

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



İBN DAKÎKÎ'L-İD VE AHKÂM
HADİSLERİNİ ŞERH ETMEDEKİ
METODU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

PROF. DR. SAFFET SANCAKLI SELAHATTİN YILDIRIM

Malatya-2016

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**İBN DAKİKİ'L-İD VE AHKÂM HADİSLERİNİ
ŞERH ETMEDEKİ METODU**




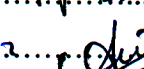
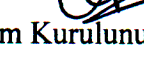
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

PROF. DR. SAFFET SANCAKLI SELAHATTİN YILDIRIM

Jürimiz 26, 02, 2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim, Hadis Bilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı	imzası
1. Prof. Dr. Saffet Sancaklı	
2. Prof. Dr. Musa Başcı	
3. Prof. Dr. Mustafa Arslan	
4. Doç. Dr. Veynel Özdemir	
5. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez	

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Unvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI danışmanlığında hazırladığım **İbn Dakîki'l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu** başlıklı bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Selahattin YILDIRIM



ÖNSÖZ

İslâm dininin ikinci kaynağı olan sünnet içerik bakımından genel olarak itikâd, ahlâk ve ahkâm hadislerinden meydana gelmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri, hadisleri ilgilendikleri alan açısından farklı yönlerden ele almışlardır. Örneğin ihtisas alanı hadis usûlü olanlar, hadisleri teknik yönden değerlendirmeye tâbi tutarken mutasavvıflar, zühd ve ahlâk açısından incelemişlerdir. Bazıları Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i beyân etme görevine binâen hadisleri âyetlerin tefsirinde kullanırken, diğer bir kısım bilginler ise ahkâma medâr olan hadisler üzerinde durmuşlar ve bunlardan şerî hükümler istinbât etmişlerdir.

Literatürde fikhî hükümlere kaynaklık eden hadislere “ahkâm hadisleri” adı verilmiştir. Bu hadisler İslâm fikhının temelini teşkil etmekte ve fikhî hükümlerin çoğu bu rivâyetler üzerine binâ edilmektedir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'den sonra birçok şerî hükmün kaynağını bu hadisler oluşturmaktadır. Pekçok hükme kaynaklık eden bu rivâyetler ilk dönemlerde başta “sünenler” olmak üzere “musannef” ve “câmi” türü temel hadis kitaplarının çeşitli bölümleri arasında yer almıştır. Daha sonraları söz konusu hadisler bazı muhaddisler tarafından “ahkâm hadisleri” adı altında müstakil birtakım eserlerde bir araya getirilmiştir. İhtivâ ettikleri hükümlerin ehemmiyetinden dolayı bu kitaplar üzerinde birçok âlim tarafından muhtelif şerh çalışmaları yapılmıştır.

Bu şârihlerden biri de VII/XIII. yüzyılın muhaddis fakihlerinden olan Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd'dir. O, hadis naklinden daha çok rivâyetlerin içerdiği fikhî hükümler ve faydalı bilgiler üzerinde durmuştur. Hadislerin doğru anlaşılması için birtakım yöntemlerin ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Yazmış olduğu eserler ve şerhler ile tebârüz etmiş ve ahkâm hadislerini yorumlama alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Kendisinin yazmış olduğu eserler başta olmak üzere diğer musannifler tarafından telîf edilen birtakım ahkâm hadisleri kitaplarını ayrıntılı bir şekilde şerh etmiştir. Ahkâm hadislerinin yanında hadis usûlü ile ilgili müstakil çalışmalar da yapmıştır. Birçok hadis şârihi ve usûl yazarı bu çalışmalardan istifade etmiş ve ondan sitayiş ile söz etmiştir.

Tezimizin konusu “*İbn Dakîki'l-Îd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu*”dur. Araştırmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu dönemi siyâsî, ilmî ve sosyal açıdan incelemeye tâbi tutarak târihî ayrıntılara girmeden genel hatlarıyla ortaya koyduk. Birinci bölümü İbn Dakîki'l-Îd'in hayatı ve ilmî kişiliğine ayıracağız. Önce, isim ve nisbesinden başlayarak mezhebi, görevleri ve hayatıyla ilgili diğer bilgileri detaylı bir şekilde ele alıp inceleyeceğiz. Özellikle ilmî kişiliğini oluşturan öğeler üzerinde

duracağız. Bu bağlamda yapmış olduğu seyahatleri, ilim tahsil ettiği hocaları, ilmî kişiliğinin ürünleri olan talebeleri ve eserleri konu edineceğiz. İkinci bölümde hadis alanında yazmış olduğu eserler tetkik edilerek hadis usûlcülüğü, bazı usûl konularına dâir görüş ve tespitleri, birtakım hadis meselelerine yaklaşımı ve hadisleri rivâyet etme metodunu irdeleneceğiz. İbn Dakîki'l-İd'in hadis alanındaki değişik konulara dâir görüşlerini kendisinden önceki muhaddislerin yaklaşımları ile karşılaştırıp aradaki farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Dakîki'l-İd'in önemli çalışmalarının başında ahkâm hadisleri ile ilgili yapmış olduğu şerhler gelir. Bu nedenle tezimizin üçüncü bölümünü onun ahkâm hadislerini şerh etmedeki metoduna ayıracağız. Bu çerçevede ahkâm hadislerini şerh yöntemi ve bu hadisleri hangi ilke ve esaslar çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tuttuğunu konu edineceğiz. *el-İmâm fî ma'rîfeti ehâdîsi'l-ahkâm*, *el-İmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* ve *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* adlı eserler metin ve şerh olarak ikisi de ona ait iken *İhkâmü'l-ahkâm* adlı kitabı ise Abdülğani el-Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir. Bu eserlerden *el-İlmâm* ahkâm hadislerini ihtivâ eden bir kaynaktır. Bu çalışma üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-İlmâm* beş cilt olmasına rağmen sadece 57 hadisin şerhini ihtivâ etmiştir. Diğer bir şerh çalışması olan *el-İmâm*'ın tamamı günümüze kadar gelememiştir. Hemen hemen bütün ahkâm konularını ihtivâ eden ve elimizde bulunan şerhi ise *İhkâmü'l-ahkâm* adlı eseridir. Dolayısıyla araştırmamızın üçüncü bölümünde bu eserini esas alıp diğer eserlerine de mürâcât ederek onun ahkâm hadislerini şerh etmedeki metodunu konu edineceğiz. Sonuç bölümünde ise araştırmada vardığımız neticeyi yazacağız.

Tez konusu seçiminde ve çalışmamın her aşamasında değerli vakitlerini ayıran ve yardımını esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Saffet SANCAKLI'ya, çalışmamı okuma zahmetinde bulunup yol gösteren Prof. Dr. Musa BAĞCI, Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ'e, juri heyetinde yer alan Prof. Dr. Mustafa ARSLAN'a, tashihinde bulunan Yrd. Doç. Dr. M. Selim ASLAN, Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ, Okt. Bekir ÖZKIZIL'a ve kaynak temininde yardımcı olan Alâeddin DALAR'a teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmak bizden, tevfiğ ve başarı yüce Allah'tandır.

Selahattin YILDIRIM

Malatya / 2016

ÖZET

Literatürde fikhî hükümlere kaynaklık eden hadislere “ahkâm hadisleri” adı verilmiştir. Bu hadisler, İslâm fikhının temelini teşkil etmiş ve fikhî hükümlerin çoğu bu rivâyetler üzerine binâ edilmiştir. İhtivâ ettikleri hükümlerin ehemmiyetinden dolayı sözkonusu hadisler muhtelif eserlerde bir araya getirilmiş ve birçok âlim tarafından bu eserler üzerlerinde şerh çalışması yapılmıştır. Bu âlimlerden birisi de hadis şerhçiliğinde önemli bir yere sahip olan İbn Dakîki'l-Îd'dir.

İbn Dakîki'l-Îd'in ahkâm hadislerini şerh etmesini konu edinen bu tez giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu dönem siyâsî, ilmî ve sosyal açıdan genel hatlarıyla incelemeye tâbi tutulmuştur. Birinci bölüm İbn Dakîki'l-Îd'in hayatına ve ilmî kişiliğine ayrılmış ve ilmî kişiliğini oluşturan öğeler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda hocaları, talebeleri ve eserleri araştırmaya konu edilmiştir. İkinci bölümde hadis usûlcülüğü ve bazı hadis meselelerine yaklaşımı ele alınmış ve bu konularda diğer usûlcülerden farklı olan yönleri araştırılmıştır. Üçüncü bölümde *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* ve *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* ve *el-İmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm* adlı eserleri incelenerek İbn Dakîki'l-Îd'in ahkâm hadislerini şerh etmedeki metodu irdelenmiştir. Bu çerçevede ahkâm hadislerini hangi ilke ve esaslar çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tuttuğu araştırılarak kendine hâs bir hadis yorum yönteminin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümlerdeki açıklamalar neticesinde sonuç kısmı oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Dakîki'l-Îd, Hadis, Ahkâm, Şerh, Metot.

ABSTRACT

The hadiths that are the sources of the Islamic jurisprudence are called “Ahkam Hadith”, which means the hadiths determining the fiqh provisions. These hadiths constitute the foundations of the Islamic Jurisprudence and many of the jurisprudences depend on these *riwāyahs* (transmissions). Because of their content importance, these hadiths are compiled in many different books and there have been many commentators of these books. And in this study we discuss one of these scholars: Ibn Daqiq al-Eid who has a formidable place in hadith commentator.

This study that Ibn Daqiq al-Eid’s Hadith commentaries method on the subject consists of an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction talked about the political, social and academic circumstances of the period he has lived in.

The first chapter taking over the life of Ibn Daqiq al-Eid and his academic knowledge along with his relationship with his mentors, students and the studies he dealt with .

The second chapter discussed his theory in the science of hadith and his approaches in some cases related to this science.

The third chapter in his books: *Īhkam al-ahkam sharh Umdat al-ahkam* and *sharh al-Ilmam bi-ahadis al-ahkam* and *al-Imam fī marifa ahadis al-ahkam* talked about his theory in detecting and authenticating hadith through his book. In this context, it has been cleared whether he had his own theory or he depended on other scholars or quoted their sayings only.

The conclusion was assigned to reveal the research results and the recommendations it presented.

Key Words: Ibn Daqiq al-Eid, Hadith, Ahkam, Commentary, Methods.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları.....	2
3. İbn Dakîki'l-İd ve Kitapları İle İlgili Yapılan Çalışmalar.....	5
3.1. Türkiye'de Yapılan Çalışmalar	5
3.2. Yurtdışında Yapılan Çalışmalar	7
3.2.1. Hadis Alanında Yapılan Çalışmalar	8
3.2.2. Fıkıh Alanında Yapılan Çalışmalar	9
3.2.3. Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmalar	16
4. İbn Dakîki'l-İd'in Yaşadığı Asrın Siyasî, Sosyal, Dinî, Adlî ve İlmî Durumu	19
4.1. Siyasî Durum.....	19
4.1.1. Eyyübîler (567-866/1171-1462) Dönemine Genel Bir Bakış	19
4.1.2. Memlûkler (648-923/1250-1514) Dönemine Genel Bir Bakış	24
4.2. Sosyal Durum	27
4.3. Dinî Durum.....	29
4.4. Adli Durum.....	32
4.5. İlmi Durum	33

4.5.1. Hadis İlmi	34
4.5.2. Cami ve Medreseler.....	35
4.5.3. Dönemin Önde Gelen Âlimleri	40
BİRİNCİ BÖLÜM.....	48
İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....	48
1. Hayatı	48
1.1. İsim ve Nisbeleri	48
1.2. Doğumu	49
1.3. Ailesi	50
1.4. Akidesi.....	51
1.4. Mezhebi ve Müctehidliği.....	52
1.5. Başkâdılık Görevi.....	54
1.6. Zühd ve Ahlâkı.....	59
1.7. Tasavvuf Anlayışı ve Kerâmetleri.....	62
1.8. Vefâtı	65
1.9. Hakkında Söylenenler	65
2. İlmi Kişiliği	68
2.1. Tahsil Hayatı	68
2.2. Müderrisliği	68
2.3. Seyahatleri	69
2.4. Hocaları	69
2.5. Talebeleri.....	74
2.6. Eserleri.....	78
2.6.1. Hadis İle İlgili Olanlar.....	78
2.6.2. Fıkıh İle İlgili Olanlar.....	86

2.6.3. Fıkıh Usûlü İle İlgili Olanlar	89
2.6.4. Akîde İle İlgili Olanlar	90
2.6.5. Diğer Eserleri	91
İKİNCİ BÖLÜM	92
İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HADİS USÛLCÛLÛĞÛ	92
1. Bazı Hadis Usûlü Kavramlarına Dâir Açıklamaları.....	96
1.1. Sahîh Hadis.....	96
1.2. Hasen Hadis.....	101
1.3. Zayıf Hadis	105
1.4. Mürsel Hadis	107
1.5. Senedin İttisâli Açısından Hadisler	109
1.6. Şâz Hadis.....	110
1.7. Münker Hadis	111
1.8. Garîb Hadis.....	112
1.9. Müselsel Hadis	113
1.10. Mu'an'an Hadis	113
1.11. Tedlîs	115
1.12. Muztarîb Hadis	116
1.13. Müdrec Hadis	118
1.14. Mevzû Hadis.....	119
1.15. Maklûb Hadis	120
1.16. Âlî ve Nâzil İsnâd.....	121
2. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları İle İlgili Açıklamaları.....	125
2.1. Tahammül ve Edâ İle İlgili Konular.....	125
2.2. Muhaddisin Adâbı	133

2.3. Hadis Yazma Âdâbı.....	137
3. Ricâl Bilgisine Dâir Açıklamaları	141
3.1. Mu'telif ve Muhtelif.....	142
3.2. Güvenilir Râvîleri Tanıma Konusu	143
3.3. Zayıf Râvîleri Tanıma Konusu.....	146
4. Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı	151
4.1. Haberi Vahidin Delil Değeri	151
4.2. Ziyâdetü's-sikât	157
4.3. Mânâ ile Hadis Rivâyeti	160
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	164
İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN AHKÂM HADİSLERİNİ ŞERH METODU	164
1. Ahkâm Hadisleri	166
2. İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhleri.....	170
2.1. <i>İhkâmu'l-Ahkâm</i>	170
2.2. <i>el-İmâm</i>	174
2.3. <i>Şerhu'l-İlmâm</i>	179
2.4. Hadis Şerhlerindeki Kaynakları	182
3. Râvî İle İlgili Açıklamalar	184
3.1. Râvîlerle İlgili Tanıtıcı Bilgiler Vermesi	184
3.2. Râvîlerin Cerh ve Ta'dîli İle İlgili Açıklama Yapması	189
4. Kelime ve Cümle Tahlilleri.....	196
4.1. Kelime Tahlilleri	197
4.2. Cümle Tahlilleri	207
5. Hadis Şerhinde Başvurduğu Yöntemler.....	212
5.1. Hadis-Âyet Bütünlüğü.....	213

5.2. Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek.....	218
5.3. Cem'u't-Turuk.....	220
5.4. Hadisleri Siyâk İle Açıklamak	225
5.4.1. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın Mâhiyeti ve Önemi.....	229
5.4.2. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın İşlevi	234
5.4.2.1. İhtimalli Lafızların Anlamını Siyâkla Belirlemek.....	234
5.4.2.2. Mücmel İfâdeleri Siyâkla Açıklamak.....	240
5.5. Sebeb-i Vurûd.....	242
5.6. Sahâbe ve Tâbiûn Görüşlerine Başvurmak	247
5.7. Hadisleri Şiir ve Arapça İfâdelerle Açıklamak	251
5.8. Hadislerden Kastedilen Mânâ ve Hikmeti Açıklamak.....	253
5.9. Hadisleri Fıkhî Kâideler Işığında Açıklamak.....	257
5.10. Metindışı Ögelere Başvurmak.....	259
6. İhtilâfu'l-Hadîs İle İlgili Görüşleri.....	261
6.1. Cem' ve Te'lîf	262
6.2. Nesh.....	265
6.3. Tercîh ve Tevakkuf	268
7. Hadislerdeki Fıkhî Hükümleri Açıklaması	272
7.1. Mezheplerin Görüşlerini Belirtmesi	273
7.2. Mezhepler Arasındaki İhtilâfa Değınmesi	274
7.3. Kendi Görüşlerini Zikretmesi.....	275
8. Hadislerdeki İtikâdî Konuları Açıklaması	280
9. İbn Dakîki'l-Îd'in Kendisinden Sonraki Hadisçilere Etkisi.....	283
SONUÇ	288
KAYNAKÇA	292

KISALTMALAR

agmd.	:	Adı geçen madde
b.	:	İbn
bkz.	:	Bakınız
bt.	:	Bint
DİA.	:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
Hz.	:	Hazreti
İFAV.	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nr.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölüm târihi
ra	:	Radiyallahu anh
s.	:	Sayfa
sav	:	Sallallahu aleyhi ve sellem
SBE	:	Sosyal bilimler Enstitüsü
sy.	:	Sayı
TDV.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
trc.	:	Tercüme eden
ts.	:	Târihsiz
Ünv.	:	Üniversite
vr.	:	Varak
y.y.	:	Yayın yeri yok
Yay.	:	Yayın evi

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Hadis ilminin tek gayesi hadisleri işitip onları başkalarına nakletmek değildir. Bununla birlikte asıl amaç, hadis metinlerinin ne anlam ifade ettiği üzerinde durmak, çeşitli yöntemler vasıtasıyla rivâyetleri tahlil ederek murâd-ı Nebî'yi doğru ve tam olarak anlamaktır. Bu nedenle târih boyunca İslâm âlimleri, hadislerin doğru anlaşılması üzerinde önemle durmuşlar, bu noktada çaba sarfetmeyi ve zihin ameliyesinde bulunmayı dînî bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Çünkü sağlıklı bir din anlayışına sahip olabilmek onun temel kaynaklarını doğru anlamak ile mümkündür. Hadis şerhleri böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmış, rivâyetlerdeki kelime ve deyimlerin asıl mânâlarını ortaya koyarak zaman içinde bir anlam kaymasının olup olmadığına katkı sağlamıştır. Aynı zamanda rivâyetlerin hangi bağlamda kullanıldığı, teşriî bir yönünün olup olmadığı bu eserlerde kayda geçirilmiştir. Dolayısıyla hadis şerhleri ve yorumu târihte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Bu çerçevede bugün de yeni ve sağlıklı yorumların yapılabilmesi için söz konusu mirâsın günyüzüne çıkartılması ve geçmişteki muhtevâ tahlillerinin incelenmesi önem arz etmektedir.

