmalı ve oruç dışında da bu gibi yerilen eylemlerden uzak durmalıdır¹⁶¹.

6. Oruçlu misvak kullanabilir mi?

İbn Abdilberr'e göre, Allah nezdinde ağız kokusu en güzel ve faziletli kokudur. Bu sebeple bir grup âlim, oruçlunun, günün sonunda ağız kokusunu gidermesi ihtimali sebebiyle misvak kullanımını mekruh görmüştür. Çünkü oruç tutanın ağızındaki koku, yeme içmenin gecikmesi nedeniyle ekseriyetle günün sonuna doğru oluşur. Bu açıklamaların ardından o, âlimlerin çoğunluğunun günün sonuna doğru misvak kullanmayı kerih gördüklerini ve fakihlerin oruçlunun misvak kullanımı hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. O, Mâlik ve Ebû Hanife'nin misvaka ruhsat verdiklerini, Şâfiî'nin de günün sonuna doğru misvak kullanmayı kerih gördüğünü nakleder. Ancak yaş misvak kullanımını Mâlik'in kerih gördüğünü, Şâfiî'nin ise, ruhsat verdiğini nakleder¹⁶².

Kâdî İyâz'a göre Şâfiî, bu hadisi delil alarak öğle sonrası misvak kullanımını menetmiştir. Mâlik ise tüm gün kullanımına cevaz vermiştir. Ağız kokusu mideden kaynaklandığı için misvak onu gidermez. Ayrıca ağız kokusu istiare ve tembih içindir ve Allah ağız kokusunun kendisine değil, orucun faziletine vurgu yapmaktadır. Durum böyle olunca ağız kokusunun gitmesi ve kalması fark etmez. Übbî ve Senûsî, Kâdî İyâz'ın dediklerini destekler mahiyette açıklamalar yapmaktadırlar¹⁶³.

Kurtubî'ye göre de Şâfiî, bu hadisi delil alarak öğle sonrası misvak kullanımını menetmiştir. Çünkü bu ağız kokusunun oluşmaya başladığı vakittir ve misvak da onu giderir. O, bazı Şâfiîlerin şehidin kanında olduğu gibi, ibadetin izinin yok edilmemesine kıyas yaparak bu hükme varmış olabileceklerini belirterek iti-

¹⁶⁰ Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 53.

¹⁶¹ Bkz. *Age*, II, 38; XIX, 56.

¹⁶² Bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIX, 57-58.

¹⁶³ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 112. Krş. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 99; Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 98.

raz etmektedir. Ona göre bu kıyasta sorunlar vardır ve misvak ağız kokusunu gidermekle birlikte, ağız kokusu misvak mahallinden değil, mide ve boğazdan kaynaklanmaktadır. Durum böyle olunca bundan dolayı bir şey gerekmez. Bunun dışında âlimlerin büyük çoğunluğu, oruçlunun ne zaman olursa olsun misvak kullanımında bir beis görmemektedir¹⁶⁴.

Nevevî, mezhebinin bu hadisi delil olarak her ne kadar misvak faziletli de olsa oruç tutanın öğle sonrası misvak kullanmasının, oruçlunun ağız kokusu vasfını ve faziletini giderdiğinden dolayı mekruhluğuna hükmettiğini belirtmektedir. Zira ağız kokusunun fazileti, misvaktan daha büyüktür ve şehitlerin kanları, güzel kokularıyla kendilerine şahitlik yaptığı için ölüyü yıkamak vacip olduğu halde yıkatılması terkedilmiştir. Oruçlunun misvak kullanımı da hüküm olarak aynı şehidin kanı gibidir¹⁶⁵.

Tirmizî, Şâfiî'nin "oruçlunun günün ilk vakitlerinde yani öğle öncesinde ve günün sonuna doğru misvak kullanmasında bir beis yoktur" görüşünde olduğunu nakletmektedir¹⁶⁶.

7. Oruçlu bir ziyafete davet edildiğinde ne yapmalı?

Nevevî, "Oruçlu biri yemeğe davet edildiğinde 'Ben oruçluyum' desin"¹⁶⁷ hadisini zikrettikten sonra, oruçlunun davet sahibinden özür dilemek ve durumunu açıklamak için oruçlu olduğunu söyleyebileceğini belirterek davete icabet ile ilgili hükümleri nakletmektedir. Ardından o, mezhebinin şayet oruç, davet sahibine sıkıntı verecekse ve davet edilen kişi de nafile oruç tutuyorsa onu bozabileceği, aksi halde farz (vacib) oruç tutuyorsa bozamayacağı, görüşünü, aktarır. Ona göre, nafile oruç, namaz gibi ibadetleri söyleme zorunluluğu olursa bunda bir sakınca yoktur. Ancak ihtiyaç olmazsa gizlemek müstehaptır. Yine o, "hadisin bu kısmında, iyi davranmaya, iki kişinin arasını ıslah etmeye, kalp-ruh birlikteliğini sağlamaya ve gerektiğinde de güzelce özür dilemeğe işâret vardır" demektedir¹⁶⁸.

8. *Mizanda oruçlunun ağız kokusunun (hulûf) ağırlığı misk kokusundan daha fazla olacaktır.*

"Oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir" sözü hakkında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, duyularla idrak edilen güzel kokunun, ne hoşluğu ne de iğrençliği konusunda, gerek uyumluluk, gerekse muvafakat açısından münezzeh olan Allah Teâlâ hakkında üstünlük yarışına girilemeyeceğini ve bunun muhal olduğunu belirtmektedir. Sonra o, Allah'ın güzel kokuya, bir takım faydalarından dolayı cevaz verdiğini, mescide giderken ve ibadet ederken kullanılmasını, hem meleklerin hem de insanların hoşlandıkları için emrettiğini zik-

¹⁶⁴ Bkz. Kurtubî, *Müfhim*, III, 215.

¹⁶⁵ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 30.

¹⁶⁶ Bkz. Tirmizî, *Savm*, 29 (725), III, 104.

¹⁶⁷ Bkz. Müslim, *Sıyam* 159 (1150); Ebû Dâvûd, *Sıyam*, 76; Tirmizî, *Savm*, 64.

¹⁶⁸ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 28.

retmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, oruçlunun ağız kokusuna, kullanılmasını emrettiği güzel kokudan daha fazla sevap vereceğini ve *mîzanda ağırlığının da, misk kokusundan daha fazla olacağını* belirtmiştir¹⁶⁹.

9. *Oruçlunun Rabbine kavuştuğu andaki sevinci, nafile orucu çok tutanlaradır.*

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre, *oruçlunun Rabbine kavuştuğu andaki sevinci*, farzları eda edenler için değil, nafile orucu çok tutanlar içindir. Şüphesiz ki Allah, itaatleri taksim ettiği gibi rızık da taksim etmiştir. Zira insanlardan kimileri namazı, kimileri sadakayı, kimileri de cihadı göz bebeği kılmışlardır. Böylece kul farzlara dikkat eder, bu ibadetlerden biri ya da benzerleriyle özdeşleşir ve bütün çabasını da buna hasrederse, Allah onu Reyyân kapısından cennete girdirecektir¹⁷⁰.

10. *Orucun sevabını vermeyi Allah'ın üstlenmesi, mükâfatının çokluğu ve büyüklüğündendir.*

Übbî ve Kastallânî, "*mükâfatını ben vereceğim*" ibaresini, Allah'ın sevap verme işini üzerine alması nedeniyle, orucun sevabının çokluğuna ve büyüklüğüne işâret olarak yorumlamaktadır¹⁷¹. Şerhlerini genel olarak Übbî'den alıntılama yoluyla yapan Senûsî, bu yorumu aynen aktardıktan sonra, orucun büyük bir şeye benzemesi yönüyle hadiste istiare-i mekniyye sanatı bulunduğunu, Allah'ın kulun orucuna asla ihtiyacı olmadığını ve orucun mükâfatının büyüklüğünde de kapalılığın bulunmadığını belirtmektedir. Ancak bu mükâfatın mahiyeti bilinemez. Fakat Allah'ın dilediği kadar ve insanın tahmin dahi edemeyeceği miktarda sevap verileceği anlaşılmaktadır. Yalnız bu sevap, orucu günahlardan bir şekilde uzak tutabilene verilecektir. Aksi takdirde günahlardan sakınmayana verilecek mükâfat diğer amellere verilenler gibi olacaktır¹⁷².

11. *Oruç mu üstün cihat mı?*

Kastallânî, Allah nezdinde oruçlunun ağız kokusunun üstün olmasından hareketle, İslam'ın şartlarından farz-ı ayn olan orucun, farz-ı kifâye olan cihattan daha üstün olduğunu belirterek delillerle orucun Allah katında cihattan daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır¹⁷³.

c. LÜGAVÎ ŞERHLER

1. *Hulûf "Oruçlunun ağız kokusu"*

Kirmânî, *hulûf* kelimesinin yazılışı ve anlamı hakkında bilgi verdikten sonra, şayet birisi, "Allah Teâlâ'ya nispetle 'daha güzel olma'yı tasavvur etme, zira O, bu gibi şeylerden münezzehtir" derse, cevabının, 'daha güzel' demek 'daha makbul' demektir, çünkü güzel koku, yaygın olarak kabulü gerektirir ve Allah katında

¹⁶⁹ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 294-295.

¹⁷⁰ Bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, III, 296.

¹⁷¹ Bkz. Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Muallim*, IV, 97. Krş. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347, 354.

¹⁷² Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, IV, 97-98.

¹⁷³ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 346-347.

oruçlunun ağız kokusu, misk kokusundan daha makbuldür, şeklinde olacağını belirtmektedir. Kirmânî, soruya verdiği ikinci cevabında, söz konusu cümlenin faraziye kabilinden söylenmiş olabileceğini zikretmektedir. O, şayet Allah katında güzel koku diye bir şeyden söz edilseydi, şüphe yok ki bunun en güzel, ağız kokusu olabileceği değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre ‘ağız kokusu’ terkibinden maksat, meselenin esası olan oruçluyu övmek, onun amelinden hoşnut olduğunu ifade etmek ve onun oruç tutarak gösterdiği çabayı hafife almamaktır¹⁷⁴.

Senûsî, oruçlunun ağız kokusunun Allah Teâlâ’ya yakınlaşmaktan kinâye olduğunu, oruçlunun Allah’ın kendisinden razı olduğunu ve vereceği nimetin büyüklüğünü bildiğini belirttiikten sonra, güzel koku sahibinin yakınlaşmaya ihtiyaç duyduğunu zikretmektedir. “İnsanlar ağız kokusunu güzel bulmasalar da, melekler nezdinde misk kokusundan daha güzeldir” denildiğini nakletmektedir¹⁷⁵. Kastallânî, bu yorumu Semerkandî’den, Suyûtî ve Sindî ise, *فيل* ifadesiyle aktarmaktadırlar¹⁷⁶.