Çalışmamızda böyle bir konuyu tercih etmemizdeki amaç dini hükümlerin kaynağını teşkil eden ahkâm hadislerini doğru anlama ve yorumlama noktasında önemli çalışmalara imza atan İbn Dakîki'l-Îd¹ gibi bir şahsiyeti tanıtmak, yaklaşımlarını araştırmak, kendisine has bir hadis yorum yönteminin olup olmadığını tespit etmektir. Bu noktada konuyu belirlerken onun hadis ilminin bazılarının zannettiği gibi hadisleri ezberlemekten ve nakletmekten ibâret olmadığını beyân etmesi, rivâyetleri doğru anlamada siyâk ve değişik varyantları bir araya getirme, vurûd sebebini bilmek gibi hususlara önem atfetmesi dikkatimizi çekmiş ve konuyu seçmemize vesile olmuştur. Aynı zamanda İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri doğru anlamak için sağlam bir ilmî birikime ve doğru bir düşünce yapısına ihtiyaç olduğunu, bunun da görüldüğü kadar kolay

¹ DİA'da müellifimizi konu edinen madde İbn Dakîku'l-Îd şeklinde geçmektedir. Biz ise ismin Arapça okunuşunu dikkate alarak izafet tamlamasından dolayı İbn Dakîki'l-Îd formatını tercih ettik.

olmadığını değişik vesilelerle söylemesi ve hadis ilminde asıl olanın anlam olduğuna dikkat çekmesi bu konuyu seçmemize katkı sağlamıştır.

Bu nedenle tezimizde İbn Dakîki'l-Îd'in biyografisini, hadis usûlcülüğünü ve ahkâm hadislerini şerh etmedeki metodunu konu edindik. Amacımız müellif hakkında yeterli ve derli toplu bilgi vermek, varsa diğer şârihlerden farklı bir yönünü tespit etmek ve özgünlüğünün nereden kaynaklandığını ortaya koymaktır. Araştırmamız üç temel soruya cevap vermeyi hedeflemiştir. Bunlar; İbn Dakîki'l-Îd kimdir, hadis usûlü alanında diğer ulemâdan farklı birtakım yaklaşımları var mıdır ve fikhî rivâyetleri hangi metot ve yöntemle şerh etmiştir? Çalışmamızın her bir bölümünü bu sorulara cevap olacak bir şekilde tertip edecek ve İbn Dakîki'l-Îd'in ilim dünyamıza ne gibi katkılar sağlamış olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Tezimiz bir şahıs çalışması olması hasebiyle ele alacağımız konular kişi merkezli olacaktır. Bu nedenle çalışmamızın konusu olan İbn Dakîki'l-Îd'in yaklaşımları üzerinde duracak ve hadis ilmine katkılarını tespit etmeye çalışılacağız.

Bir fikir vermesi için işe araştırmamıza çeşitli yönlerden benzerlik arzeden çalışmaları okuyup inceleyerek başlayacağız. Bu meyanda Türkiye'de İbn Kesîr (ö. 774/1373), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Şevkânî (ö. 1760/1834) gibi muhaddislerin hadisçiliğini konu alan, Hattâbî (ö. 388/998), Begavî (ö. 516/1122), Kirmânî (ö. 786/1387) ve diğer bazı muhaddislerin şerh metodunu inceleyen doktora düzeyinde akademik çalışmaları gözden geçireceğiz. Özellikle yurtiçinde ve yurtdışında İbn Dakîki'l-Îd'i konu edinen çalışmaları tespit edip temin etmeye çalışacağız ve elde ettiklerimizi okuyup çalışmamızda bize yol gösterecek olan yönlerini tespit edeceğiz. İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerini bu veriler ışığında okuyacak ve sonrasında tezin başlıkları ve konularını belirlemiş olacağız. Ayrıca bu çalışmaların tanıtımını da yapacağız.

Çalışmanın giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in portresini oturtacağımız bir zemin oluşturmayı hedefledik. Dolayısıyla verilen bilgilerde târihî ayrıntılardan uzak durmaya ve öncelikle temel kaynaklardan bir bütünlük içinde vermeye çalışacağız. İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu asır ve zemin ana hatlarıyla ortaya konacak seviyede tutacağız. Tezin dengesini bozacak tafsilattan kaçınacağız ve gerekli yorumları yapmaya

çalışacağız. Bu noktada başvurduğumuz asıl kaynaklar İbn Dakîki'l-İd'in yazmış olduğu eserler olacaktır. Bununla birlikte İbn Dakîki'l-İd'in yaşadığı asrın siyâsî, sosyal ve ilmî yönünü yazarken mürâcaât ettiğimiz kaynakların başında İbn Şeddâd'ın (ö. 632/1239), *en-Nevâdiru's-sultâniyye ve'l-mehâsinu'l-Yûsufiyye'si*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîh*'i, Ebû Şâme'nin (ö. 665/1258) *Kitâbü'r-ravzeteyn*'i, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*'ı, Makrîzî'nin (ö. 845/1441), *es-Sülûk li-ma'rife düveli'l-mülûk*'ü, İbn Vâsıl'ın (ö. 698/1298), *Müferricü'l-kurûb fi Ahbâr-ı beni Eyyûb'u*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Husnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire*'si, Muhammed Zağlûl Selâm'ın *el-Edeb fi'l-asri'l-Eyyûbî*'si, İsmail Yiğit'in *Memlûkler* adlı eserleri gelecektir. Ayrıca Eyyûbîler ile Memlûkleri konu edinen diğer bazı makale ve ansiklopedi maddelerine de mürâcaât edeceğiz.

Birinci bölümünde İbn Dakîki'l-İd'in hayatını ve ilmî kişiliğini ele almış olduğumuzdan burada giriş bölümünde başvurduğumuz eserlerin yanı sıra Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) *Mu'cemü'l-Büldân*'ı, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*'sı, İsnevî'nin (ö. 772/1371) *Tabakâtü's-Şafiiyye*'si, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si, Üdfüvî'nin (ö. 748/1347) *et-Tâliü's-saîd el-câmi' esmâi nücebâi's-Saîd*'i, Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Düvelü'l-İslâm, Mizânü'l-i'tidâl, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ ve Züyülü'l-iber fi haberi men ğaber* adlı eserleri, Safedî'nin (ö. 764/1363) *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*'ı, İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397), *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rife ayân ulemâi'l-mezheb*'i, Makrîzî'nin (ö. 845/1441) *el-Mukaffa'l-kebîr*'i ve *es-Sülûk li-ma'rife düveli'l-mülûk*'ü, İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *ed-Dûrerü'l-kâmine*'si ve *Raf'u'l-esar an kudâti Mısır*'ı, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1678) *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*'i, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi*'i, Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö. 1839/1920) *Hediyetü'l-ârifîn*'i gibi eserler gelecektir. Ayrıca Ahmet Özel'in *DİA*'da yazmış olduğu "İbn Dakîki'l-İd" maddesi ve diğer bazı akademik çalışmalardan da istifâde edeceğiz.

İkinci bölümde ise bazı hadis usûlü eserlerine mürâcaât edeceğiz. Bu eserlerin başında müellifin *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*'ı, Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'* ve *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadîs*'i, Zeynüddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *et-Takyîd ve'l-idâh* ve diğer bazı makale ve ansiklopedi maddeleri gelecektir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri şerh metodu ve anlama yöntemini ele aldığımız için öncelikle onun ahkâm hadisleri ile ilgili yazmış olduğu şerhleri kaynak olarak belirledik. Bunlar *İhkâmü'l-ahkâm şerhü Umdeti'l-ahkâm*, *el-İmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm*, *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* ve *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* adlı kitaplarıdır. Bununla birlikte bazı hadis âlimlerinin hadis şerh metodunu konu alan doktora düzeyindeki tezleri inceleyeceğiz. Bunların başında Saffet Sancaklı'nın *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu*, Salih Karacabey'in *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Zişan Türcan'ın *Hadis Şerh Geleneği* ve benzeri çalışmaları gözden geçireceğiz ve gerekli atıfları yapacağız. Ayrıca İbn Dakîki'l-Îd'in hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında takip ettiği metot konusunu işlerken Mehmet Görmez'in *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Saffet Sancaklı'nın *Hadisleri Doğru anlamak*, Mehmet Emin Özafşar'ın *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Selçuk Coşkun'nun *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük* ve daha pekçok tez, makale ve madde türünden birçok akademik çalışmalardan da yararlanacağız.

3. İbn Dakîki'l-İd ve Kitapları İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Tez konusunu tespit aşamasında yaptığımız araştırmalarda Türkiye’de İbn Dakîki'l-İd’i ve hadisçiliğini konu alan bir çalışmanın olmadığını gördük. Bu nedenle böyle bir şahsiyeti çalışarak ülkemizin akademik camiasına tanıtmanın faydalı olacağı kanaatine vardık ve konuyla ilgili bilgi toplamaya, yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalarını tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız çalışmalar neticesinde aşağıdaki bilgilere ulaştık.

3.1. Türkiye’de Yapılan Çalışmalar

İbn Dakîki'l-İd Türkiye’de fazla tanınmasa da özellikle son zamanlarda birtakım akademik çalışmalara konu olmaya başlamıştır. Yaptığımız incelemelere göre ülkemizde fıkıh alanında İbn Dakîki'l-İd ile ilgili iki yüksek isans tezi çalışması, bir makale ve üç ansiklopedi maddesinin var olduğunu gördük. Bu çalışmaları kısaca tanıtmaya çalışalım.

1. *Takiyyüddin İbn Dakîki'l-İd'in İhkâmü'l-Ahkâm fî Şerhi Umdeti'l-Ahkâm'ında Yer Alan İmam Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkîki*. Halime Çalışkan tarafından Prof Dr. Tekin Gökmenoğlu danışmanlığında 2010 yılında Selçuk Ünv. SBE İslâm Hukuku alanında yüksek lisans tezi olarak tamamlanan bu çalışma kaynakça dâhil 41 sayfadan müteşekkildir. Tezin amacı İbn Dakîki'l-İd'in hadislerden çıkarılan hükümler noktasında Ebû Hanife'ye yaptığı isnâdlarda ne kadar isâbet ettiğini tespit etmektir. Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Dakîki'l-İd'in hayatı çok kısa bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise *İhkâmü'l-ahkâm*'daki 13 bölümde geçen ve Ebû Hanife'ye atfedilen görüşler incelenmeye tâbi tutulmuştur.²

2. *İbn Dakîki'l-İd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslâm Fıkıhındaki Yeri*. Bu çalışma Ahmet Ekinci tarafından 2013 yılında Prof. Dr. Orhan Çeker danışmanlığında Necmettin Erbakan Ünv. SBE yüksek lisans tezi olarak kaleme alınmıştır. Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, metodu ve kaynakları zikredilip *İhkâm* üzerinde yapılan bazı çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, İbn Dakîk'in hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri, ikinci bölümde ise *İhkâmu'l-ahkâm* çerçevesinde İbn

² Çalışkan, Halime, *Takiyyüddin İbn Dakîki'l-İd'in İhkâmü'l-Ahkâm fî Şerhi Umdeti'l-Ahkâm'ında Yer Alan İmam Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkîki* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Ünv. SBE, Konya, 2010, s. 5-36.

Dakîki'l-Îd'in fıkıh usûlü ve fıkha dâir birtakım görüşleri ile usûl ulemasına ve fakîhlere yapmış olduğu bazı itiraz ve cevapları incelenmeye tâbi tutulmuştur. Aynı zamanda bazıları hariç kavâid (genel kurallar) ve zâbıtların (belli bir konuyla ilgili kurallar) İbn Dakîki'l-Îd'in kendi çıkarımları olduğu, meşhur kâidelerden olmadığına dikkat çekmiştir.³

3. “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîku'l-Îd Örneği” adlı makale. Bu makale Osman Güman tarafından kaleme alınmış ve *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nin 2013 yılı 21. sayısında yayınlanmıştır. Güman, adı geçen çalışmasında İbn Dakîki'l-Îd öncesi ve onun *İhkâmu'l-ahkâm*'daki siyâk anlayışını incelemiştir. O, bu kavramın İslâm hukuk literatürüne İmam Şâfî ile tedavüle girdiğini, ilk dönem fıkıh usûlü ve fıkıh literatüründe daha ziyâde, “dizgisel bağlamı” ifade ettiğini, Hanefî geleneğinde siyâkın “durum bağlamı” anlamında kullanımına rastlanmadığını, bu anlamının en net olarak, İbn Dakîkûl'îd'in hocası İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm* adlı eserinde ortaya çıktığını ve onun siyâkın târihçesinde bir köşetaşı olduğunu tespit etmektedir.⁴

Ayrıca İbn Dakîkil'îd'in “usûl kâidesi” olarak siyâktan söz eden ilk kişi olduğunu, siyâk terimini çok sık kullandığını ve ona “konuşanın maksadının bilinmesini sağlayan metin içi ve dışı her türlü delâlet” anlamını yüklediğini,⁵ siyâkı nassların yorumlanmasında vazgeçilmez bir araç haline getirdiğini belirtirken İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın başlıca işlevlerini açıklamıştır.⁶

4. Ahmet Özel tarafından kaleme alınan *DİA*'daki “İbn Dakîki'l-Îd” Maddesi. Özel, bu maddede İbn Dakîki'l-Îd'i müctehid bir âlim ve muhaddis olarak tavsif etmiş, hayatını ele aldıktan sonra eserlerinden sekiz tanesini kısaca tanıtmıştır. Maddenin bibliyografya bölümünde ise yazarın 28 eserinin ismini vermiştir.⁷ Tezimizde yeri geldikçe bu çalışmaya atıfta bulunacağız.

³ Ekinci, Ahmet, *İbn Dakîki'l-Îd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslâm Fıkıhındaki Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniv. SBE, Konya, 2013, s. 3, 31, 56.

⁴ Bkz. Güman, Osman, “Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-Îd Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 21, 2013, s. 30-44.

⁵ Siyâk konusunu işlediğimiz başlık altında belirteceğimiz üzere biz Güman'ın bu tespitine katılmıyoruz. Bize göre İbn Dakîki'l-Îd, siyâkı sadece “metin içi bağlam” anlamında kullanmıştır.

⁶ Bkz. Güman, Osman, “Siyâk Kuralı”, s. 40.

⁷ Bkz. Özel, Ahmet, “İbn Dakîki'l-Îd”, *DİA*, İstanbul, 2009, XIX, 408.

5. Abdullah Aydınli'nın *DİA*'daki "el-İlmâm" Adlı Maddesi. Aydınli, burada İbn Dakîki'l-İd'in adı geçen eserinin içeriği ile ilgili bilgi vermiş, kitap üzerinde yapılan çalışmalara ve eserin nerede basıldığına değinmiştir. Aydınli, müellifin bu eseri üzerinde *Şerhu'l-İlmâm* adı ile bir şerh yazdığını ve bu şerhin sadece *el-İlmâm*'da geçen altı hadisi açıkladığını, geri kalan kısmının mevcut olup olmadığının tespit edilemediğini ifade etmiştir.⁸ Yaptığımız incelemelere göre Aydınli'nın sözünü ettiği şerh kitabın tümü değil, bilakis Abdülazîz İzzeddin b. Muhammed es-Saîd tarafından tahkik edilerek 1997 yılında Riyad'da iki cilt olarak neşredilen ve eserin yalnızca altı hadisini ihtivâ eden bir bölümdür. Yoksa eser sadece altı hadisin şerhinden ibaret değildir. Çünkü müellif, *el-İlmâm*'ın tüm hadisleri olmasa da bunlardan 57 tanesini şerh etmeye muvaffak olmuştur. Nitekim *Şerhu'l-İlmâm*'ın tamamı daha sonra Muhammed Halûf Abdullah'ın tahkikiyle 2009 ile 2012 yıllarında Dâru'n-nevâdir tarafından beş cilt olarak neşredilmiştir. Böylece Aydınli'nın *Şerhu'l-İlmâm*'ın sadece altı hadisin şerhinden ibaret olduğu tespitinin isâbetli olmadığı ortadadır. Biz ileride *Şerhu'l-İlmâm* ile ilgili olarak detaylı bir bilgi vereceğiz.

6. Yusuf Şevki Yavuz'un *DİA*'daki "Akîdetü İbn Dakîki'l-İd" Adlı Maddesi. Yavuz, bu maddede müellifin akâid ile ilgili yazmış olduğu risâleyi tanıtır. Adı geçen eserin Kâtip Çelebi tarafından İbn Dakîki'l-İd'e nisbet edildiğini söyler. Kitabın ilâhiyyât, nübüvvât, sem'îyyât ve imâmet konularından oluştuğunu ifade ederek içeriğinden kısaca söz eder. Ayrıca risâlenin bir yazma nüshasının Süleymaniye Kütüphânesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu nr. 1853/3 de bulunduğunu belirtir.⁹

3.2. Yurtdışında Yapılan Çalışmalar

Yurtdışında özellikle Arap âleminde İbn Dakîki'l-İd ile ilgili muhtelif birçok çalışma söz konusudur. Bunların başında onun fıkıh ve usûlü'l-fıkıh anlayışı, hadisçiliği ve edebi yönünü konu alan yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar yer alır. Ayrıca yazmış olduğu eserler değişik akademisyenler tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Biz, yapılan çalışmaları tespit ettikten sonra bunları elde etmeye çalıştık ve birçoğuna da ulaştık. Şimdi elde ettiğimiz veya içeriği ile ilgili bazı bilgilere ulaştığımız bu çalışmaları, alanlarına göre sıralayıp kısaca tanıtacağız.

⁸ Aydınli, Abdullah, "el-İlmâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 137.

⁹ Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Akîdetü İbn Dakîki'l-İd", *DİA*, Ankara, 1989, II, 257.

3.2.1. Hadis Alanında Yapılan Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Dakîki'l-Îd ile ilgili olarak Hadis alanında iki doktora, bir yüksek lisans tezi ve bir makale bulunmaktadır. Bu tez çalışmaları Rabat Muhammed el-Hâmis Üniv. (Fas), Yermûk Üniv. (Ürdün) ve Cezayir Üniversitende yapılmıştır. Söz konusu çalışmalarda İbn Dakîki'l-Îd'in hadisçi kişiliği araştırılmaya tâbi tutulmuş, hadisleri şerh metodu üzerinde ise durulmamıştır. Şimdi bu çalışmaları kısaca tanıtip değerlendireceğiz.

1. “*el-Hareketü'l-hadîsiyye ve alâkatühâ bi'l-fıkh fi'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî: İbn Dakîki'l-Îd nemûzecen.*” Bu çalışma Abdürrazzak el-Câbî tarafından 1989 yılında Fas Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde Faruk Hamâde danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Çalışma İbn Dakîki'l-Îd'i örnek alarak Hicri VII. yüzyılda hadisçiliğin fıkh ile olan ilişkisini incelemiştir. İnternet taramalarında Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde yapılan tezler arasında adı geçen bu çalışmayı birtakım teşebbüslerimize rağmen temin edemedik.¹⁰ Tezin ismi ve çağdaş bir muhaddis olan Faruk Hamâde danışmanlığında icrâ edilmiş olması onun hadis alanında yapıldığını ortaya koymaktadır.

2. “*Cühûdü İbn Dakîki'l-Îd fi hidmeti'l-hadîsi'n-nebevi'yyi's-şerîf.*” Bu çalışma, Zilâl Mahmud Sa'de tarafından Muhammed Abdurrahmân Tavâlibe danışmanlığında Ürdün Yermuk Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmış ve 2013 yılı sonlarına doğru bitirilmiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in hadis alanındaki çalışmalarını konu alan bu tezin tümü 268 sayfa olup giriş, iki ana bölüm, sonuç ve eklerden meydana gelmektedir. Tezin ana kısmı 140 sayfa iken 128 sayfa da eklerden oluşmaktadır. Araştırmacı giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatını çeşitli yönleriye kısaca konu edinirken birinci bölümde hadis usûlü kavramları, rivâyet ilmî ve ahkâm hadisleri gibi hadis alanındaki çalışmalarını ve metodunu ele almıştır.¹¹ İkinci bölümde ise İbn Dakîki'l-Îd'in eserleri ile onun öncesinde ve sonrasında yazılan eserler arasında bir karşılaştırma yapmış ve müellifin kitaplarındaki meziyetleri tespit etmeye çalışmıştır. Çalışmanın yarısı zikrettiğimiz bilgileri kapsamakta, diğer yarısı ek bölümlerden oluşmaktadır. Araştırmacı, tezin yarısını kapsayan bu ek bölümlerde bir değerlendirme yapmadan

¹⁰ Bkz. <http://ghalib.free.fr/doctora.htm> (Erişim: 04. 12. 2015).

¹¹ Bkz. Zilâl Mahmud Sa'de, *Cühûdü İbn Dakîki'l-Îd fi hidmeti'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-şerîf* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yermûk Üniv. Şeriat Fakültesi, Yermûk, 2013, s. 15-21.

sadece İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerinde geçen râvîlerin isimlerini ve onlar hakkında kullandığı cerh ve ta'dîl ifâdelerinin ve müellifin sahîh veya zayıf olduğunu tespit ettiği hadislerin listesini ve diğer bazı bilgileri vermektedir.¹²

3. “*Menhecü İbn Dakîki'l-Îd fî tashîhi 'l-ehâdis ve ta'lîlihâ min hilâl kitâbih el-Îmâm fî ma'rifeti ehâdisi'l-ahkâm.*” Bu çalışma, Meymûnî Muhammed Atiyye tarafından 2012 yılında Cezayir Ünv. İslâmî İlimler Fakültesinde Rıdâ Ebû Şâme danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Adından da anlaşıldığına göre bu tezde araştırmacı, İbn Dakîki'l-Îd'in *el-Îmâm* adlı eserinde hadislerin sahîh veya zayıf olduğunu tespit ederken nasıl bir metot takip ettiğini konu edinmiştir. Bu çalışma ile ilgili kısa bir bilgi Cezayir tez veri bankası internet sitesinde yer almaktadır.¹³ Tezi temin etmek için adı geçen kuruluş ile yaptığımız yazışmalar sonuçsuz kalmıştır.

4. “*Cühûdü İbn Dakîki'l-Îd fî hidmeti's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*”. Bu makale Muhammed Raûd ve İbrahim Ahmed Şerdûb tarafından kaleme alınmış ve Ürdün'de *Hedyu'l-İslâm* adlı dergi tarafından 2010 yılında iki bölüm olarak yayınlanmıştır. Birinci bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in çeşitli yönleriyle hayatı konu edilirken ikinci bölümde ise hadis ilmiyle ilgili yazmış olduğu eserler tanıtılmıştır.¹⁴

3.2.2. Fıkıh Alanında Yapılan Çalışmalar

İbn Dakîki'l-Îd ile ilgili en çok çalışma fıkıh alanında olmuştur. Yapmış olduğumuz araştırmaya göre onun fıkıh ve fıkıh usûlü anlayışı ile ilgili olarak üç doktora, 11 yüksek lisans tezi ve bir makale olmak üzere toplam 15 çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda araştırmacılar onun fıkıh usûlü anlayışını, fıkıh ilmindeki yerini ve fikhî görüşlerini konu edinmişlerdir.

1. “*Kavâidü't-tercîhi'l-fikhî inde'l-Îmâm İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbihi İhkâmu'l-ahkâm.*” Bu çalışma Muhammed Abdülğafûr es-Seyâdî tarafından 2002 yılında Abdüsettâr Hamid ed-Debbâğ danışmanlığında Bağdat Ünv. İslâmî İlimler

¹² Bkz. Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 24-147.

¹³ Bkz. <https://www.pnst.cerist.dz/detail.php?id=66648/> (Erişim: 22. 06. 2014).

¹⁴ Bkz. Muhammed Raûd ve İbrahim Ahmed Şerdûb, *Hedyu'l-İslâm*, Ürdün, 2010, cilt: 54, sayı: 7, s. 6-19, 14-28.

Fakültesinde doktora tezi olarak hazırlanmıştır.¹⁵ Adından da anlaşıldığı üzere tezin konusu, İbn Dakîki'l-Îd'in fıkıh alanında yapmış olduğu birtakım tercihlerde dayandığı kuralları tespit etmektir.

2. “*el-İhtiyârâtü'l-fikhîyye ve'l-usûliyye li-İbn Dakîki'l-Îd.*” Bu çalışma Eşref Hüseyin Ahmed İsevî tarafından 2007 yılında Yusuf Abdurrahmân el-Feret ve Muhammed Fehîm el-Cündî danışmanlığında Mısır Feyyum Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bu tez, İbn Dakîki'l-Îd'in birtakım fikhî ve usûlî tercihlerini konu edinmiş olup giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Araştırmacı birinci bölümde müellifin ibâdet ve muâmelât konularındaki fikhî tercihlerini altı alt başlıkta ele alıp işlemiştir. İkinci bölümde ise onun edille-i şer'iyye ve şerî hüküm meselelerindeki usûlü'l-fıkıh tercihlerini diğer bölümde olduğu gibi altı alt başlıkta konu edinmiş ve değerlendirmiştir.¹⁶

3. “*İhtiyârâtü'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd el-fikhîyye cem'an ve dirâseten.*” Bu çalışma 2013 yılında Fuad b. Yahya el-Hâşimî tarafından Recâ b. Âbid el-Mutrifi danışmanlığında Medine İslâm Ün. Şeriat Fakültesi'nde fıkıh alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Konusu ise İbn Dakîki'l-Îd'in fikhî tercihleridir. Araştırmacıyla sağladığımız irtibat neticesinde çalışmanın bir özetini elde ettik. Buna göre araştırmacı adı geçen tezi giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşturmuştur. Giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatını ve fikhî yönünü, birinci bölümde ibâdetler alanındaki, ikinci bölümde ise ibâdetler dışında diğer fikhî konulardaki tercihlerini tespit etmeye çalışmış ve sonuç kısmında müellifin kaç konuda Şâfiî, Mâlikî ve cumhûra muvâfakat veya muhâlefet ettiğini kaydetmiştir.

4. “*Takiyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîki'l-Îd ve eserüh fi'l-fikh.*” Bu tez, Muhammed Râmiz Abdülfettah el-Uzeyzî tarafından Mısır el-Ezher Ün. Şeriat ve Hukuk Fakültesi'nde mukâyeseli fıkıh alanında Abdülcelil b. Sa'd el-Karneşâvî danışmanlığında 1982 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Bu çalışma 195 sayfa civarında olup giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Yazar giriş bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'in yaşadığı dönemin siyâsî,

¹⁵ Bkz. el-Bedrânî, İmâd İbrahim Müstâfa, *el-Kavâidü'l-fikhîyye ve tatbikâtühâ'inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd fi kitâbih İhkâmu'l-ahkâm fi bâbeyi't-tahârat ve's-salât* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İslâm Ün. Şeriat Fakültesi, Bağdat, 2010, s. 5.

¹⁶ Bkz. <http://www.fayoum.edu.eg/DarulUloom/IslamicLegislation.aspx> (Erişim: 29. 10. 2014).

ekonomik, toplumsal ve kültürel yönünü ele almıştır. Birinci bölümde ise İbn Dakîki'l-İd'in hayatını konu edinmiştir.¹⁷ İkinci bölümün birinci kısmında, tahsil ettiği ilimler ve bu ilimlerle ilgili yazmış olduğu eserleri yazarken, ikinci kısımda Mâlikî, Şâfiî ve genel fıkıhtaki yerini ve ictihâd derecesini tespit etmeye çalışmıştır.¹⁸ Eser 1988 yılında Dâru'l-beşîr tarafından Amman'da yayınlanmıştır.

5. “*Arâü İbn Dakîki'l-İd el-usûliyye fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve eserü zâlik fî istinbâtih ahkâmi'l-fürû'il-fikhîyye mine'l-hadîs.*” Bu çalışma, Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi'nde Halid Muhammed el-Arûsî tarafından Hüseyin Halef el-Cebûrî danışmanlığında 1995 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Tezin hedefi *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde İbn Dakîki'l-İd'in usûlü'l-fıkıh anlayışını ve bu anlayışın hadislerden fikhî meseleleri çıkarmada ne şekilde etki ettiğini tespit etmektir.¹⁹

Bu tez iki ana bölüm ve 364 sayfadan oluşmaktadır. Araştırmacı birinci bölümü ikiye ayırarak ilk altbaşlıkta İbn Dakîki'l-İd'in hayatını incelerken ikincisinde ise müellifin *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eserini tanıtmıştır. Tezin ikinci bölümde ise 22 alt başlık bulunmaktadır. Her bir başlık bir fıkıh usûlü konusuna tahsis edilmiştir. Konular usûlü'l-fıkıh ilmine göre sıralanmış, usûlcülerin yaptıkları tanımlar zikredilmiş, İbn Dakîki'l-İd'in konuyla ilgili ayrı bir tanımı, itirazı veya farklı bir yaklaşımı varsa tespit edilmeye ve delilleri ile birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır.²⁰

6. *Arâü İbn Dakîki'l-İd el-usûliyye min hilâl kitabi'l-İhkâm.* Bu çalışma Muhammed Ebû Zeyân tarafından 2000 yılında İsmail Yahya Rıdvan danışmanlığında Cezayir Emir Abdülkadir İslâmî İlimler Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Konusu İbn Dakîki'l-İd'in *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde fıkıh usûlü ile ilgili görüşleridir.²¹ Bu tez, isminden anlaşılacağı üzere bir önceki ile aynı konuyu ele

¹⁷ el-Uzeyzî, Muhammed Râmiz Abdülfettah, *Takiyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîki'l-İd ve eserüh fî'l-fikh*, Dâru'l-beşîr, Amman, 1988, s. 11-111.

¹⁸ el-Uzeyzî, *İbn Dakîki'l-İd*, s. 111-212.

¹⁹ el-Arûsî, Halid Muhammed, *Arâü İbn Dakîki'l-İd el-usûliyye fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve eserü zâlik fî istinbâtih ahkâmi'l-fürû'il-fikhîyye mine'l-hadîs* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2005, s. 3.

²⁰ el-Arûsî, *Arâü İbn Dakîki'l-İd*, s. 3-5.

²¹ Bkz. el-Kahtânî, Yâsir b. Ali Âl Şeviyye, *el-Kavâid ve'd-zavâbitü'l-fikhîyye inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-İd min hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2009, s. 5.

almıştır. Çalışmayı temin edemediğimiz için aralarında bir karşılaştırma yapıp varsa farklı yönleri bunları ortaya koyamıyoruz.

7. “*ez-Zavâbitü'l-fikhîyye fi'l-Müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-İd fi kitâbih İhkâmu'l-ahkâm cem'an ve tevsîkan ve dirâseten.*” Bu tez, Nâci b. Hümeycân el-Uteybî tarafından Abdülaziz b. Abdurrahmân el-Mahmûd danışmanlığında 2005 yılında Suudi Arabistan Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü Mukâyeseli Fıkıh Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Bu çalışma, 280 sayfa olup *İhkâmu'l-ahkâm*'ın alış-veriş bölümünü konu edinmiştir. Araştırmacı, İbn Dakîki'l-İd'in bu bölümde zikrettiği fikhî kuralları tespit edip incelemeye tâbi tutmuştur. Tespit edilen bu kurallar bir düzen içinde sıralanmış, konuyla ilgili farklı görüşler delilleriyle ortaya konulmuştur. Söz konusu tez giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümü, İbn Dakîk'in hayatı, kitabın önemi, zâbit (belli konu ile ilgili kural) ve kâide (genel kural) kavramlarının tarifleri ve ikisi arasındaki farkın tespitine ayrılmıştır. Birinci bölümde bey'in rükünleri, şartları, yasak olan alış-verişler, dimân, mühayyerlik, faiz ve parayla ilgili kurallar incelenmiştir. İkinci bölümde iflâs ve borç ile ilgili kurallar üzerinde durulurken, üçüncü bölümde de vakıf ile ilgili kurallar konu edinmiştir.²²

8. “*el-Kavâidü'l-usûliyye min hilâli Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm.* Bu çalışma, Ahmed Halife eş-Şerkâvî tarafından 2005 yılında Medine İslâm Üniversitesi'nde usûlü'l-fıkıh alanında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.²³ Bu tez İbn Dakîki'l-İd'in *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserini konu edinmiş ve adı geçen eserde yer alan fıkıh usûlü kuralları tespit edilmeye çalışılmıştır.

9. “*Usûlü'l-fıkh inde İbn Dakîki'l-İd min hilâli kitâbeyh İhkâmi'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve Şerhi'l-İlmâm.*” Bu çalışma, Ömer Muhammed Seyyid Abdülaziz tarafından Salah Şelbî danışmanlığında Ezher Üniveristesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere yazar, İbn Dakîki'l-İd'in *İhkâmu'l-İhkâm*

²² el-Uteybî, Nâci b. Hümeycân, *ez-Zavâbitü'l-fikhîyye fi'l-Müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-İd fi kitâbih İhkâmu'l-ahkâm cem'an ve tevsîkan ve dirâseten* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü, Riyad, 2005, s. 5-6.