2. Kudsî hadis tanımı.

Kirmânî, böyle hadislere, *Kudsî, İlâhî* veya *Rabbânî hadis* denildiğini zikrettikten sonra, şayet biri ‘bütün hadisler böyledir ve Hz. Peygamber *kendi havasından bir şey söylemez*’ itirazında bulunursa, cevabının şöyle olacağını ifade etmektedir: Aralarındaki fark, kudsî (hadisin) diğer hadislerin aksine, Allah’a izafe edilmiş ve Ondan rivâyet edilmiş olmasıdır. Kudsî hadis, Allah Teâlâ’nın zâtını tenzih, celâl ve cemâl sıfatlarına müteallik ve Allah Teâlâ’ya mensup şeklinde de diğer hadislerden ayrıştırılmıştır. Bu açıklamalarının ardından kendinden önce yaşamış **Tîbî**’nin “*Kur’an*, Cebrail (a.s)’ın Rasûlüllah (s.a)’e i’caz vasfıyla indirdiği lafızdır. *Kudsî (hadis)* ise, Allah’ın elçisine, maksadını, ya ilham yoluyla ya da uyku haber vermesi ve Hz. Peygamber’in de Allah’ın muradını, kendi ifadeleriyle ümmetine bildirmesidir. Ancak Hz. Peygamber, diğer hadis-i şerifleri, Allah’a izafe etmediği gibi O’ndan da rivayet etmemiştir” sözlerini naklederek bu konuya son verir. Aynî de burayı eserine olduğu gibi almıştır¹⁷⁷. Hayati Yılmaz’ın tespitine göre, kudsî hadisin tarifini ilk yapan Tîbî’dir¹⁷⁸.

3. “ف”yı sebebiye.

Aynî, hadisin “الصيام لي” Oruç bana aittir” kısmının atıf edatı olmadan geldiğini, ancak Muvatta tarîkinde “فالصيام” şeklinde “ف”yı sebebiye ile nakledildiğini, nedeninin ise “لي” olduğunu belirtmektedir¹⁷⁹.

4. Zamirin takdirinin tahsis, te’kid veya takviye için olması.

¹⁷⁴ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’-d-Derâri*, IX, 79.

¹⁷⁵ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 98.

¹⁷⁶ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 98; Kastallânî, *İrşâdî’s-Sârî*, III, 355; Suyûtî, *Şerhu’n-Nesâi*, II/3, 470; Sindî, *Hâşiyetü Süneni’n-Nesâi*, II/3, 470.

¹⁷⁷ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü’-d-Derâri*, IX, 79-80. Krş. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 369-370.

¹⁷⁸ Bkz. Yılmaz, “Hadis İlminde Kudsî Hadisler”, *Sakarya Üni. İlâhiyat Fak. Der.*, yıl: 1996, sy: 1, s. 169.

¹⁷⁹ Bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 370.

Kirmânî, (وَأَنَا أَجْرِي)'deki zamirin takdîminin tahsis, te'kid veya takviye için olduğu söylenirse, diyerek şöyle cevap vermektedir: Bunlar ihtimal dâhilindedir, fakat siyak dikkate alındığında zahir olan mânâ birincisidir, tahsistir. Yani diğer ibadetlerin aksine oruçlunun mükâfatını ben veririm, başkası değil. Sair itaatlerin mükâfatlarını vermek bazen meleklere havale edilebilir. Ardından (بعشر أمثالها) müzekkerlik ve müenneslik uyumundan söz eder ve 'yedi yüz'ün alt sınır olabileceğini, sayı ile tahsisin ise ziyadeyi nefye delalet etmediğini belirterek şerhini bitirmektedir¹⁸⁰. Kirmânî'nin (وَأَنَا أَجْرِي)'deki zamirin takdîminin tahsis için olduğunu Aynî de doğrulamaktadır¹⁸¹.

5. "On misline kadar"daki adet ma'dut ilişkisi

"Güzel amel on misline kadar" metnindeki "الأمثال" kelimesinin cemi' olduğunu ve adet ma'dut açısından uygun olduğunu söylemektedir¹⁸².

6. Orucun diğer amellerden istisna edilmesi

Tîbî, Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî (685/1286)'in her iyi amel, güzel amellerdendir sözünden kasıt, haberdeki "el-hasene"yi mübtedaya dönen zamirin yerine koymaktır. "İllâ's-siyâm" ise kendisinden öncesine delalet eden konuşulmayan bir sözden müstesnadır. mânâsı da: Muhakkak ki iyiliklerin mükâfatları, on mislinde yedi yüz misline kadar katlanır, ancak oruç müstesna, şüphesiz ki onun sevabının değeri takdir edilemez. Onun sevap miktarını Allah'tan başkası bilmez. Bu sebeple mükâfat vermeyi Allah kendisi üstlenmiş ve meleklere bırakmamıştır. Orucun özellikli ve faziletli kılınmasının sebebi ikidir: *Biri*, insanlar diğer ibadetlere muttali olabilirlerken oruç, Allah Teâlâ ile oruçlu arasında gizli olarak kalır ve oruçlu samimi olarak Allah rızası için oruç tutar. Onun rızasını kazanmak için amel yapar. "Oruç bana aittir" sözü de buna işârettir. *Diğeri*, başka iyilikler, mal harcama veya bedeni kullanma ile Allah rızasını elde etmeye bağlıdır. Oysa oruç, nefsin yeme, içme ve şehvî isteklerini kırar, kontrol altına alır. Bedeni kötülüklerden engeller. Oruçta açlık ve susuzluğun ızdırabına ve şehvetlerin terkine sabır vardır¹⁸³. Hadisin "Benim için şehvetini ve yemesini terk eder" kısmı da buna delalettir.

Tîbî, "Şehvetini ve yemesini terk eder" ifadesi, mezkur hükmün mucibini beyan için varid olan isti'nafiye cümlesidir, der. Beyzâvî'nin "İstisna konuşulmayan sözden müstesnadır" sözünde görüş ayrılığı vardır. "Âdemoğlunun her ameli" cümlesinden müstesna olması ihtimali vardır, çünkü bu cümle Allah'tan rivâyet edilmiştir. Delili "Allah Teâlâ dedi ki"dir. Her ne kadar hadisin bu kısmı sözün başında zikredilmemişse de ortasında açıklama için rivâyet edilmiştir. Böyle müphemlik-

¹⁸⁰ Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, IX, 80.

¹⁸¹ Aynî, *Umdeü'l-Kârî*, X, 370.

¹⁸² Bkz. Aynî, *Umdeü'l-Kârî*, X, 372.

¹⁸³ Münâvî, burada yapılan yorumlardan sadece bu iki cümleyi aktarmıştır. Bkz. Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, II, 307.

ten sonra gelmesinin faydası ise, sözün gücünü yüceltmek içindir. Çünkü Hz. Peygamber, hevasından konuşmaz (Necm, 4). Aynı şekilde “*Âdemoğlunun her amel-i*” cümlesiyle de kulun iyilikleri kastedilmiştir, yoksa kötülükleri değil. Bu durum, haber cümlesinde beyan edilmiş ve ondan da hasenat yani iyi ameller kastedilmiştir. Şayet “*Âdemoğlunun iyilikleri on misline katlanır*” denilseydi bu mesabede olmazdı¹⁸⁴. Tîbî, burada Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî’ye itiraz etmektedir. İbn Hacer, Tîbî’nin Beyzâvî’den naklettiği bilgiyi ve Tîbî’nin kendi izahlarını olduğu gibi eserine almış ve ilave bir şey söylememiştir¹⁸⁵. Tîbî’deki izahın aynısını nakleden Senûsî Beyzâvî’nin ismini vermiştir¹⁸⁶. Aynî buradaki yorumu isim vermeden özetleyerek nakletmektedir¹⁸⁷. Benzer yorumlar kısmen Tahâvî’de de bulunmaktadır¹⁸⁸.

d. BÂTİNÎ ŞERHLER

1. Allah’ın ve orucun bir benzeri yoktur.

İbn Arabî, orucun diğer ibadetlerin tümünden derece bakımından yüksek/üstün olduğu için savm/oruç (üstün) diye isimlendirildiğini ve Allah’ın onu, kendisine izafe edip mükâfatını Kendisinin vereceğini söylemesiyle de, onun bir benzerinin olmadığını dile getirdiğini zikretmektedir. O, Allah’ın orucu kendisine izafe etmekle bir benzerinin olabileceği fikrinin akla gelebileceğini, ancak tersine, hakikatte orucun ‘terk’ mânâsına gelmesi, amel ve ibadet olmaması ve bir benzerinin de olmaması, aynı şekilde Allah’ın da bir benzerinin olmaması nedeniyle bu fikrin doğru olmadığını anlaşıldığını belirtmektedir. O, orucun benzerinin olmadığına Hz. Peygamberin hadisinin, Allah’ın benzerinin olmadığına ise ayetin delil olduğunu ifade etmektedir¹⁸⁹.

İbn Arabî, oruç tutanın benzerinin olmadığını, kulun böylece Allah’a kavuştuğunu belirterek oruçlunun sevincinin oruç nedeniyle olduğunu ve Allah’ın da oruçlunun gözü olduğunu böylece görenin de görülenin de Allah’tan başkası olmadığını dile getirmektedir. Zira bir benzeri olmayana, sadece benzeri olmayanın görebileceğini belirterek *tenzîhin* gerçekleştiğini söylemektedir. O, “oruç kalkandır” cümlesini ‘kalkan edininiz’ şeklinde yorumlayarak orucun koruma bakımından Allah’ın koruma makamına geçtiğini belirttikten sonra, nasslarda Allah’ın ‘kendisi gibi bir şeyin olmadığını’, orucun ise ‘benzerinin olmadığını’ ifade edildiğini zikrederek oruçla Allah arasındaki farkında buradaki ‘şey’ de yattığının altını çizmektedir¹⁹⁰.

2. “Oruç bana aittir” sana değil.

¹⁸⁴ Bkz. Tîbî, *Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, IV, 164-165. Krş. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 96.

¹⁸⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 110.

¹⁸⁶ Bkz. Senûsî, *Mükemmilü İkmâlî’l-İkmâl*, IV, 96.

¹⁸⁷ Bkz. Aynî, *Umdeü’l-Kârî*, X, 372.

¹⁸⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhü Müşkîli’l-Âsâr*, VII, 422-423.

¹⁸⁹ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, IX, 99-101.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, IX, 101-104.

İbn Arabî, Allah'ın kuluna, "*Oruç bana aittir*" sana değil, diyerek Allah'ın, kendisinin yeme ve içmeye ihtiyacı olmadığını, bu özellikle yeme ve içmeye muhtaç insanın Kendisine ait bir vasfı elde ettiğini, buna da Kendisinin müsaade ettiğini ve mükâfatını da yalnız kendisinin vereceğini belirtmektedir. Ayrıca oruçlunun yaratılışına uymadığı halde, yeme ve içmeden sakınmasını Allah'ın istediğini, böyle davranarak kulun, Allah'ın kendisine ait bir vasfa büründüğünü ve bu halin oruçluyu Kendisine girdirdiğini (فهى تدخلك على) ifade etmektedir¹⁹¹. Kastallânî'nin bu izahı, isim vermeden ve tenkit etmeden olduğu gibi aktarması dikkat çekmektedir.

İbn Arabî, eserinin bir başka yerinde "*Oruç bana aittir*" sana değil, meselesine bir daha değinerek Allah'ın bu ifadeyle, oruçlunun ilâhî vasfa büründüğü iddiasını yok ettiğini ve oruç tutana, kendisinin yaratılmış bir kuldan başka bir şey olmadığını hatırlattığını ifade etmektedir¹⁹².