²³ Bkz. <http://www.iu.edu.sa/deanships/GraduateStudies/theses/discussion/Shreeah/AusolAlfqh/Pages/default.aspx> (Erişim: 20. 09. 2014).

ve *Şerhu'l-İlmâm* adlı iki eseri üzerinde durmuş ve bu iki kitap çerçevesinde onun usûlü'l-fıkıh anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu eser, 525 sayfa olup iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Dakîki'l-İd'in yaşadığı dönem tahlil edilmiş, hayatı anlatılmış, usûlü'l-fıkıh ilminin ve teze konu olan iki eserin tanıtımı yapılmıştır. Bu bölüm beş fasıl ve 171 sayfadır. İkinci bölüm ise İbn Dakîki'l-İd'in usûlü'l-fıkıh anlayışını tespitte ayrılmıştır. Önce usûlü'l-fıkıh ilminin temel başlıkları sıralanmış, ulemâ tarafından bu konular ile ilgili yapılan tartışma ve tespitler zikredilmiş daha sonra da İbn Dakîki'l-İd'in aynı mesele hakkındaki görüş ve beyanlarına yer verilmiştir.²⁴ Bu bölüm ise yedi fasıl ve 354 sayfadır. Eser 2007 yılında Dubai'de Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve 2010 yılında Mısır'da Dâru's-selâm adlı yayınevleri tarafından neşredilmiştir.

Yaptığımız araştırmaya göre birkaç cümle veya kelime hariç bu çalışmanın birinci bölümü, İbn Dakîki'l-İd'in *el-İktirah* adlı eserinin tahkikini yapan Âmir Muhammed Sabrî'nin esere yazmış olduğu mukaddimesinin bir kopyası olarak görünmektedir. Bize göre çalışmayı kaleme alan şahıs, en azından dipnot vererek bunu belirtmesi gerekirken herhangi bir atıf ve beyânda bulunmayarak ilmî etiğe aykırı hareket etmiştir.

10. “*el-Mebâhisü'l-usûliyye ve tatbikâtühâ inde'l-İlmâm İbn Dakîki'l-İd min hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm.*” Bu tez, Arâk Cebel Şelâl tarafından İbn Dakîki'l-İd'in *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eseri üzerinde Bağdat İslâm Üniv. Fıkıh ve Usûlü Fakültesi'nde 2008 yılında Ahmed İsa Yusuf el-İsî danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Söz konusu çalışma altı bâb olarak düzenlenmiştir. Birinci bâb İbn Dakîki'l-İd'in hayatına ayrılmıştır. İkinci bâb teklif hükümler ve lafızların delâleti gibi Kur'an ve Sünnette müştereken geçen bazı kavramları konu edinmiştir. Üçüncü bâb kavli, fiilî ve takrirî sünnet konularına ayrılmış ve bu bâbda İbn Dakîki'l-İd'in hadisçiliğine kısmen değinilmiştir. Dördüncü bâbda icmâ ve kıyâs ele alınırken beşinci bâbda ise istihsân, maslahat, örf gibi diğer usûlü'l-fıkıh konuları işlenmiştir. Altıncı ve son bâb teârüz,

²⁴ Ömer Muhammed Seyyid Abdülaziz, *Usûlü'l-fikh inde İbn Dakîki'l-İd min hilâli kitâbeyh İhkâmi'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve Şerhi'l-İlmâm*, Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Dubai, 2007, s. 16, 17.

tercîh, içtihad ve taklîd meselelerine tahsis edilmiş ve tüm bu konularla ilgili olarak eseri çerçevesinde İbn Dakîki'l-Îd'in görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.²⁵

11. “*el-Kavâid ve 'z-zavâbitü'l-fikhîyye inde'l-Îmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâli kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm cem'an ve dirâseten.*” Bu tez Yâsir b. Ali Âl Şevîyye el-Kahtânî tarafından 2009 yılında Mekke Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi Fıkıh Bölümü'nde Abdullah b. Hamd b. Nasir el-Ğutaymil danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Tez, *İhkâmu'l-ahkâm*'da fıkıhla ilgili kaideleri tespit etmeyi ve bunları şerh edip üzerinde değerlendirmelerde bulunmayı hedeflemiştir. Giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan meydana gelen bu çalışmanın giriş bölümünde yazar konunun önemi ve metodu gibi hususları ele alırken birinci bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatını işlemiş, kitabın ve fikhî kaidelerinin tanıtımını yapmıştır.²⁶ İkinci bölümde ise *İhkâmu'l-ahkâm*'da tespit edilen beş konudaki 18 kullî kaide (genel kural) ve on konuyla ilgili 18 fikhî zâbite (belli bir konuyla ilgili kural) ayrılmıştır. Yazar belli bir düzen içinde önce kaide ve zâbiti zikretmiş, daha sonra içinde geçen kelimelerin sözlük ve ıstılâhî anlamlarını izâh etmiş; önemini, kitap ve sünnetten delillerini açıklamış ve bu kâide ve zâbitin fikhî meselelere uygulamasına geçmiştir.²⁷

12. “*ez-Zevâbitü'l-fikhîyye fî fikhî'l-üsre inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ihkâm şerh Umdeti'l-ahkâm.*” Bu çalışma Abdülmühsin b. Nasir es-Süveydân tarafından Halid b. Müflih Âl Hâmid danışmanlığında 2010 yılında Riyad'da Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü mukâyeseli fıkıh alanında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu tez 269 sayfa olup isminden de anlaşıldığı üzere *İhkâmu'l-ahkâm*'daki aile hukuku ile ilgili bölümleri konu edinmiş ve İbn Dakîki'l-Îd'in bu bölümde zikrettiği fikhî kurallar tespit edilip incelemeye tâbi tutulmuştur.

13. “*ez-Zavâbitü'l-fikhîyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbihi İhkâmu'l-ahkâm min evveli kitâbi'l-kisâs ilâ nihâye kitâbi'l-kazâ cem'an ve tevsîkan ve dirâseten.*” Bu

²⁵ Arâk Cebel Şelâl, *el-Mebâhisü'l-usûliyye ve tatbikâtühâ inde'l-Îmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İslâm Üniv. Fıkıh ve Usûlü Fakültesi, Bağdat, 2008, s. 5-9.

²⁶ el-Kahtânî, Yâsir b. Ali Âl Şevîyye, *el-Kavâid ve 'z-zavâbitü'l-fikhîyye inde'l-Îmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâli kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm cem'an ve dirâseten* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2009, s. 8-10.

²⁷ el-Kahtânî, *el-Kavâid ve 'z-zavâbitü'l-fikhîyye*, s. 8-12.

çalışma, İbrahim b. Muhammed el-Uteybî tarafından 2010 yılında Riyad Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü mukâyeseli fıkıh alanında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Söz konusu tez, 213 sayfa olup *İhkâmu'l-ahkâm*'ın kısas bölümünden kaza bölümünün sonuna kadar olan kısmı konu edinmiştir. Araştırmacı tezinde *İhkâmu'l-ahkâm*'ın kısâs, hadler, yeminler, nezir ve kazâ bölümlerini inceleyip bu bölümlerde geçen 17 adet fikhî kaideyi tespit etmiştir. Bu tez giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, İbn Dakîk'in hayatı hakkında bilgi vermiş, zâbit ve kâidenin tarifini yaparak aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Birinci bölümde kısas konusundaki dört, ikinci bölümde hadler konusundaki beş, üçüncü bölümde yemin ve nezir konusundaki dört ve dördüncü fasılda kazâ konusundaki dört fikhî zâbıtı zikretmiş ve bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁸

14. “*el-Kavâidü'l-fikhîyye ve tatbikâtühâ inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm fî bâbeyi't-tahârat ve's-salât.*” Bu tez, İmâd İbrahim Müstâf el-Bedrânî tarafından 2010 yılında Bağdat İslâm Üniv. Şeriat Fakültesi Fıkıh Bölümü'nde Fûad Muhammed el-Kebîsî danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. Diğer çalışmalarda olduğu gibi burada da birinci bölüm müellifin hayatına tahsis edilmiştir. İkinci bölüm fikhî kurallara girişe ayrılmıştır. Üçüncü bölümde *İhkâmu'l-ahkâm*'ın Tahâret kısmındaki fikhî kâideler tespit edilerek 12 başlık altında incelenmiştir. Her bir kâidenin açıklaması yapılmış müellifin konuyla ilgili görüşü tespit edilmiş, kâidenin Kitap ve sünnetten delili getirilmiş ve son olarak örneklere uygulanmıştır. Dördüncü bölüm ise adı geçen eserin Salât kısmı konu edinmiştir. Burada tespit edilen 13 zâbit, üçüncü bölümdeki sistemle izâh edilmiştir.²⁹

15. “*el-Kavâidü'l-fikhîyye el-müte'allika bi's-salât inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*” adlı makale. Bu makale, Menar Muhammed Ali Hamdân ve Muhammed Avâd Âyid es-Seker adındaki iki araştırmacı tarafından yazılmış ve 2009 yılında *Dirâsât ulûmü's-Şeri'a ve'l-kânûn* adlı derginin 36. sayısında

²⁸ el-Uteybî, İbrahim b. Muhammed, *ez-Zavâbitü'l-fikhîyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm min evveli kitâbi'l-kisâs ilâ nihâye kitâbi'l-kazâ cem'an ve tevsikan ve dirâse* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü, Riyad, 2010, s. 4-6.

²⁹ Bkz. el-Bedrânî, *el-Kavâidü'l-fikhîyye*, s. 6-13.

yayınlanmıştır. Bu çalışmada, *İhkâmu'l-ahkâm*'ın Salât bölümü ele alınmış ve namazla ilgili yedi fikhî kâide bir araya getirilmiştir. Her bir kâide ile ilgili açıklamalar yapılmış, İbn Dakîki'l-Îd'in konuyla ilgili görüşü ve delilleri ortaya konulmuştur. Araştırmacılar İbn Dakîki'l-Îd'in verdiği hükümlerde Şâfiî mezhebine uygun mu veya muhâlif mi hareket ettiğini tesbit ederken diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini de zikretmişlerdir. Böylece İbn Dakîki'l-Îd'in birtakım fikhî kaideler vaz' ettiğini, bazı cüzî delillerle destekleyerek bu kurallar üzerine birtakım fer'i meseleleri binâ ettiğini ve bunun da onun büyük ilmî seviyesini ortaya koyduğunun sonucuna varmışlardır.³⁰

Fıkıh alanındaki bu çalışmalardan özellikle fikhî kâide ve zâbitlar ile ilgili olanlardan birçoğu isim ve içerik açısından birbirine çok yakındır.

3.2.3. Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmalar

İbn Dakîki'l-Îd ve eserleri ile ilgili olarak en az çalışmanın bu alanda yapılmış olduğunu görüyoruz. Yapmış olduğumuz araştırmaya göre bu alanda biri doktora diğeri yüksek lisans olmak üzere iki tez bulunmaktadır.

1. "*İbn Dakîki'l-Îd, hayâtüh ve divânüh.*" Bu çalışma Ali Sâfi Hüseyin tarafından 1960 yılında Kahire Ünv. Arap Dili Bölümünde Mısır Edebiyatı alanında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olup İbn Dakîki'l-Îd'in hayatını ve şiirlerini akademik düzeyde konu edinmiş ilk çalışmadır.

Bu eser, 194 sayfa olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Yazar, birinci bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu asrın siyâsî, sosyal ve kültürel yönünü ele almıştır. İkinci bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatına, üçüncü bölümde fikhî yönüne değinmiş, hadisleri şerh etme ve onlardan hüküm çıkarma kabiliyetini örnekler vererek izâh etmiştir. Dördüncü bölümde ise Kemalüddin Üdfüvî (ö. 748/1347), Salâheddin Safedî (ö. 764/1362), Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) ve diğerlerinin bazı kaynaklarda kaydedip ona isnâd ettikleri şiirleri bir araya getirilip bu çerçevede onun edebiyatçı kişiliği incelenmiştir.³¹ Bu çalışma, Dâru'l-meârif tarafından 1960 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.

³⁰ Menâr Muhammed Ali Hamdân ve Muhammed Avâd Âyid es-Seker, *Dirâsât ulümü's-Şeri'a ve'l-kânûn Dergisi*, Ürdün, 2009, cilt, 36, s. 818.

³¹ Bkz. Ali Sâfi Hüseyin, *İbn Dakîki'l-Îd, hayâtüh ve divânüh*, Dâru'l-meârif, Kahire, 1960, s. 6.

2. “*el-Mesâilü'n-nahviyye ve't-tasrifîyye fi âsâr İbn Dakîk'i-İd.*” Bu çalışma, 2003 yılında Abdülaziz Abdurrahmân el-Haslân tarafından Abdullah b. Hamd el-Haserân danışmanlığında Riyad'da bulunan Muhammed b. Suûd Üniv. Arap Dili Fakültesi Nahiv ve Sarf Bölümü'nde Arap Grameri alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Adı geçen araştırmacı tezinde İbn Dakîki'l-İd'in eserlerinde yer alan sarf ve nahiv konularını incelemeye tâbi tutmuştur. Çalışmanın tümü olmasa da özetini elde ettik. Söz konusu tez giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbn Dakîki'l-İd'in hayatı ve eserleri ele alınırken birinci bölümde bazı nahiv ve sarf konuları incelemeye tâbi tutulmuştur. İkinci bölümde ise İbn Dakîki'l-İd'in nahiv ve sarf ilmindeki kaynakları, konuları ele alma metodu, bazı deliller karşısındaki tutumu, nahiv ekollerine karşı pozisyonu ve nahvî yönelimi, nahivci ve sarfçı kişiliği ve verdiği fikhî hükümlerde nahiv ilminin etkisi gibi konular üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-İd ve eserleri üzerine yapılan bu çalışmalardan hiçbiri onun hadisçiliği ve ahkâm hadislerini şerh etme metodu sadedinde olmamış, genellikle usûlü'l-fıkıh anlayışı irdelenmiştir. Hadis alanındaki doktora çalışmalarından birinde İbn Dakîki'l-İd örnekliliği üzerinden hicrî VII. yüzyıldaki hadis çalışmaları ve fıkıh ile olan ilişkisi tahlil edilmeye çalışılmıştır. İçeriğinden haberdar olmak için tezi elde etmeye yönelik yapmış olduğumuz çalışmalar neticesiz kalmıştır. Tanıttığımız bir diğer doktora tezi de müellifin hadis çalışmalarını konu edinmiştir. Bu tez, bizim çalışmamızla bazı konu başlıklarında paralellik arz etse de yaklaşım tarzı, konuları işleyiş şekli ve daha önemlisi bakış açısı yönüyle farklıdır. Ayrıca bu çalışmanın yarısı râvî isimleri ve hadis listelerinden oluşmaktadır. Üçüncüsü ise bir yüksek lisans çalışması olup İbn Dakîki'l-İd'in hadislerin sahîh veya zayıf olduğuna, ne şekilde ve hangi ölçüleri göz önünde bulundurarak hüküm verdiğini konu edinmiştir.

Görüldüğü üzere bu çalışmalardan hiçbirisi İbn Dakîki'l-İd'in şerh metodunu konu edinmemiştir. Hâlbuki kaynaklarda ona isnâd edilen 24 eserden yarısı şerh çalışması olup dört tanesi de hadis şerhidir. Öte yandan ileride değineceğimiz üzere müelliften sonra gelen birçok hadis şârihi İbn Dakîki'l-İd'in hadis şerhinde yapmış olduğu birtakım izâhat ve tespitlere eserlerinde bolca yer vermiştir. Bu da onun önemli bir hadis şârihi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak onun hadisleri şerh etme metodunu

ele almanın akademik hadis çalışmalarına katkı sağlayacağı dūřüncesiyle bu konuyu çalışmaya karar verdik.



4. İbn Dakîki'l-İd'in Yaşadığı Asrın Siyasî, Sosyal, Dinî, Adlî ve İlmî Durumu

Bir biyografik çalışmada seçilen şahsiyetin düşünce yapısını doğru bir şekilde tahlil edebilmek, ilmî kişiliğinin nasıl şekillendiğini, yazdığı eserleri hangi şartlarda vücuda getirdiğini öğrenmek, verdiği hükümlerde ve yaptığı yorumlarda mensubu bulunduğu çevrenin etkisinin ne kadar olduğunu tespit etmek için yaşadığı çevreyi ve bu çevrenin siyâsî, sosyal ve ilmî yapısını ele almak gerekir. Çünkü çevresel faktörler insan karakterini ve fiziki yapısını etkilediği gibi kişinin yaşadığı ortamın siyâsî, sosyal ve ilmî yapısı da onun ilmî ve fikrî şahsiyetinin oluşmasında rol oynamaktadır.

Konuyla ilgili böyle bir inceleme, bize İbn Dakîki'l-İd'in düşünce yapısını, ilmî kişiliğini ve bunların telif ettiği eserlere yansımalarını daha sağlıklı tespit edebilme imkânı sağlayacaktır. Bu nedenle ilk önce müellifin yaşamış olduğu asrın siyâsî durumunu incelemeye tâbi tutacağız.