3. Samediyet özelliğinin kula geçici olarak verildiği.

İbn Arabî, Allah'a ait samediyet vasfının özellikle Ramazan ayında, oruçla gündüzleri geçici olarak kula verildiğini, gün battıktan sonra iftarla beraber gece sahura kadar kulun bu müstağnilik özelliğinin kaldırılarak hem aciz/fakir bir kul olduğunun öğretildiğini hem de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması gerektiğine dikkat çekildiğini belirtmektedir. Ardından varlık/yaratık olarak insanın en basit ihtiyaçları için dahi Allah'ın korumasına muhtaç olduğunu ifade ederek uyarıldığının altını çizmektedir¹⁹³.

4. Oruçlunun iki sevinç anı vardır.

İbn Arabî, oruçlunun iftar vakti sevincini, insanın hayvânî ruhunun sevinci; Rabbine kavuştuğu zamandaki sevincini ise, nefis-i nâtikanın (hakikati düşünen, idrak eden nefsin/ruhun/kalbin/aqlın) yani latîf-i Rabbânî'nin sevinci olduğunu belirtmekte ve kulun orucu sayesinde Allah'a kavuşarak müşâhadenin gerçekleştiğini dile getirmektedir¹⁹⁴. Ancak zâhirî yorumlarıyla öne çıkan Kastallânî'nin bu izahı, isim vermeden ve tenkit etmeden olduğu gibi aktarması dikkati çekmektedir. İbn Arabî eserinin bir başka yerinde, oruçlunun sevincinin nedenini 'Oruçlunun mükâfatı Allah'tır' cümlesiyle açıklamaktadır¹⁹⁵.

İbn Arabî, eserinin başka yerinde, kulun iftar vakti sevincini, insanın tabiatının gıdaya ihtiyacına bağlamakta ve Rabbine kavuşması anındaki sevinci ise, onun bekasını sağlayan hakiki gıda olduğunu belirtmektedir¹⁹⁶.

5. Oruç müşâhede, namaz ise münâcattır.

¹⁹¹ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 141-142; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347.

¹⁹² Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 304.

¹⁹³ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 301-303.

¹⁹⁴ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 142; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, III, 347.

¹⁹⁵ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 143.

¹⁹⁶ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 305-306.

İbn Arabî'ye göre, oruç Allah'a kavuşturduğu ve Onu müşâhedeyi sağladığı için namazdan daha kâmindir. Bu sebeple namaz müşâhede değil münâcattır. Bununla birlikte münâcatta yani Allah ile konuşmada, kul ile Allah arasında perdenin olduğunu ve bundan dolayı Hz. Musa (a.s)'ın da O'nu görmeyi talep ettiğini belirtmektedir. Ardından Allah'ın namazı Kendisiyle kulu arasında ikiye böldüğünü, orucun ise bölünmediğini ve sadece Allah'a ait olduğunu, kula ise yalnız sevabının ait olduğunu belirtip oruç ile hac arasındaki karşılaştırmaya geçmektedir¹⁹⁷.

İbn Arabî, eserinin Ramazan ayı kısmında ise, Allah'ın orucu da kulu ile Kendisi arasında ikiye böldüğünü dile getirmektedir. O, hadisin "oruç bana aittir" kısmını, oruçlunun gündüz vaktinin yalnız Allah'a ait olduğu, iftar ile sahur arasının ise, kulun kendisine ait olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Devamında ise namazın nur, orucun ziya olduğunu ve Ramazanda akşam kılınan namazlarla ışık ile nurun birleştiği gibi iki amelin de birleştiğini ve böylece oruçlunun gündüzü ile gecesinin de her açıdan bütünleştiğini dile getirmektedir¹⁹⁸.

6. Bazı zahidlere göre oruç çeşitleri

İbnü'l-Arabî¹⁹⁹, bazı zahidlerin buradaki orucun havâssü'l-havâssa mahsus olduğunu kabul ettiklerini belirtip orucun dört çeşit olduğunu söyler: a) avâmın orucu, yemek, içmek ve cimadan uzak durmak; b) havâssü'l-avâmın orucu, söz ve fiil olarak haramlardan kaçınmak; c) havâssın orucu, sadece Allah'ı zikir ve ibadetle meşgul olup bunun dışında her şeyden uzak durmak; d) havâssü'l-havâssın orucu, kıyamete kadar Allah'ın dışındaki her şeyden uzak durmaktır. Bu açıklamaları İbn Hacer ve Aynî de İbnü'l-Arabî'den aynen nakletmektedirler, ancak İbn Hacer, bu makamın yüce bir makam olduğunu ve hadisteki hasrın muradı ile bu yaklaşımın pek uyuşmadığını belirtmektedir²⁰⁰. Zâhirî yorumlarıyla öne çıkan İbn Hacer ve Aynî'nin bu izahı, eleştiri de bulunmaksızın aynen nakletmeleri dikkati çekmektedir. Ayrıca yorum, bu gruba daha uygun olduğu için burada nakledilmesi uygun bulunmuştur.

Değerlendirme: Örnek olarak incelenen "oruç bana aittir" hadisinde, gruplandırılan şerhlerin, farklı noktalarının zâhirî şerhler dışında kısmen dengeli olduğu söylenebilir. Lügavî ve bâtinî şerhlerin özellikle zâhirî şerhlere nazaran az olması, incelenen şerh sayısına paralel olarak düşünülebilir.

Bâtinî şerhlerde müstakil bir hadis şerhi incelenmemekle birlikte, Şîî-İsmâilî Bâtinî ve bâtinî şerhlere de yer verilmemiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin hadisi ağırlıklı olarak oruç ve oruçluyu Allah ile bütünleşik anlatması ve Allah'ı tenzih

¹⁹⁷ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 142-145.

¹⁹⁸ Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 303-304.

¹⁹⁹ Buranın öncesinde *Ârizatü'l-Ahvezî* sahibi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *el-Müselâât'*ından nakil yapıldığını göre, bu İbnü'l-Arabî o olmalıdır.

²⁰⁰ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 109; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 372.

etmeye çalışması dikkati çekmektedir.

Özellikle Tîbî ve Kirmânî kısmen Aynî'de görüldüğü gibi dil bilimci şârihler, genellikle izahlarını, kelimelerin zabt ve anlamları ile belâğât yönlerini de dikkate alıp gramer kurallarına dayalı olarak şerh etmişlerdir.

İlk şerhler daha kısa olup sonrakilerin duruma göre görüş nakillerinin fazla-
laştığı müşahede edilmektedir. Özellikle Nevevî, İbn Hacer ve Aynî gibi şârihler,
rical bilgisi, rivâyet farklılıkları ve kelime bilgisinin yanı sıra, mezhep görüşleri ve
tartışmalarını şerhlere taşıdıkları için, sayfa sayılarının iyice arttığı dikkati çek-
mektedir.

SONUÇ

Çalışmada hadis şerhlerinde şârihlerin kullandıkları yorum biçimleri,
zâhirî, işârî, lügavî ve bâtinî yorum olarak tespit edildikten sonra, bunların özel-
likleri ve aralarındaki farklılıklar ortaya konularak ayrıştırılmıştır.

Zâhirî ile işârî yorum farklı oldukları halde, metot olarak ortak yönlerinin
çok olması, şerhlerde iki grubun müşterek noktalarının da fazla olması sonucunu
doğurmuştur. Bu iki grubun ortak yorumlarının çoğunlukta olduğu anlaşılma-
ktadır. Lügavî şerhlerde, kelime bilgisi ve gramer ağırlıklı açıklamaların daha çok
olduğu görülmüştür. Ayrıca diğer şerhlerle bâtinî şerhler arasında tek yer hariç
benzerlik bulunmamıştır. Bunun yanı sıra incelenen toplam yirmi yedi şerhten
on dokuzunun zâhirî, beşinin işârî, ikisinin lügavî, birinin bâtinî olması ve şerhler-
in kahir ekseriyetinin ilk iki grupta toplanması ortak noktalara da yansımıştır.

Şerhlerin birbirlerinden farklı olarak getirdikleri yorumlar tetkik edildiğin-
de, işârî ile zâhirî yorum arasında dengeli bir farklılık istatistiği görülmektedir.
Aslında bu sonuç ortak noktaları da doğrular niteliktedir. Buna ilave olarak lügavî
şerhlerin ayrıldığı noktalarının da azımsanamayacak kadar çok olduğu dikkati
çekmektedir. Bunların işârî ve zâhirî yoruma göre az olması, bu tür şerhlerin ka-
rakterlerinden kaynaklanabileceği gibi eser sayısından da kaynaklanmış olabilir.
Zira onlar sentaks ve gramer ağırlıklı şerhler oldukları için anlama yeterince odak-
lanmamışlar, hatta i'rab farklılıklarına göre yorum yapmaya çalışmışlardır.

Zâhirî yorum yapan şârihler fikhî ve kelâmî yorumun yanı sıra az da olsa
işârî ve lügavî yorum da yapmışlardır. Şu da var ki, zâhirî yorum yapan şârihlerin
büyük bir çoğunluğu fakîh olduğu için, bu özellikleri şerhlerine de etki etmiştir.
Fakîh şârihler, diğer yorumlarla birlikte, orucun tanımı, orucu bozan şeyler, farz
ve sünnetleri, misvak orucu bozar mı bozmaz mı gibi ahkâm konularına girmiş-
lerdir. Buna karşılık işârî yorum yapan sûfiler, insanın daha çok gönlüne ve
rûhuna hitap etmeleri sebebiyle, hadislere insanın eğitimi nokta-i nazarından
bakmayı yeğlemişlerdir. Sûfî şârihler şerhlerinde ahkâm konularına pek değin-
memişlerdir. Şerhlerini genellikle hikmet açısından ele almayı tercih etmişlerdir.
Lügavî yorumu tercih eden ve dilcilik yönü ağır basan âlimler, birikimleri gereği
hadisleri daha çok bu yönde yorumlamayı yeğlemişlerdir. Bâtinî yorumda ise, Şiî-
İsmâîlî Bâtinî fırkaları dışta bırakarak incelenen bazı sûfilerin, nassları, kural ta-

nımaksızın diledikleri gibi yorumlamaları dikkat çekicidir. Bu da göstermektedir ki, âlimlerin mezhep ve meşrepleri, hadislere yaklaşımlarında açık bir şekilde etkili olmuştur.

Şârihler, gerek gördükleri hadisleri ve hadislerin de gerekli gördükleri kelime ya da kısımlarını izah etmişlerdir. Şârihlerin kendilerinden önceki âlimlerin şerhlerinden yararlanırken yaptıkları alıntılar, ya anlamı daraltan ya da genişleten çok önemli tasarruflar içermektedir. Bunlar bazen metnin farklı anlaşılmasına dahi sebep olabilecek özellikte olup az da olsa bir takım hatalar dahi barındırmaktadırlar.

Şerhlerde görüş nakilleri tekrar edilmekle birlikte, her şârihin yoruma az veya çok bir şeyler kattığı görülmektedir. Bu katkı, bazen şârihin kendi bakış açısı bazen de kendinden önceki âlimlerin görüşleri şeklinde olmaktadır. Nitekim yorumlar, tarih sırasına göre okunduğunda, ilk görüş sahiplerinin fikirlerinin/yorumlarının daha sonra geliştirildiği veya delillendirildiği bazen de itirazların düşünüldüğü görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla şerhler dikkatlice incelendiğinde ve görüşler geriye doğru takip edildiğinde, قیل “denilir” temrîz siygalarının kâilini/söyleyenini tespit etmek mümkündür. Bunun bazı örnekleri metinde gösterilmiştir.