4.1. Siyasî Durum

İbn Dakîki'l-İd, 625/1228 yılında dünyaya geldiğinde Eyyûbîler devleti târih sahnesindeki rolünü oynuyor, Mısır ve Şam'ın bir bölümünü hâkimiyeti altında bulunduruyordu. Eyyûbîler Devletinin yıkıldığı târihte ise İbn Dakîki'l-İd yirmi üç yaşında bir gençti. Dolayısıyla o, hayatının yirmi üç yılını Eyyûbîler döneminde yaşamıştır. 702/1302 yılında vefât ettiğinde ise Memlûkler devleti gücünün ve ihtişamının zirvesindeydi. Bu nedenle söz konusu dönemde vukû bulan birtakım siyâsî çekişmelere, Müslümanlarla Haçlılar arasında meydana gelen savaflara ve hanedanların kendi aralarındaki taht kavgalarına şahitlik etmiştir. Onun yetiştiği ortamı görebilmek için çocukluk ve talebelik yıllarının geçtiği Eyyûbîler dönemi ile ilmî bir şahsiyet olarak ortaya çıktığı ve kâdilkudâtlık/başkâdılık gibi önemli bir vazifeyi ifâ ettiği Memlûkler dönemini siyâsî, sosyal ve ilmî açıdan inceleyip ortaya koymak gerekir. Biz burada Eyyûbîler'in ve Memlûkler'in genel târihinden ziyâde onların Mısır hâkimiyetlerini târihî seyri içinde kısaca ele ele alacağız.

4.1.1. Eyyûbîler (567-866/1171-1462) Dönemine Genel Bir Bakış

Mısır, Suriye ve Yemen'de hükümran olan Eyyûbîler, Zengîlerin devamı olarak kabul edilmektedirler. Adını devletin kurucusu, Kudüs fatihi Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin

babası Necmeddin Eyyüb b. Şâdî'den (ö. ?) almaktadır. Eyyübîlerin menşei ile ilgili olarak bazı târihçiler tarafından ideolojik birtakım görüşler ileri sürülse³² de sahîh rivâyetlere göre Eyyübîler Hezbânîyye Kürtlerinin Revvâdiye aşiretindedir. Ailenin atası olan Şâdî, Duvîn'e bağlı ve ahâlisinin tümü Kürt olan Eşdenekân kasabasında ikâmet etmekteydi. Târihte Şeddâdîler'in yönetim merkezi olan Duvîn günümüzde Ermenistan'ın başkenti Erivan'ın 50 kilometre güneyinde bulunan bir ören yeridir. İğdir ilimize 50-60 kilometre bir mesafede olup aynı şehrin kuzeydoğusuna düşmektedir.³³

VI/XII. yüzyılın başında Şâdî, dostu olan Selçukluların Irak şahnesi (güvenlik görevlisi) Mücâhidüddin Bihrûz'un (ö. 539/1145) daveti üzerine oğulları Necmeddin ve Şîrkûh (ö. 564/1169) askerleriyle birlikte Irak'a gelir. Burada bir müddet Bihrûz'un hizmetinde bulunduktan sonra hizmetlerinden memnun kalan Mücâhidüddin, Şâdî'yi Tikrit valiliğine atar. Bir müddet sonra Şâdî vefât edince yerine olgunluğu ve zekâsıyla dikkatleri üzerine çeken oğlu Necmeddin Eyyüb getirilir.³⁴

Duvîn'de dünyaya gelen ve doğum târihî tam olarak bilinmeyen Necmeddin Eyyüb, dinî değerlere bağlılık, adâlet, cömertlik, iyilikseverlik, halkla iyi ilişkiler içinde bulunmak ve ilkeli davranmak gibi ahlâkî meziyetlere sahip biriydi. Bu özelliklerinden dolayı da halkın gönlünü kazanmıştı. İmadüddin Zengî (ö. 540/1146) ile Halife Müstersîd-Billâh (511-529/1118-1135) ve Karaca es-Sakî (ö. ?) arasında Tikrit yakınında meydana gelen savaşta yenilgiye uğrayan Zengî'ye verdiği destek ve kardeşi Şîrkûh'un Tikrit kalesinde yaptığı birtakım cüretkâr davranışlar Bihrûz ile aralarının açılmasına neden olur. Bu olaylar ve duyduğu bazı kaygılarından dolayı Bihrûz Tikrit kalesini nâibine teslim etmeleri için onlara bir mektup yazar. Mektup kendilerine ulaşınca da tebaalarıyla birlikte kaleyi terk edip Musul'a doğru yola çıkarlar.³⁵

Musul Atabeyi İmâdeddîn Zengî, 525/1131 yılında Tikrit yakınlarında Abbâsî halîfesi Müstersîd-Billâh ile Karaca es-Sâkî'nin kuvvetlerine yenilmişti. O zamanlar

³² Bkz. Ulvân, Abdullah Nasîh, *Salâhüddîn el-Eyyübî*, Dâru's-selâm, y.y. ts. s. 11.

³³ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), Dâru sâdir, Beyrut, 1968, I, 255; Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rife düveli'l-mülûk*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, I, 148-149; İbn Şeddâd, Bahâüddin, *en-Nevâdirü's-sültânîyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufîyye* (thk. Cemâleddin Şeyyâl), Mektebetu'l-hancî, Kahire, 1994, s. 31; Ulvân, *Salâhüddîn el-Eyyübî*, s. 11; Şeşen, Ramazan, "Eyyübîler", *DİA*, XII, 20-33.

³⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 148;

³⁵ Tikrit halkı Eyyübîlerin şehri terketmelerine çok üzürlüler. Çünkü Eyyübî kardeşler burada kaldıkları sürece halkın emniyetini sağlamış, şehri imar etmiş, huzur ve sükûnü sağlamışlardı (bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 148).

Tikrit valisi olan Necmeddîn Eyyûb, yaralı olarak kurtulan Zengî'yi tedavi etmiş ve yardımcı olmuştu. Bu yardımlar, Zengîler ile Eyyûbîler arasındaki dostluğun başlamasına sebep olmuştu. Gördüğü bu yardım ve desteği unutmayan Atabey Zengî, kadirşinaslık gösterip Necmeddin Eyyûb ve kardeşi Şîrkûh'un Musul'a gelişlerini törenlerle karşılamış, onlara ikram ve ihsanlarda bulunmuştur. İki kardeş burada kısa bir zamanda sağlam dostluklar oluşturup önemli konumlar elde etmiştir. Zengîlerin mâhiyetinde Haçlılar'a karşı yapılan savaşlara katılmışlardır.³⁶ Daha sonraki dönemlerde Necmeddin Eyyûb, oğlu Salâhaddîn'i Nûreddin Mahmud (540-569/1146-1174) ile tanıştırap onun himayesine vermiştir. Genç Salâhaddîn kısa zamanda Nûreddin Zengî'nin beğenisini kazanmış, emirleri arasına katılmış ve bir süre sonra yardımcılarından biri olmuştur.³⁷

559-564/1164-1169 târihlerinde gerçekleşen Mısır seferleri Eyyûbîler açısından bir dönüm noktasını teşkil eder. Çünkü târih sahnesindeki rolleri bu seferler ile başlar. Bu sırada Mısır'daki Şîi Fâtımî devletinin sonu yaklaşmakta, Mısır iç karışıklık yaşamaktadır. Devlet "sultan" diye adlandırılan birtakım vezîrler tarafından yönetilmekte ve iktidar sık sık el değiştirmektedir. Askalân'ı alan Haçlılar bu durumdan istifâde ederek Mısır'ı işgal etmek için fırsat kollamaktadır. Haçlıların önünü keserek bölgede ikinci bir üs kurmalarının önüne geçmek ve Mısır'da söz sahibi olmak isteyen Nûreddin, Mısır Fâtımî Devletinin vezîri Şâver'e yardım etmek ve Mısır'ın durumunu incelemek üzere Esedüddin Şîrkûh'u sefere gönderir. Bu seferde Şîrkûh ile birlikte henüz 27 yaşında bulunan yeğeni Salâhaddîn de yer alır.³⁸ Şîrkûh Kahire yakınlarında bulunan Mısır ordusunu yenip Şâver'i tekrardan Fâtımî Devletinin vezîrlük koltuğuna oturtur. Mısır'ın içinde bulunduğu kargaşa ve başıboşluk siyâsî açıdan Şîrkûh'u ümitlendirir ve onu buranın kolaylıkla alınabileceği kanaatine vardırıır. Fakat vezîrlük koltuğuna tekrardan oturan Şâver, Nûreddin ile vardığı anlaşmayı bozar ve Şîrkûh'un

³⁶ İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 31; İbn Vâsıl, Cemaleddin Muhammed b. Salim, *Müferricü'l-kurûb fi ahbâri devlet benî Eyyûb* (thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire, 1957, I, 8.

³⁷ Makrîzî, *Sülûk*, I, 148; İbnü'l-Esîr, Alî b. Ebî'l-Kerem İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye (thk. Ebu'l-Feda Abdullah el-Kâdî), Beyrut, 1987, IX, 339; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 9-10.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 460-465; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 148-149; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 79; Şeşen, *agmd.*, XII, 20.

bir an önce Mısır'ı terk etmesini ister. Bunun üzerine Şîrkûh ile Salâhaddîn askerleriyle birlikte Şam'a geri dönerler.³⁹

Şîrkûh, Mısır defterini burada kapatmadı. Aksine Mısır ile ilgili hayalleri artarak devam etti. Çünkü o, Mısır'da bir yönetim zafiyetinin olduğunu ve onun kolayca elde edilebileceğini düşünüyordu. İkinci defa Mısır'a sefer düzenlemek için yeğeni Salâhaddîn ile istişâre ediyor, Sultan Nûreddin ile konuyu konuşarak çözüm yollarını arıyordu. Şîrkûh'un planını öğrenen Şâver korkuya kapıldı ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için Haçlılarla mektuplaşarak Şîrkûh'a karşı onlardan yardım istedi. Bu haber Şîrkûh ve Sultan Nûreddin'e ulaşınca Mısır'ın Haçlıların eline geçmesinden endişe etti. Sultan Nûreddin'den asker desteği alan Şîrkûh hiç vâkit geçirmeden yeğeni Salâhaddîn ile birlikte 562/1166 yılında Mısır'a doğru yola koyuldu.⁴⁰

Şîrkûh Mısır'a ulaşınca karargâhını Cîze'de kurdu. Haçlı-Mısır ittifâk ordusu hep birlikte Şîrkûh'a karşı saldırıya geçtiler. Onbinlerce askere karşı 2000 kişilik bir kuvvetin karşı koymasının kolay olmadığını farkında olan Şîrkûh müthiş zekâsını kullanarak askerî yeteneğini ortaya koydu ve inanılması güç olan bir başarıyı elde etti. Daha sonra yapılan antlaşma neticesinde iki taraf da aynı anda Mısır'dan ayrıldılar.⁴¹ Şîrkûh Mısır'da bir yönetim zafiyetinin olduğunu gördüğü için ikinci defa Mısır'a sefer düzenlemişti. Bu defa Haçlılar da varolan bu zafiyetin farkına varmıştı. Mısır'ın onların eline geçmesi vahim sonuçlar meydana getirebilirdi. Nitekim bu zafiyeti gören Haçlılar yapılan antlaşmayı bozup saldırıya geçmeyi kararlaştırdılar. Bunun farkına varan Fâtımî Halifesi Âdid-Lidînillâh (554-567/1160-1171) Şam'a elçiler gönderip Sultan Nûreddin'den Haçlılara karşı yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Şîrkûh üçüncü defa 7000 kişilik askerî ile yola koyuldu ve 564/1169 yılında Mısır'a ulaşım idâreyi ele geçirdi ve Mısır'a vezîr olarak tayin edildi. İki ay sonra 564/1169 yılında vefât edince de yerine yeğeni Salâhaddîn vezîrliğe getirildi. Salâhaddîn, Fâtımî Devletinin vezîri olsa da asıl bağlı olduğu hükümdar Sultan Nûreddin idi ve onun Mısır ordusunun başkomutanıydı.⁴²

³⁹ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 460-465; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 75-76; Gürbüz, Osman, "İktidara Uzanan Yolda Eyyübî Ailesinin Serüveni", *Atatürk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, 2012, s. 396.

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 465; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 75-76; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 148;

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 4; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 77; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 151.

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 12, 15; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 80; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 161.

Salâhaddîn'in yönetime gelmesiyle devlet işleri düzene girmeye başladı. Aldığı birtakım siyâsî ve idârî tedbirler sayesinde ülkede huzur ve güven tesis edildi. 564/1169 yılında Dimyât'ı⁴³ muhasara altına alan Bizans-Haçlı ordusunu başarısızlığa uğrattı. Sultan Nûreddin Haçlılara karşı birlik olmanın şart olduğuna inanıyordu. Bunun için Fâtımî Devletinin ortadan kaldırılmasını istiyordu. Nûreddin'den bu talebi alan Salâhaddîn Mısır'da birtakım sünnî reformlara girişti. Cuma hutbesini Abbâsîler adına okuttu. Fâtımî ordusunu ve taraftarlarını yönetimden uzaklaştırdı. 566/1171 yılında Halife Adıd ölünce de sarayına el konuldu ve tüm malları musâdere edildi. Böylece Mısır'da iki buçuk asrı aşkın hüküm süren Fâtımî hilâfetine son verildi. Bundan sonra 568/1173 yılına kadar Salâhaddîn Mısır'da halkın ve askerîn beğenisini kazanan adâletli bir yönetim sergiledi.⁴⁴

Salâhaddîn Kudüs Haçlı Krallığına yönelik başarılı birçok sefer düzenledi ve Eyle'yi aldı. Bilahare Nûbe (Kuzey Sudan) Yemen ve Libya'ya seferler tertipleyerek bu ülkeleri de hâkimiyetine kattı.⁴⁵ Sultan Nûreddin Zengî 569/1174 yılında vefât edince yerine daha on bir yaşında olan oğlu el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmail (ö. 577/1181) geçti. Salâhaddîn-i Eyyübî onun adına hutbe okutarak ve para bastırarak yeni sultana bağlılığını gösterdi. Nûreddin'in ölümüyle nâiblik ve atabeylik için başlayan kavgaları bertaraf ederek kısa sürede ülkedeki siyâsî birliği yeniden tesis etmeyi başardı ve Nûreddin Zengî'nin derleyip topladığı devletin dağılmasını önledi. Şam, Busra, Havran, Balabek, Humus, Hama ve daha birçok şehri hâkimiyeti altına aldı. 570/1175 yılında Abbâsî halifesinin Suriye, Mısır ve el-Cezîre üzerinde Salâhaddîn'in hâkimiyetini tanıyan halifelik beratı gelince bağımsızlığını ilân edip kendi adına hutbe okuttu. Böylece Zengîler yerine Eyyübîler Devleti resmen kurulmuş oldu.⁴⁶

Sultan Salâhaddîn, 578/1182 yılında I. Şark seferine çıktı ve el-Cezire bölgesini, Diyârbakır'ı ve Haleb'i hâkimiyeti altına aldı. II. Şark seferinde Meyyâfârikîn Şehrizer yöresini alıp Musul'u yönetimine bağladı. 583/1187 yılında Hittîn Savaşında Haçlıları büyük bir hezimete uğrattı ve Kudüs'ü fethetti, 589/1193 târihinde Şam'da vefât etti.

⁴³ Dimyat, Nil Nehri'nin Akdeniz'e döküldüğü yere yakın, nehrin doğu yakasında bulunan bir şehirdir (Yakût el-Hamevî, Ebu Abdullah Yakut b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru sâdir, Beyrut, 1988, II, 537).

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 22, 33; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 86; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 168-174.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 36, 49, 55; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 87-88; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 221-224; Şeşen, *agmd.*, XII, 20.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 65-68; İbn Şeddâd, *en-Nevâdir*, s. 88; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 258; Şeşen, *agmd.*, XII, 20.

Onun kurmuş olduğu Eyyûbîler Devleti Mısır, Libya, Yemen, Filistin, Suriye, Malatya, Ahlat ve Kuzey Irak'ı içine alıyordu. Salâhaddîn Eyyûbî'den sonra oğulları ve yeğenleri devlete hâkim oldular.⁴⁷

Zamanında ortadoğuda geniş bir alanı hâkimiyetine alan Eyyûbîler Devleti, İslâm târihinde siyâsî açıdan önemli bir rol oynamıştır. İslâm âleminde Sünniliğe dayanan siyâsî bir birlik oluşturmuş ve Haçlılar karşısında İslâm'ın temsilcisi olmuştur. Kudüs'ü fethederek Müslümanlar nezdinde haklı bir şerefe nâil olmuştur. Zengîler'den aldığı bayrağı daha geniş bir coğrafyada dalgalandırmış ve nihâyetinde bir zaman sonra onu Memlûkler'e devretmiştir.

4.1.2. Memlûkler (648-923/1250-1514) Dönemine Genel Bir Bakış

Mısır'da Eyyûbîler Devletini kuran Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) ve sonrasında gelen sultanlar ordularına memlûk adı verilen çok sayıda paralı asker aldılar. Bu askerlerin çoğunluğu Kırım, Kıpçak ülkeleri, Anadolu, Faris, Türkistan ve Maveraünnehir halkındandı. Bunlar Türkmen, Ermeni, Çerkes, Rum ve benzeri ırklardan müteşekkil olsalar da çoğunluğu Türklerden oluştuğu için onlara Türk denilirdi. Bu askerleri en çok istihdâm eden sultan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'dur. Onun askerlerinin çoğunluğunu memlûk birlikleri oluşturuyordu.⁴⁸

Memlûkler (Kölemenler) târihçiler tarafından Bahrî Memlûkler ve Bürcî Memlûkler olmak üzere iki dönemde incelenir. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından satın alınıp Ravza adasındaki kışlalara yerleştirilen memlûkler Nil Nehrine izâfeten el-Memâlikü'l-Bahriyye adını almıştır. Çok geçmeden bu birlikler Eyyûbî ordusunun en önemli unsuru haline gelmiş ve Haçlılara karşı kazanılan savaşlarda büyük rol oynamışlardır. Fakat Eyyûbî hükümdarı Turan Şah onların bu başarılarını kıskanmış, liderlerini kendisine bir rakip olarak görmüş ve onları buldukları görevden almaya başlamıştır. Ayrıca Türk asıllı bir cariye olan üvey annesi Şecerüddür'ü babasının hazinesini saklamakla itham etmiş ve ona hakâret etmiştir. Bunun üzerine Bahrî Memlûkleri emirlerinden olan Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları bir süikast

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 154, 224; İbn Vâsıl, *Müferric*, II, 416; *en-Nevâdir*, s. 363; Şeşen, *agmd.*, XII, 21; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Husnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kahire* (thk. Mahmud Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1967, II, 22.

⁴⁸ Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 14; Takkûş, Muhammed Süheyl, *Tarihu'l-Memâlik fî Mısır ve's-Şam*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1997, s. 21.

ile Turan Şah'ı öldürmüş, Şecerüddür'ü tahta çıkarmış ve İzzeddin Aybek et-Türkmânî'yi (ö. 655/1257) atabey yapmışlardır. Kadın olması hasebiyle sultanlığı eleştirilen Şecerüddür, İzzeddin Aybek ile evlenmiş ve sultanlığı ona devretmiştir. Böylece 648/1250 yılında Mısır'da Memlükler Devleti resmen kurulmuştur.⁴⁹

Suriye'de bulunan Eyyübî emirleri Mısır sultanlığını kendi hakları olarak görüyor ve Mısır'ı almak için hazırlık yapıyorlardı. Bunun üzerine İzzeddin Aybek tahtından ferağat edip Eyyübî ailesinden olan ve henüz altı yaşında bulunan el-Melikü'l-Eşref Musa'yı tahta çıkardı. Buna rağmen Mısır üzerine yürüyen Eyyübîler ona karşı mağlup oldu. Bu arada İbn Dakîkî'l-İd'in memleketi olan Saîd bölgesinde birtakım karışıklıklar ve isyânlar meydana gelmiştir. İzzeddin Aybek bu isyânları bastırmış ve Mısır'da istikrârı sağlamıştır. Daha sonra Moğol istilasının başlaması üzerine ve Abbâsî Halifesi'nin aracılığı ile iki taraf arasında bir antlaşma yapılmış ve iki devlet arasında Ürdün Nehri sınır olarak tayin edilmişti. Meydana gelen karışıklıkları bahane eden Aybek, çocuk sultanı tahttan indirmiş ve yeniden tahta çıkmıştır. İzzeddin Aybek, Musul Emiri'nin kızıyla siyâsî bir evlilik hazırlığı içindeyken karısı Şecerüddür'ün emriyle bir suikast sonucu öldürülmüştür.⁵⁰

İzzeddin Aybek'in ölümünden sonra on beş yaşındaki oğlu Nûreddin Ali (655-657/1257-1259) sultanlığa getirilirken el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz (657-658/1259-1260) ise nâibliğe atandı. Bir yıl sonra Moğollar'ın saldırıları üzerine Kutuz bu şartlarda sözü dinlenen güçlü birinin sultan olması gerektiği fikrini ortaya attı ve sultan seçildi. Bu arada Hulâgû'nun teslim olma tekliflerini geri çevirdi. Filistin'in Aynicâlût mevkiine gelerek Moğollarla savaştı ve târihin akışını değiştirecek büyük bir zafer kazandı. Bu zaferden sonra Memlükler büyük bir devlet haline geldiler ve birçok bölge onların hâkimiyetine girdi. Fakat Müslümanlara bu büyük zaferi hediye eden Kutuz, Mısır'a dönüş yolunda iken hiçbir neden olmaksızın Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları tarafından katledildi.⁵¹

Seyfeddin Kutuz'un ölümünden sonra devletin asıl kurucusu kabul edilen el-Melikü'z-Zahir Rükneddin I. Baybars (658-675/1260-1277) sultan oldu. Saltanatını

⁴⁹ Suyûtî, *Hüsn*, II, 38; Takkûş, *Tarihu'l-Memâlik*, s. 35; Yiğit, İsmail, "Memlükler", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 90; Tomar, Cengiz, "Şecerüddür", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, 404.

⁵⁰ Suyûtî, *Hüsn*, II, 38; Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 90.

⁵¹ Suyûtî, *Hüsn*, II, 39; Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 90.

güçlendirmek için Mısır'da Abbâsî hilâfetini yeniden tesis etti. Bu girişimi ile hilâfetin hâmisi sıfâtını elde etti ve İslâm ülkeleri üzerinde nüfuz sahibi oldu. On yedi yıl süren saltanatından sonra Antakya'dan Şam'a doğru gelirken ansızın rahatsızlandı ve vefât etti. Ondan sonra veliahtı olarak tayin ettiği on sekiz yaşındaki oğlu Berke Han (675-677/1277-1279) tahta çıktı. Fakat emirlerin baskılarına dayanamayıp bir süre sonra saltanatı bırakmak zorunda kaldı.⁵²

Berke Han'a karşı isyân başlatan emirlerin sultan adayları Seyfeddin Kalavun (677-689/1279-1290) idi. Fakat o Baybars'ın memlûklerinden çekindiği için tahta doğrudan çıkmadı. Önce Baybars'ın oğullarından yedi yaşındaki el-Melikü'l-Âdil Bedreddin Sulamış'ı (678-678/1279-1279) tahta çıkartıp kendisi ona atabey oldu. Üç ay zarfında Baybars'a bağlı olan emirleri tasfiye ettikten sonra saltanata geçti. Eski arkadaşı Baybars'ın politikalarını izleyerek Ermeni Krallığı ve Haçlılarla mücadele etti. Burcî olarak isimlendirilen özel birlikler kurdu ve bunları Kal'atülcebel'in kale burçlarına yerleştirdi. Bu birlikler daha sonra devlete hâkim olacak Burcî Memlûkleri'nin aslını teşkil edecektir. Sultan Kalavun, Akka seferi için Kahire'den ayrıldığı sırada 689/1290 yılında vefât etti.⁵³

Sultan Kalavun'dan sonra yerine oğlu el-Melikü'l-Eşref Halil (689-692/1290-1293) tahta çıktı. Sultan Halil, babasının hazırlamış olduğu orduyla Akka üzerine sefer düzenledi ve büyük bir başarı elde ederek iki yüz yıldır bölgede bulunan Haçlı ordusunu mağlup edip varlıklarına son verdi. Fakat devlet idâresinde pek başarılı olamayıp bazı tayinlerden dolayı bir suikasta uğradı ve 693/1293 yılında öldürüldü.⁵⁴

Aileye bağlı emirlerin desteğiyle el-Melikü'l-Eşref'in yerine dokuz yaşındaki kardeşi el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun⁵⁵ getirildi. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed üç defa tahta çıkmıştır. Birinci defasında iki yıl kaldıktan sonra el-Melikü'l-Âdil Zeynüddîn Ketbuğa (694-696/1294-1296) onu tahttan indirerek kendisi geçmiştir. Fakat Zeynüddîn Ketbuğa'ya karşı şiddetli bir muhalefet ortaya çıkınca o da saltanatı bırakmak zorunda kalmıştır. Ondan sonra İbn Dakîki'l-İd'i başkâdılık görevine getiren el-Melikü'l-Mansûr Hüsameddin Lâçin (695-698/1296-1299) sultan oldu. Sultan

⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 405; Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 90.

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 623; Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 91.

⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 663.

⁵⁵ Birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-708/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1310-1341.

Lâçin bir suikast sonucunda vefât edince Muhammed b. Kalavun ikinci defa tahta çıktı. İbn Dakîki'l-İd 702/1302 yılında vefât edince Memluk devletinin başında Muhammed b. Kalavun bulunuyordu.⁵⁶

Memlükler târihini ele almaktaki amacımız Mısır'daki siyâsî durumları tespit etmektir. Bu nedenle onların genel târihinden bahsetmedik. Bunun yerine İbn Dakîki'l-İd'in vefâtına kadar Şam ve diğer bölgelerdeki faaliyetlerini kısaca ortaya koymaya çalıştık.

4.2. Sosyal Durum

İbn Dakîki'l-İd'in yaşamış olduğu dönemde Mısır toplumu Arap, Kıptî, İbranî, Ermeni ve Türk gibi muhtelif ırklara ve birçok farklı dine mensup insanlardan müteşekkil kozmopolit bir yapıya sahipti. Toplumun çoğunluğunu ve hâkim zümreyi ise Müslümanlar oluşturmaktaydı. Statü bakımından toplum iki ana tabakaya ayrılıyordu. Bunlar yönetici askerî sınıf ile halk kesimiydi. Eyyûbîler'de devlet, hânedanın ortak mülkü sayıldığından bu hâkim sınıfı hânedan mensubu olan ve “melik” unvânı verilen emirler oluştururdu. Memlükler'de ise hâkim sınıfı Mısır ve Suriye'ye köle olarak getirilip orduda askerî eğitime tâbi tutulan sultan, ümera ve onların memlükleri teşkil etmekteydi. Bu hâkim askerî zümre yerli halka karışmıyor, ayrıcalıklı tabaka olarak kalıyordu. Hatta Memlükler'de bazı sultanlar Arapça konuşmayı bilmiyor ve öğrenmeye ihtiyaç bile hissetmiyorlardı. Askerî ruhu kaybetmemeleri için memlük olarak getirilen askerlerin yerli halkın kızlarıyla evlenmelerine de engel olunuyordu. İki devlette de siyâsî, idarî ve iktisadî güç bu askerî sınıfın elinde olup aynı zamanda emniyet ve belediye işleri de onlar tarafından yürütülüyordu.⁵⁷

İkinci tabakayı oluşturan yerli halk, Mısır'ın idâresinde söz sahibi değildi. Fakat Mansura ve Dimyât'ta olduğu gibi bazı savaşlarda onlardan yardımcı kuvvet olarak yararlanılıyordu. Bu durum bazen birtakım rahatsızlıklara ve isyânlara neden oluyordu. Eyyûbîler'in Mısır'daki hâkimiyetinin ilk döneminde Sultan Salâhaddîn'e, son devrine doğru ise Sultan Necmeddin Eyyüb'a karşı isyâna kalkışılmıştır.⁵⁸ Yine Memlükler

⁵⁶ Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 91.

⁵⁷ Yiğit, İsmail, *Memlükler*, s. 379; Takkûş, *Tarihu'l-Memâlik*, s. 21, 22.

⁵⁸ Ebû Şâme, Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdîsî, *Kitâbü'r-ravdateyn fî ahbâri'd-devleteyn* (thk. İbrahim Zeybak) Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997, II, 19; İbn Vâsıl, *Müferric*, I, 174-175; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 405.

döneminde yerli Araplardan bazıları Sudanlılar'dan destek alarak Şerif Hısnüddin Sa'leb el-Ca'dî isimli bir şahsın öncülüğünde Eyyûbîler'in istilâcı ve kendilerinin ise Mısır'ın asıl sahipleri ve kölelerden yönetime daha layık olduklarını iddia ederek Saîd bölgesinde bir isyân başlatmıştır.⁵⁹

Eyyûbîler ve Memlûkler devletlerinde dinî, adlî ve divan görevleri halk tabakasından olan âlimlere tevdi edilmişti. Sosyal hayatta önemli bir rol oynayan ve halk nezdinde yer edinmiş olan âlimler aynı zamanda halk kesimi ile idâreciler arasında bir köprü vazifesi görüyorlardı. Toplumun şekillenmesinde en önemli fonksiyonu onlar yerine getiriyordu. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan halk tabakası genellikle maddî sıkıntı içindeydi. Küçük esnaf, sanatkârlar ve göçebelerin durumları son derece kötüydü. İktâ sisteminden dolayı çiftçiler emeğinin karşılığını almakta zorlanıyorlardı. Düşmana mukâvemet gösterebilmek ve askerî harcamalarda kullanılmak üzere alınan ağır vergiler halkı büsbütün mağdur ediyordu. Hatta çobanlıkla geçinen göçebe Araplar bu maddî sıkıntılardan dolayı çeşitli isyânlara iştirâk etmiş ve Memlûk yöneticilerini zor durumda bırakmışlardı.⁶⁰

Gayrı müslim tebea ise Müslümanlara nazaran çok daha iyi durumdaydı. Hatta onlardan bazı kimseler Müslümanları geçerek devletin önemli mevkilerine gelebilmişti. Ekonomik açıdan da Müslümanlardan çok daha ileride idiler. Bu önemli mevkileri elde etmelerinden, pahalı elbiseler giyip süslü atlara binip gezdiklerinden ve halka tepeden bakmaya başladıklarından dolayı halkın infialine neden olmuşlar ve bazı sosyal patlamaların fitilini ateşlemişlerdi. Bunun neticesinde Memlûk Devleti birtakım kararlar almış, gidişatlarına çekidüzen vermiştir.⁶¹

İki devlette de sultan ve emirler iktisadî hayatın içindeydi ve gelir seviyeleri epeyce yüksekti. Halk kesiminden ticaretle meşgul olan, sultan ve emirler nezdinde itibar gören büyük tüccarlar da vardı. Bu tüccarlar vasıtasıyla ülkeler arası yapılan ticaret devletin önemli gelir kaynağını teşkil etmekteydi. Bir diğer önemli gelir kaynağını öşür vergisi oluşturuyordu. Bundan dolayı iki devlet de ziraata önem vermişlerdi. Ayrıca sanayi ve

⁵⁹ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-İşbilî, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 2000, V, 434; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 480.

⁶⁰ Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 382; Yiğit, İsmail, *agmd.*, XXIX, 96.

⁶¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 337-339.

zanaatı da geliştirmişlerdi. Bir taraftan savaş gemileri inşâ ettirirken diğer taraftan madencilik ve dokumacılığı iletmişlerdi.⁶²

İbn Dakîki'l-İd bu dönemde halk arasındaki maddî dengesizlikten dolayı meydana gelen birtakım sosyal patlamalara mudâhil olmuş ve hakkâniyeti elden bırakmamıştır. Otorite tarafından alınan ve bazı âlimler tarafından desteklenen kararlara, adâletsiz ve hukuka uygun bulmadığı için çekinmeden karşı çıkmıştır. Hicri VII. yüzyılda bazı olayların vukû bulması üzerine Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili birtakım kararlar alınmıştır. Onlara ait kiliselerin yıkılması noktasında bazı Memlük emirleri kâdılardan fetvâ istemiş, bunun üzerine Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. er-Raf'a (ö. ?) kilise ve havraların yıkılması ve tahrip edilmesinin câiz olduğuna dâir fetvâ vermişti. İbn Dakîki'l-İd ise bunu onaylamamış ve "Eğer bu yerlerin İslâm'ın hâkimiyetinden sonra yapıldığına dâir kesin bir delil bulunursa o zaman yıkılabilir. Yok, eğer böyle bir delil yoksa yıkılması veya tahrip edilmesi câiz değildir." şeklinde fetvâ vermiştir. Onun söz konusu fetvâ ve izâhâtı neticesinde diğerleri de bunu kabul etmek durumunda kalmışlardı.⁶³

4.3. Dinî Durum

İbn Dakîki'l-İd'in yaşadığı asırda Mısır toplumu çeşitli din ve mezheplere mensup insanlardan oluşuyordu. Bunların başında Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Kıptiler gelmekteydi. Toplumun kahir ekseriyetini Müslümanlar oluşturmaktaydı. Müslüman halkın çoğunluğu ehl-i sünnet mezheplerinden birine müntesipti. Eyyûbî Devletinin kurucusu olan Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193), Mısır'da Şîi Fatimî devletine son verip kendi hâkimiyetini kurduğu zaman halkın ehl-i sünnet mezheplerinden birine intisap etmeleri için büyük çaba gösterdi. Mısır'da sünnîliği hâkim kılmak için bu mezheplere ait medreseler inşâ etmiş ve âlimler görevlendirmişti. Hatta İbn Dakîki'l-İd'in babası Mecdüddin Ali b. Vehb (ö. 667/1269), Şîi İsmailî mezhebiyle mücadele etmek üzere Kûs şehrine gelip yerleşmişti.⁶⁴ Uygulanan bu tedbirler sonucunda Mısır'da önce Şâfiî ve Mâlikî müntesipleri, daha sonra da Hanefî ve Hanbelîler çoğaldı. Önceleri kendilerini gizlemek zorunda kalan Şîiler ise zaman içinde

⁶² Şeşen, *agmd.*, XII, 29: Yiğit, İsmail, *Memlükler*, s. 382.

⁶³ Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 337-339.