Şârihlerin yorum yaparken hadisin rivayet farklılıklarından faydalandıkları veya ilham aldıkları özellikle İbn Hacer ve Aynî’den anlaşılmaktadır. Rivâyet farklılıklarını dikkate almayan şârihlerin, eseri veya yorumu kısa tutma veyahut da okuyucunun diğer tarîkleri bildiğini varsayma gibi çeşitli sebeplerden dolayı, bu rivayet farklılıklarını terk ettikleri düşünülmektedir. Kısmen Kirmânî ancak özellikle de İbn Hacer ve Aynî hadislerin tarîk ve rivâyet farklılıklarını bir araya derleme konusunda oldukça başarılıdır. Hatta onlardan hareketle hadisin metni derlenerek yeniden inşa dahi edilebilir. İbn Hacer ile Aynî hadisi şerh ederken yer yer rivâyet farklılıklarından da istifade etmektedirler.

Hadislerin anlaşılmasına büyük önem veren ve katkı sağlayan şârihler, doğrudan hadisin metninden çıkarılamayan mânâların öğrenilmesini, dolayısıyla metnin anlamının genişlemesini sağlamışlardır. Bu sebeple bir hadis, ne kadar çok şerhten incelenirse o kadar sağlıklı ve kapsamlı anlaşılacağı ortaya çıkmaktadır. Küçümsenemeyecek bu birikim ve emek dikkate alınmaksızın hadisleri doğru biçimde anlamak pek mümkün gözükmemektedir.

Zaman geçtikçe birey ve toplumların ihtiyaçlarının artması, değişmesi, yeni yeni problemlerin ortaya çıkması, şerhlerin hacimlerinin genişlemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla şerh çalışmalarının diğer bir ifadeyle anlama gayretlerinin sürdürülmesi, bugüne kadar telif edilen şerhleri gereğinden fazla yüceltmeden veya yok sayma yanlısına düşmeden dikkate almakla birlikte, faydalı ve kaçınılmaz bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şârihlerden kendisinden önceki birikimi güzel bir şekilde derleyip bize aktaran ve kendisinden sonrakilere de ilham kaynaklığı yapanların Nevevî, İbn

Hacer ve Aynî olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Suyûtî, Sindî, Şevkânî, Azîmâbâdî ve Mubârekpûrî'nin genellikle önceki şerhleri özetledikleri görülmüşür.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed (ö. 249/863), Müsned (el-Müntehab), thk. Suphî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmud Muhammed Halil, Mektebetü's-Sünne, I. bs. Kahire 1988.
- Abdukaahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr (ö. 429/1037), Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991.
- Akk, Hâlid Abdurrahman, Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh, Daru'n-Nefâis, II. bs. Beyrut 1986.
- Ateş, Süleyman, Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
- İşârî Tefsîr Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974.
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451) Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, hzl. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2001, I-XXV.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsülhakk (ö. 1329/1911), Avnü'l-Ma'bûd Ma'a Şerhi'l-Hâfız İbn Kayyim el-Cevziyye, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, II. bs. Medine 1968-1969, I-XIV.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, (ö. 458/1065), el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, I. bs. Riyad 2003, I-XIV.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (s.a) ve Sünenih ve Eyyâmih, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. II. bs. İstanbul 2000.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/868), el-Beyân ve't-Tebyîn, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, VII. bs. Kahire 1998. I-IV.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), et-Ta'rifât, thk. İbrahim el-Ebyârî, I. bs. Beyrut 1405. (Şâmile: 1.0)
- Çakan, İsmail Lütfi, Hadîs Edebiyatı, İFAV Yay. II. bs. İstanbul 1989.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-İşbilî (ö. 543/1148), Ârizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-XIII.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/888), es-Sünen, İstanbul 1981, I-V.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), el-Lüma', thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdalbâkî Surûr, Bağdat 1960.
- el-Lüma', çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1997. (Lüma', Türkçe çev. Yılmaz).
- Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kütü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd, thk. Abdülmün'im el-Hafinî, Dâru'r-Reşâd, I. bs. Kahire 1991, I-III.
- Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Aızığı), çev. Muharrem Tan, İstanbul 1999, I-IV.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn (ö. 1999), Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a, I. bs. Riyad 1412-1425, I-XIV.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), Mu'cemü Tehzîbi'l-Lüğa, thk. Riyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, I. bs. Beyrut 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (ö. 505/1111), Fedâihu'l-Bâtiniyye, thk. Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.
- el-Munkızu min ad- Dalâl, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, II. bs. Ankara 1960.
- Görgün, Tahsin, Anlam ve Yorum –Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması-, Celek Yay. I. bs. İstanbul 2003.