⁶⁴ Üdfüvî, Ebu'l-Fadl Kemalüddin Cafer b. Saleb, *et-Tâliü's-saîd, el-câmi' esmâi nücebâi's-Saîd, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1966, s. 424; Suyûtî, Hüsn, I, 457.*

tükenip yok oldular. Aynı zamanda sayıları az olmakla beraber Mısır'da gulat-ı şîâ'dan sayılan Dürzî, Hâkimî ve Nusayriler gibi mezheplere mensup topluluklar da vardı. Gayr-ı müslim tebeanın ekseriyetini Hristiyanlar oluşturuyordu. Yahudi ve Hristiyanların da değişik mezhepleri vardı. Birçok vakıf ve eğitim kurumuna sahip olan bu dinlerin mensuplarına devlet, tam bir inanç özgürlüğü sağlıyordu. İstedikleri din adamlarını başlarına nâzır olarak tayin ediyorlardı. Sultanlardan bazıları bu nâzırları tayin ederken mersumlar çıkartıyordu.⁶⁵

Bu dönemde dinî hayat adına dikkat çeken bir husus da tasavvuf hareketinin yaygınlık kazanmasıdır. Özellikle Memlûkler döneminde bu hareket dinî yaşantıda çok etkili olmuş ve âdeta altın çağını yaşamıştır. Bu hareketliliğin sebebi, doğuda Moğol istilasından, batıda da Haçlı zulmünden kaçan mutasavvıfların güvenli liman olarak Memlûk ülkesini görüp buraya akın etmeleridir. Memlûk sultanları birbirleriyle yarışırcaasına birçok hangâh, ribat ve zâviyeler inşâ etmiş ve bu müesseselerin başına *şeyhü'ş-şüyûh* veya *şeyhü'l-ârifin* ünvanını taşıyan tasavvuf şeyhlerini getirmişti. I. Baybars gibi bazı sultanlar da birer mürid idiler ve onlara büyük ihtiramlarla bulunurlardı. Sultanlar tarafından gösterilen bu teveccüh halkı etkilemiş ve Mısırlılar tasavvufun değişik tarikatlarına intisap etmişti.⁶⁶

Bu asırda, dinî hayat açısından olumsuz bir durum da birtakım bidat ve hurâfelerin halk arasında yaygınlık kazanmasıdır. Bazı tarikat mensupları birtakım hikâyeler uydurarak şeyhlerine isnâd etmiştir. Bu hikâyeleri uydurmadaki amaçları şeyhlerinin İslâm'a aykırı hal ve tavırlarına kılıf uydurmak, halkı onlara ve yaptıklarına karşı çıkmaktan korkutup sakındırmak olmuştur. Ayrıca o dönemde yaygın olan salgın hastalıklar karşısında aciz kalan halk, çareyi muska, nazarlık ve benzeri şeylerden medet ummakta aramaya başlamıştır. Kabirler ölümü hatırlamak ve ibret almak için değil oralarda medfûn olan kişilerden yardım talep etmek ve dilek dilemek için ziyâret edilir hale gelmiştir. Bazı âlimler bu bidat ve hurâfelere karşı çıkmış ve büyük tepkiler göstermiştir. Bunların başında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) yer almaktadır.⁶⁷

⁶⁵ Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 383.

⁶⁶ Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 386 - 390.

⁶⁷ Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, IV, 280 - 282; Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 389.

İbn Dakîki'l-Îd ile Ahmed el-Bedevî (ö. 674/1276) arasında geçtiği iddia edilen menkıbe de bu uydurma hikâyelerden birisidir. Buna göre Mısır başkâdısı olan İbn Dakîki'l-Îd, Ahmed el-Bedevî'nin başta namaz kılmamak gibi şeriata muhâlif birtakım davranışlarını duyunca onun yanına varmış ve yaptıklarının doğru olmadığını kendisine hatırlatmıştır. Bedevî de ona “Sus, yoksa seni uçururum.” deyip onu bir itmiş ki İbn Dakîki'l-Îd, bu itme sonucunda kendisini uçsuz bucaksız bir adada bulmuş, “Allah'ın veli kullarına karşı gelmek senin ne haddine.” deyip yaptığından pişman olmuştur. Derken adada karşısına daha sonra Hızır olduğu anlaşılacak olan bir zât çıkmış ve İbn Dakîki'l-Îd, başından geçenleri o zata anlatmıştır. Adam ona Bedevî'ye itiraz ederek gerçekten tehlikeli bir iş yaptığını ve adanın Mısır'dan altmış günlük uzaklıkta bir mesafede olduğunu bildirmiştir. İbn Dakîki'l-Îd bunu duyunca daha da korkmuş ve o zata “Buradan nasıl kurtulacağım?” diye sormuş, o da Ahmed el-Bedevî'nin uzakta görünen kubbeli yerde hergün ikindi namazını cemaatle kıldığını, tövbe ettikten sonra oraya gidip onunla namaz kılmasını ve ondan özür dileyip elini ayağını öpmesini tavsiye etmiştir. Böyle davrandığı takdirde Ahmed el-Bedevî'nin onu affedeceğini bildirmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, oraya gitmiş, namaz bittikten sonra söyleneni aynen yapmış, Ahmed el-Bedevî onun özrünü kabul etmiş, “Eski haline dön, bir daha böyle bir işe kalkışma!” deyip hafiften ona dokunmuştur. Bu hafif dokunuştan sonra İbn Dakîki'l-Îd, kendisini Mısır'da kapısının önünde bulmuştur. Bu olaydan sonra İbn Dakîki'l-Îd bir müddet evinde kalmış ve dışarı çıkmamıştır.⁶⁸ Bu hikâye akla ve mantığa ters olduğu gibi İslâm'ın temel öğretilerine de tamamen zıttır. Çünkü insanları, namaz kılmayan veya birtakım yanlışlara saplanan kişilere karşı itiraz edilmemesi gerektiğine ve aynı zamanda bâtnîliğe yönlendirmektedir.

Tezimizin ileriki safhalarında değineceğimiz üzere İbn Dakîki'l-Îd zühd ve takvâyı her şeyin önünde tutan bir âlimdir. Onun zühd ve takvâ anlayışı bidat ve hürafelerden uzak Kitap ve sünnet ile şekillenmiştir. İslâm'ın temel kaynaklarında referansı bulunmayan birtakım inanç ve davranışları tasvip etmesi söz konusu olmadığı gibi bilakis tasavvuf adı altında yapılan birçok yanlışada karşı çıkmıştır.

⁶⁸ Şeblencî, Mümin b. Hasan, *Nûru'l-ebşâr fî menâkibi ehli'l-beyti'l-muhtâr*, el-Mektebetü't-tevfikiyye, y.y. ts. s. 500.

4.4. Adli Durum

İbn Dakîki'l-İd, Memlûkler döneminin önemli kâdılkudâtlarından biri olduğundan bu dönemin adli durumunu kısaca ele almayı uygun gördük. Bu dönemde adli yargının başında kâdılkudâtlar bulunuyordu. Sözlükte “kâdılar kadısı” anlamına gelen kâdılkudât terkihi, İslâm devletinde yargı sisteminin başında görevli bulunan kişiye verilen bir unvândır. Târihî seyrine baktığımızda devlet idâresinde ilk olarak müstakil kadı tayini Hulefâ-i Râşidîn devrinde gerçekleşmiştir. Kâdılar arasında hiyerarşik yapının ortaya çıkışı ise Abbâsîler döneminde Hârûnurreşîd (786-809/1384-1406) zamanında Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) kâdılkudât olarak tayin edilmesiyle başlamıştır. IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren de kâdılkudâtlar daha düzenli bir şekilde devletin bütün yargı sisteminden sorumlu olmuşlardır.⁶⁹

Mısır, Fâtımî devletinin hâkimiyetindeyken kâdılkudâtlık müessesesi bu isimle mevcuttu. Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) iktidarı ele alınca görevde bulunan kâdılkudât Dıyaüddin Nasrullah b. Abdullah'ın (ö. 569/1173) görevine devam etmesine izin vermiş fakat bazı siyâsî girişimlerinden dolayı onu idam ettirmiş ve yerine Şâfiî bir kâdılkudâtı göreve getirmişti.⁷⁰ Böylece Mısır'da kâdılkudâtlık vazifesi Eyyübîler döneminde Şâfiî ulemâya tevdi edilmişti. Memlûkler'e gelince bu durum aynen devam etmiş fakat görevleri sırasında kâdılkudâta yardımcı olacak diğer mezheplere bağlı nâibler tayin edilmişti. Memlûk sultanı I. Baybars döneminde Kâdılkudât Abdülvehhâb b. Binti'l-Eazz'ın (ö. 695/1295) başka mezhebe müntesip kâdıların Şâfiî mezhebine ters düşen hükümlerini onaylamaması yargıda krizin çıkmasına neden olmuştu. Bunun üzerine 663/1264 yılında devlet erkânı bir araya gelmiş ve Emir Cemâlüddîn Aydoğdu el-Azîzî'nin (ö. 664/1173) tavsiyesiyle Kahire'de dört Sünni mezhep müntesiplerine mezheplerine göre hüküm verecek birer kâdılkudât tayin edilmişti. Bu arada dört mezhebin dışındaki diğer mezhepler de yasaklanarak yeni bir hukukî düzenlemeye gidilmişti. Fakat vakıflar idâresi, Cuma ve bayram namazlarında imam-hatiplik gibi

⁶⁹ İbn Hacer, Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Raf'ü'l-ısr an kudâti Mısır*, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1998, 460, 469; Özen, Şükrü, “Kâdılkudâtlık”, *DİA*, Ankara, 2001, XXIV, 77 – 79.

⁷⁰ Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rife düveli'l-mülûk*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, I, 162-163; *Hitat*, II, 152.

önemli görevler Şâfiî kâdılkudâtına tevdi edilmiş, protokolde ona öncelik tanınmış ve Mısır'ın bütün şehirlerine kadı tayin etme yetkisi kendisine verilmişti.⁷¹

Memlükler'de Dâru'l-'adl'de haftada iki defa mezâlim mahkemesi duruşmaları düzenlenirdi. Bu duruşmalara sultan veya nâibi de katılır ve başkanlık ederdi. Yapılan bu toplantıda sultanın sağında Şâfiî kâdılkudâtı otururdu. Ondan sonra derecelerine göre Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kâdılkudâtları sıralanırdı. Devlette kâdılkudâtlık en yüksek dinî ve adli makamdı. Kâdılkudâtın tayini ve azli sultan tarafından yapılırdı. Şeyhülislâm diye hitap edilir ve muhtelif unvânlarla anılırdı. Memlükler döneminde yeni tayin edilen kâdılkudât için bir merasim tertip edilir ve ipek hil'at giydirilirdi. İbn Dakîki'l-Îd kâdılkudât olarak tayin edildiğinde ipek hil'at giyme âdetine karşı çıkmış onun yerine yün hil'at giyme âdetini başlatmıştı.⁷²

Bu dönemde müstakil bir yargı sisteminden söz edilemez. Çünkü siyâsî gücü elinde bulunduranlar aynı zamanda yargı alanında da söz sahibiydi. Kâdılkudâtların verdiği hükümler bazı sultan ve emirler tarafından kabul görülmüyor ve müdahale ediliyordu. Buna rağmen kimi kâdılkudâtlar verdiği hükmün arkasında duruyor, geri adım atmıyor ve yeri geldiğinde de istifâ ediyordu. Bunlardan biri de İbn Dakîki'l-Îd idi. Hayatını ele alacağımız bölümde onun verdiği hükümlerdeki bu kararlı tutumunu gösteren birkaç örnek zikredeceğiz.

4.5. İlmi Durum

İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu asır ve coğrafya, siyâsî ve iktisadî açıdan pek istikrârlı ve istenilen bir düzeyde olmasa da ilim bakımından İslâm târihinin son derece parlak bir dönemini ve bölgesini teşkil etmekteydi. Bunun birtakım dâhilî ve haricî nedenleri vardır. Bu dönemde İslâm coğrafyası doğudan ve batıdan gelen iki büyük saldırıya marûz kalmıştır. Doğuda Moğollar her yeri yakıp yıkmış, dönemin en önemli ilim merkezi olan Bağdat'ı işgal etmiş, burada taş üstünde taş bırakmamış, kütüphane ve camileri yakmış, âlimleri öldürmüştü, yüzyılların birikimi olan değerli eserleri Dicle Nehrine atarak imha etmiş ve Müslümanların birliğini temsil eden Abbâsî Hilâfetini ortadan kaldırmıştı. Aynı zamanda batıda da durum çok farklı değildi. Çünkü ilim merkezleri sayılan Endülüs ve Kuzey Afrika'da birtakım siyâsî karışıklıklar yaşanmış

⁷¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 27; Suyûtî, *Hüsn*, II, 165; Özen, Şükrü, *agmd.*, XXIV, 79.

⁷² Suyûtî, *Hüsn*, II, 127; Yiğit, İsmail, *Memlükler*, s. 200; Özen, Şükrü, *agmd.*, XXIV, 79, 80.

ve Haçlı saldırılarına marûz kalınmıştı. Buralarda bulunan âlimler canlarını kurtarmak ve ilmî faaliyetlerine devam edebilmek için zamanın en güvenli bölgesi ve İslâmî ilimlerin merkezi olan Mısır'a akın etmişlerdi. Bu göçler sayesinde Bağdat ve Endülüs'ten sonra Mısır da önemli bir ilim ve irfan merkezi haline gelmişti.⁷³ Zikrettiğimiz bu husus Mısır'ı ilim merkezi haline getiren haricî sebeplerin başında sayılmaktadır.

Bu dönemde sultanlar ve emirler ilme ve âlimlere çok değer vermiş ve destek olmuşlardı. Zengîler döneminde Suriye bölgesinde tesis edilen medreseler, Eyyûbiler vasıtasıyla Mısır'a taşınmış ve orada da birçok medrese açılmıştır. Memlükler döneminde bu medreseler daha da çoğalmıştır. Eyyûbî ve Memlük sultanlarından bazıları ilimle meşgul olmuş ve kitap telif etmiştir. Bunları da Mısır'ın ilim merkezi haline gelmesine neden olan dâhilî sebepler arasında sayabiliriz.

4.5.1. Hadis İlmî

Bu dönemde en çok tedris edilen ilimlerin başında hadis ilmî yer almaktadır. Birçok hadis âlimi bu dönemde yaşamıştır. Daha önceleri cami köşelerinde devam eden hadis halkaları dâru'l-hadislerle daha düzenli bir hal almış ve müesseseleşmiştir. Yine bu dönemde muhaddisler değişik İslâm beldelerini gezmiş, hadis rivâyet etmiş ve hadis alanında pekçok şerh türünden eserler yazmışlar, sultanlar ve idâreciler de özellikle hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır. Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193), Kur'an'ı Kerim'i ve bazı ilmî metinleri ezberlemiştir. Aynı zamanda Ebû Tahir b. Avf el-Mâlikî'den (ö. 581/1185) *el-Muvattâ'*, meşhur hadis âlimi Hâfız es-Sîlefi (ö. 576/1180), Tâceddîn el-Bündehî el-Mesûdî (ö. 584/1188) ve daha sonraları İbn Şeddâd'dan hadis okumuştur.⁷⁴ Memlük sultanlarından el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (784-801/1382-1399) ve Sultan Şeyh Müeyyed el-Mahmudî (815-824/1412-1421) ilim ehli kişilerdi. Sultan Berkuk, adlî duruşmalara katılır ve fikhî dirâyeti sayesinde bazı davaları rahatlıkla neticeye bağlardı. Müeyyed ise Bulkînî'den (ö. 824/1421) Buhârî icâzeti almış ve bu icâzetnameyi

⁷³ Muhammed Zağlûl, *el-Edeb fi'l-asri'l-Eyyûbî*, İskenderiye, 1990. s. 85; Yiğit, İsmail, *Memlükler*, s. 243.

⁷⁴ Zağlûl, *Edeb*, s. 90.

seferlerde bile yanından ayırmamıştır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Müeyyed'den hadis rivâyet etmiş ve onu hocaları arasında zikretmiştir.⁷⁵

Sultanların ve prenslerin ilme ve âlimlere verdiği bu değer sayesinde Mısır ilmî açıdan bir câzibe merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı gölgede bırakmıştır. Nitekim bu dönemde hadis başta olmak üzere İslâmî ilimler ve diğer dallarda yazılan eserler bu gerçeği yansıtmaktadır. Bu yüzyıl, ileride Hicrî VIII. yüzyılda yazılacak olan önemli hadis şerhleri için âdetâ bir hazırlık aşaması gibi olmuştur. Memlûkler devrinde İslâmî ilimler târihinin en parlak dönemini yaşamıştır.

4.5.2. Cami ve Medreseler

İslâm târihinde eğitim ve öğretim faaliyeti genellikle camilerde icra edilirdi. Çünkü camiler, sosyal hayatın merkezi idi. Toplumunu ilgilendiren pek çok konu camilerde konuşulur, kazâî hükümler burada verilir ve eğitim faaliyetleri buralarda yapılırdı. Daha sonraları camilerin müştemilatında talebelerin barındığı, derslerin yapıldığı medreseler inşâ edildi. Bu müesseseler ilk başta İran ve Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra Selçuklularla her tarafa yayılmaya başladı. Meşhur Selçuklu vezîri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Nizâmiye diye adlandırılan medreseler kuruldu ve faaliyete başladı. Daha sonra Zengîler'in eliyle Şam ve Cezire bölgelerinde çok sayıda medrese tesis edildi.⁷⁶

Salâhaddîn-i Eyyübî (ö. 589/1193) öncesi Mısır'da eğitim ve öğretim sisteminde, medreseler pek bulunmuyordu. Bunun yerine eğitim cami, mescit ve Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın (386-411/996-1021) tesis ettiği dâru'l-ilimlerde icrâ ediliyordu. Salâhaddîn, Mısır'ı fethedince ilmî faaliyete daha fazla önem vermeye başladı. Aynı zamanda Şîî İsmâîlî düşüncüyü bertaraf edip onun yerine Sünnî Şâfiî mezhebini hâkim kılmak istedi ve bunun için birtakım girişimlerde bulundu. Bu girişimlerden biri de medreseler tesis etmek ve onları finanse etmek oldu. Eyyübîler döneminde sultanların, emirlerin ve bazı varlıklı kişilerin medreselerin yapılmasına verdikleri büyük destekler sayesinde Mısır'da ve diğer bölgelerde birçok medrese inşâ edildi. Memlûkler döneminde de bu destek devam etti ve daha önce yapılanlara yenileri eklendi. İşin ehli

⁷⁵ Suyûtî, *Hüsn*, II, 121; Şeşen, *Eyyübîler*, İSAM, İstanbul, 2012, s. 192- 195; Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 105, 111.