- Görmez, Mehmet Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000.
- Guiraud, Pierre, Anlambilim –La Sémantique-, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay. III. İstanbul 1999.
- Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim (ö. 380/990), Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid - İlk 80 Varak, thk. Fikret Karapınar, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Konya 1999.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh (ö. 295,310/907,922 civ.), Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, I-IV.
- Hâkim Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), el-Müstedrek ala's-Sahîhayn, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1990, I-IV. (Şâmîle: 1.0)
- Halîl b. Ahmed (ö. 185/801), Kitâbü'l-Ayn, hzl. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman (ö. 388/998), Meâlimü's-Sünen Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd, hzl. Muhammed Râğîb et-Tabbâh, I. bs. Halep 1932, I-IV.
- Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1934), Türk Lûgati, Maarif, Cumhuriyet Matbaası İstanbul 1928-1943, I-IV.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî (ö. 463/1070), et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebir vd. 1967-1992, I-XXVI.
- İbn Arabî, Muhyiddin (ö. 638/1240), el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, Kahire 1981-1985, I-XIV.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî (ö. 449/1057), Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts. I-X.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1200), Çarîbü'l-Hadîs, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1985, I-II. (Şâmîle: 1.0)
- Telbîsü İblîs, thk. Eymen Sâlih, Kahire 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecduddîn el-Cezerî (ö. 606/1209), en-Nihâye fî Çarîbi'l-Eser, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, I-V. (Şâmîle: 1.0)
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) Mu'cemü'l-Mekâyis fî'l-Lüğa, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Fethu'l-Bârî, hzl. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhîbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-XIII.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Büstî (ö. 354/965), Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belebân, thk. Şuyab el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, II. bs. Beyrut 1993, I-XVIII.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh el-Kazvîni (ö. 275/888), es-Sünen, İstanbul 1981, I-II.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (ö. 711/1311), Lisânu'l-Arab, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasebullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire ts. I-VI.
- İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar yay. İstanbul ts.
- Öztürk, Mustafa, Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği, Kitâbiyât, I. bs. Ankara 2003.
- "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum" İslâmiyât Dergisi, II (1999), sy: 3, Ankara 1999.
- Râğîb el-İsfahânî (ö. 425/1033), Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, III. bs. Dimeşk 2002.
- Rickman, Hans Peter, Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay. II. bs. Samsun 2000.
- Sakallı, Talat, Hadis Tartışmaları –İbn Hacer-Bedrüddîn Aynî-, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. I. bs. Ankara 1996.

- Kâdî İyâz Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa (ö. 544/1149), İkmâlül-Mu'lim bi Fevâdidi Müslim, thk. Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, I. bs. Mansûra 1998, I-IX.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), İrşâdü's-Sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, VII. bs. Bulak-Mısır 1905, I-X. (Hâmişinde Sahîhu Müslim ve Şerhu'l-İmâmî'n-Nevevî vardır)
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ' Eyyub b. Musa (ö. 1094/1683), el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalihât ve'l-Furûki'l-Lügaviyye, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, II. bs. Beyrut 1993.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf (ö. 786/1384), el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, II. bs. Beyrut 1981, I-XXV.
- Koçkuzu, Ali, Osman, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı ve Hadiste İşâri Tefsir", Süleyman Demirel Üniversitesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Isparta 2001.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ömer (ö. 656/1258), el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîs Kitâbi Müslim, thk. Muhyiddîn Dîb-Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. Dâru İbn Kesîr, I. bs. Beyrut 1996, I-VII.
- Mâlik b. Enes Ebû Abdullah (ö. 179/795) Muvatta', (Yahyâ el-Leysî rivâyeti), thk. Muhammed Fuat Abdalbâkî, Mısır ts. I-II.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö. 536/1141), el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, II. bs. Beyrut 1992, I-III.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, IV. bs. İstanbul 1988.
- Mubârekpûrî, Ebû Ali Muhammed Abdurrahman (ö. 1353/1935), Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmîi't-Tirmizî, hzl. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. I-X.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (ö. 1031/1622), Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr, Mısır 1356, I-VI.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn en-Neysâbü'rî (ö. 261/874), el-Câmiu's-Sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, İstanbul 1982, I-III.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân (ö. 303/915), es-Sünen, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, IV. bs. Beyrut 1994, I-IX.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya eş-Şâfiî (ö. 676/1277) el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, I. bs. Mısır 1929-1930, I-XXX.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah (ö. 604/1207), et-Tefsîru'l-Kebîr, (Mefâtihu'l-Ġayb), Dâru'l-Fikr, I. bs. Beyrut 1981, I-XXXII.
- Senûsî, Muhammed b. Muhammed (ö. 895/1489), Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1994, I-IX. (Übbî'nin İkmâlü İkmâli'l-Muallim'i ile birlikte)
- Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî (ö. 1138/1726), Hâşiyetü Süneni'n-Nesâî, hzl. Mektebetü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-V. (Sünenü'n-Nesâî ve Suyûtî şerhi ile birlikte basılmış)
- Suruş, Abdülkerim, Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması, Kıyam Yay. İstanbul 1989.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (ö. 911/1505), el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, I. bs. Beyrut 1987, I-II.
- Şerhu'n-Nesâî (Zehru'r-Rubâ alâ'l-Muctebâ), hzl. Mektebetü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. I-V. (Sünenü'n-Nesâî ve Sindî haşiyesi ile birlikte basılmış)
- Şehristânî, Ebû'l-Feth (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihal, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. bs. Beyrut 1992, I-III (birlikte).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr, thk. Taha Abdurraûf Sa'd-Mustafa Muhammed el-Havârî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1978 Kahire, I-V (XX cüz).

- Tahâvî, Ebû Ca'fer (ö. 321/933), Şerhu Müşkili'l-Âsâr, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, I-XVI.
- Taftazânî, Sa'duddîn (ö. 791/1389), Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye, thk. Ahmed Hicâzî, I. bs. Mısır 1987.
- Taş, İsmail, Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi, Kömen Yay. I. bs. Konya 2006.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâtu'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1985, I-III.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 743/1342), Şerhu't-Tibî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh (el-Kâşif an Hakâikis-Sünen), hzl. Ebû Abdillâh Muhammed Semek, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 2001, I-XII.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ (ö. 279/892), es-Sünen, İstanbul 1981, I-V.
- Übbî, Muhammed b. Halife (ö. 828/1425), İkmâlü İkmâli'l-Muallim, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1994, I-IX. (Senûsî'nin Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl'i ile birlikte)
- Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl. 2004/2, sy. 13.
- Yılmaz, Hayati, "Hadis İlminde Kudsî Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 1996, sy: 1, Adapazarı 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (ö. 1977), et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebtü Vehbe, Kahire ts. I-III.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Fikr, ts. I-II.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Türâs, III. bs. Kahire 1984, I-IV.
- Faydalanılan Programlar
el-Mektebetü's-Şâmile, sürüm: 1.0 ve 3.15.