⁷⁶ İbn Kesîr, İmaduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru hecer, Cize, 1998, XVI, 126; Şeşen, *Eyyübîler*, s. 189.

olan âlimlerin buralarda müderris olarak tayin edilmesine itina gösterildi. Tüm bu desteklerin yanında medreseleri ayakta tutan, onlara tahsis edilen vakıflardı. Bu vakıflar, genellikle onlara yetecek ve varlıklarını koruyacak şekildeydi.⁷⁷

Bu medreseler, dört mezhep fikhına göre eğitim veriyordu. Bu nedenle Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreseleri şeklinde ayrıldığı gibi Dâru'l-Kur'an ve Dâru'l-hadisler diye de alt bölümlere ayrılırdı. Bu dönemde eğitim ve öğretimde medreselerin yaygınlaşması, camilerin bu fonksiyonuna engel teşkil etmemiştir. Eskiden olduğu gibi bu dönemde de camiler birer okul olmaya devam etmiştir.

Eyyübîler ve Memlûkler döneminde eğitim ve öğretim faaliyetinin icra edildiği ve İbn Dakîki'l-Îd'in bunların birçoğunda müderris olarak görev yaptığı bazı cami ve medreseler şunlardır:

1. el-Ezher Câmii. İslâm dünyasının günümüze kadar eğitim faaliyetine devam eden en eskicami ve külliyesidir. Bu cami, Fâtımîler tarafından 359/970 yılında Kahire'de yapılmaya başlanmış ve 361/972 senesinde tamamlanmıştır. Çeşitli vakfiyelerle desteklenen el-Ezher Câmii, Fâtımîler döneminde altın çağını yaşamış ve onların Şîî-bâtînî düşüncelerini yaymada önemli bir eğitim kurumu olmuştur. Salâhaddîn-i Eyyübî tarafından Mısır'da Fâtımî Devletine son verildikten sonra el-Ezher Câmii de kendi haline bırakılmış, deprem ve benzeri birtakım afetlerden ötürü harap olmuştur. Yüzyıla yakın bir ihmal sonrasında Memlûk sultanı I. Baybars döneminde tamir edilmiş ve medrese ile başka ilâveler eklenerek eski günlerdeki ihtişamına dönmeye başlamıştır. Bir zaman sonra buradaki eğitim ve öğretim camiden daha ziyâde yanına inşâ edilen ve bir külliye olmasına vesile olan medreselerde verilmeye başlanmış ve bugüne kadar devam etmiştir. Değişik ilimlerin tedrisi gibi hadis ilmî de burada yaygın bir şekilde okutuluyordu. Aynı zamanda birçok öğrenci burada yatılı olarak kalıyordu.⁷⁸ İbn Dakîki'l-Îd'in el-Ezher Câmii'nde ders verdiği dâir herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

2. Amr b. el-Âs Câmii. Bu cami Amr b. el-Âs'ın emriyle Kahire Fustat'ta 21/642 yılında birinci İskenderiye kuşatması dönüşünde yaptırılmış ve sonraki dönemlerde birtakım ilâveler yapılarak genişletilmiştir. Salâheddin Eyyübî, Zahir Baybars ve

⁷⁷ Makrîzî, *Hitat*, IV, 200.

⁷⁸ Makrîzî, *Hitat*, IV, 51, 55.

Mansur Kalavun çeşitli nedenlerle hasar gören bu camiye tamir ettirmişlerdir. Camide yüzyıllar boyunca eğitim faaliyetine devam edilmiş ve çeşitli ilim dallarında dersler verilmiştir. Her bir zâviyesi dört mezhepten birine tahsis edilmiş ve burada o mezhebin fikhî okutulmuştur. İbn Dakîki'l-Îd'in yaşamış olduğu dönemde burada tedrisat yapılır ve hadis dâhil muhtelif dersler okutulurdu. Ayrıca o zamanda haftada iki gün kadılar buraya gelir ve davalara bakarlardı.⁷⁹ Müellifin başkâdı olması hasebiyle buradaki oturlara iştirâk etmiş olması ihtimâl dâhilindedir.

3. İbn Tolun Câmii. Mısır'ın en eski camilerinden birisidir. Emir Ahmed b. Tolun (ö. 270/884) tarafından 259/872 yılında yaptırılmıştır. Hicrî VII. asrın sonlarına doğru harap olmuş, Sultan Husameddin Lâçin tarafından tamir edilmiş ve ders vermeleri için bazı âlimler görevlendirilmiştir. Burada dört mezhep fikhının yanında tefsir, hadis ve tıp dersleri de verilirdi. Yanı başına yetimlere Kur'an dersi verilmesi için bir mektep inşâ edilmişti. Diğer iki camide olduğu gibi burada da cuma namazı kılınırdı.⁸⁰

4. Salâhiyye (Nâsırıyye) Medresesi. Câmi'ü'l-Atîk civarında, İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) kabrine yakın bir yerde 566/1170 yılında Mısır'da kurulan ilk ve en önemli medresedir. Kurucusu el-Melikü'n-Nâsır Salâhaddîn'e nisbeten Nâsırıyye ve Selâhiyye adını almıştır. Bunlardan başka isimlerle de anılmıştır. Sultan Salâhaddîn burada Şâfî fikhını okutacak bir müderris ve yardımcı hocalar tayin etmiş, birçok gayrı menkulu da ona vakfetmişti. Bu medresede birçok âlim müderrislik görevi yapmıştır. 678/1280 yılında kâdilkudât Takiyyüddin Muhammed b. Razîn el-Hamevî (ö. 679/1281) buraya müderris olarak tayin edilmişti. Onun vefâtından sonra 680/1282 yılında onun yerine İbn Dakîki'l-Îd buraya müderris olarak görevlendirildi.⁸¹

5. Kamhiyye Medresesi. Bu medrese Sultan Salâhaddîn tarafından Câmi'ü'l-Atîk civârında Nâsırıyye ile aynı senede 566/1171 yılında inşâ edilmiş ve Mâlikî mezhebine tahsis edilmiştir. Mısır'da Mâlikî fikhını tedris için kurulan önemli bir medresedir. Aynı zamanda burada halka açık dersler de tertip ediliyordu. Sultan Salâhaddîn bu medreseye

⁷⁹ Makrîzî, *Hitat*, IV, 5, 18.

⁸⁰ Makrîzî, *Hitat*, IV, 38-43.

⁸¹ Makrîzî, *Hitat*, IV, 200; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 370; Suyûtî, *Hüsn*, II, 257; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh* (nşr. mukaddimesi), s. 56; Nu'aymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, II, 139.

Feyyum'daki bir araziyi vakfetmişti. Bu araziden elde edilen buğday ile ihtiyaçları karşılandığı için mezkûr ismi almıştır.⁸²

6. Fâdiliyye Medresesi. Bu medreseyi Salâhaddîn'nin vezîri olan kadı Abdürrahim b. Ali el-Beysânî el-Askalânî (ö. 596/1199) 580/1185 yılında yaptırmış, Şâfiî ve Mâlikî fakihlerine vakfetmiş ve birçok kitabı buraya bağışlamıştır. Bu medresede bir salon kıraat ilmine tahsis edilmiş ve *Şâtubiyye* adlı manzum eserin sahibi Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtübî (ö. 590/1194) burada kıraat dersleri vermiştir. Zamanında Kahire'nin en büyük medreselerinden biri olan Fâdiliyye'nin Kütüphanesinde yüzbin cilt kitabın bulunduğu söylenir. Bu Kütüphanedeki eserler kıtlık yıllarında öğrenciler tarafında ekmek almak için teker teker satılmış ve geri kalan kısmı da farklı şekillerde yok olmuştur.⁸³

7. Kâmilîyye Medresesi. 622/1226 yılında Sultan Kâmil Nâsirüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb tarafından yaptırılmış bir hadis medresesidir. Hadis ehline, onlardan sonra da Şâfiî fikhıyla iştigâl eden âlimlere vakfedilmiştir. Bu medrese, "Dâru'l-Hadîsi'l-Kâmilîyye" diye de adlandırılmıştır. İbn Dakîki'l-Îd bu medresede müderrislik yapmış, 695/1295 yılında buranın yöneticiliğini (şeyhlik) ele almış, müştemilâtında ikâmet etmiş ve vefât edinceye kadar başkâdılık ile birlikte bu görevini de devam ettirmiştir.⁸⁴

Birçok ilim talebesi İbn Dakîki'l-Îd'in Kâmilîyye Medresesi'indeki hadis derslerine katılmıştır. Tucîbî (ö. 730/1329) ve diğer bazı muhaddisler *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-İsnâd* adlı eserini ondan burada işitmiştir. Bu medresede yöneticilik yapanlar arasında Münzirî (ö. 656/1258), Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) ve İbnü'l-Mulakkin (ö. 804/1402) yer almaktadır. Burada 806/1403 yılına kadar tedrisâta devam edilmiş daha sonra yıkılmıştır.⁸⁵

8. Sâlihîyye Medresesi. 641/1244 yılında el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb tarafından yaptırılmıştır. Dört mezhep fakihleri için birer ders halkası tertip edilmiştir.

⁸² Makrizî, *Hitat*, IV, 201.

⁸³ Makrizî, *Hitat*, II, 292, IV, 204; Üdfüvî, *et-Tâli'*, 272 (5. dipnot).

⁸⁴ Makrizî, *Hitat*, IV, 219; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II, 300; Suyûtî, *Hüsn*, II, 262.

⁸⁵ Tucîbî, Kâsım b. Yusuf, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*, ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-kitâb, Tunus, 1975, s. 21; Makrizî, *Hitat*, IV, 219; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II, 300; Suyûtî, *Hüsn*, II, 262.

Mısır'da aynı mekânda dört mezhep için ders tertip edilen ilk yerdir. İbn Dakîki'l-İd bu medresede de müderrislik yapmıştır.⁸⁶

9. Zâhiriyye Medresesi. 662/1263 yılında el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars el-Bündükdârî (658-676/1260-1277) tarafından yaptırılmıştır. Burada Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin fıkıhları okutulduğu gibi hadis ilimleri de tedris ediliyordu. Şâfiî fihî Takiyüddün b. Razîn el-Hamevî (ö. 680/1281), Hanefî fihî Mecdüddîn b. Abdurrahmân el-'Adîm (ö. 677/1278), hadis dersi de Şerefüddîn ed-Dimyâtî (ö. 705/1306) gibi büyük âlimler tarafından veriliyordu. Büyük bir Kütüphânesi bulunan bu medresede aynı zamanda yetim çocuklara hizmet veren bir bölüm ve mektep vardı.⁸⁷

10. Mansûriyye Medresesi. Bu medrese el-Melikü'l-Mansûr Kalâvûn tarafından 684/1285 yılında Kahire'de Beyne'l-Kasreyn denilen yerin civarında yaptırılmıştır. Kubbeli bir yapıya sahip olan bu medresede âlimler her bir kubbesinin altında dört mezhepten bir mezhebin fikhını okuturlardı. Ayrıca tefsir, hadis ve tıp gibi değişik dersler de burada düzenlenirdi.⁸⁸

Sultan Kalâvûn, Mansûriyye medresesinin yanında bir de hastane inşâ ettirmişti. Bu hastanede tıp ile ilgili okutulan derslerin uygulaması yapılırdı.⁸⁹

11. Necibiyye Medresesi. Bu medrese Kûs şehrinde Necib b. Hibetullah el-Kûsî (ö. 622/1225) tarafından 607/1210 yılında yaptırılmış ve bânisine nisbeten bu adı almıştır. Medresenin açılışında bazı âlimlerin tavsiyesi üzerine Necib b. Hibetullah, İbn Dakîki'l-İd'in babası Mecdüddin Ali b. Vehb'i buraya müderris olmak üzere davet etmiş, o da bu daveti kabul edip gelmiştir. İbn Dakîki'l-İd'in ailesinin Menfelût'tan Kûs şehrine gelmesine bu davet vesile olmuştur. İbn Dakîki'l-İd öğrenimine ilk olarak bu medresede başlamış ve daha sonra burada müderrislik yapmıştır.⁹⁰

12. Sâbikiyye Medresesi (Dâruhadîs). Kaynaklarda İbn Dakîki'l-İd'in burada müderrislik yaptığı ve bu medresenin memleketi olan Kûs şehrinde bulunduğu geçse

⁸⁶ Makrizî, *Hitat*, IV, 217; Suyûtî, *Hüsn*, II, 262.

⁸⁷ Makrizî, *Hitat*, II, 206; Suyûtî, *Hüsn*, II, 264.

⁸⁸ Makrizî, *Hitat*, IV, 226; Suyûtî, *Hüsn*, II, 264.

⁸⁹ Suyûtî, *Hüsn*, II, 264.

⁹⁰ Üdfüvî, *et-Tali'*, s. 322 (2. dipnot), 425; İsnevî, Cemalüddin Abdürrahim, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, II, 103.

de⁹¹ konuyla ilgili ayrıntılı bir bilgiye ulaşamadık.

4.5.3. Dönemin Önde Gelen Âlimleri

İbn Dakîki'l-Îd, ilmî hareketin canlı olduğu bir asırda yaşamıştır. Dolayısıyla değişik ilim dallarında tebârüz etmiş, birçok âlimle aynı dönemi paylaşmıştır. Bu âlimler muhtelif alanlarda çok kıymetli eserler kaleme almışlardır. Biz bunlardan bazı önemli kişilikleri, yazmış oldukları birtakım eserleri, vefât ettikleri yıllara göre kronolojik sırayla kısaca tanıtacağız.

1. İbn Mâlik: Ebû Abdullah Cemalüddin Muhammed b. Abdullah et-Tâî el-Endülüsî (ö. 672/1274). Arap dili ve grameri alanında şöhreti, Sîbeveyhi'yi (ö. 180/796) aşmış büyük bir dil bilgini olduğu gibi lügat ve kıraat ilimlerinde de meşhur olmuştur. Nahiv ilminde mevzûn olarak yazmış olduğu *el-Elfiyye* adlı eseriyle tanınmıştır. Endülüslü olan İbn Mâlik, burada çıkan birtakım siyâsî hadiseler ve sosyal olaylardan dolayı otuz yaşındayken memleketini terk etmiş, hacca gitmiş ve hac dönüşünden sonra Şam, Halep ve Hama illerinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Halep'te Sultâniyye ve Âdiliyye medreselerinde müderrislik yapmış ve son olarak Şam'a yerleşmiştir.⁹²

İbn Mâlik, karmaşık gramer konularını sade bir dille anlatarak bu konuların öğretiminde büyük kolaylıklar sağlamıştır. Ayrıca gramer konularında Kur'an'dan sonra hadisleri de istişhad için yoğun bir şekilde kullanmıştır. Böylece Arap gramerinde hadislerin örnek olarak çokça ve sistematik olarak kullanılmasına öncülük etmiştir. Hocaları arasında Muhaddis Ebü'l-Hasan es-Sehâvî (ö. 643/1245), Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib ve Ebû Sadık Hasan b. Sabbâh gibi âlimler yer almaktadır. En meşhur eserleri arasında *el-Kâfiyye*, *eş-Şâfiyye*, *et-Teshîl*, *ed-Dürab fi ma'rife lisâni'l-'Arab* adlı kitaplar yer almaktadır. Nevevî, *Sahîh-i Müslim*'deki şerhinde ondan birtakım nakillerde bulunmaktadır.⁹³

İbn Mâlik ile aynı asırda ve coğrafyada yaşayan İbn Dakîki'l-Îd'in onunla görüşüp görüşmediği veya aralarında hoca-talebe ilişkisi olup olmadığına dâir herhangi bir

⁹¹ Üdfüvî, *et-Tâli*, s. 597.

⁹² İbnü'l-Îmâd, Şihâbuddin Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed el-Akrî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, VII, 590; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 67; Turan, Abdülbaki, "İbn Mâlik", *DİA*, Ankara, 1999, XX, 169.

⁹³ İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 590; Sübkî, *Tabakât*, IIX, 67.

bilgiye ulaşamadık.

2. Ebû Zekeriyâ en-Nevevî: Yahyâ b. Şeref b. Hasan ed-Dımaşkî (ö. 676/1277). Büyük bir hadis âlimi ve fakih olan Nevevî, Suriye'nin Nevâ köyünde dünyaya gelmiştir. Evliliğin kendisini meşgul edeceği endişesiyle hiç evlenmemiştir. Adı Yahya olanların Ebû Zekeriyâ künyesini aldığı gibi o da bu künyeyi tercih etmiştir. Dünya zevklerine ve rahat yaşamaya önem vermeyen Nevevî kimseden maddî herhangi bir şey almazdı. Müderrislik görevi karşılığında aldığı paralarla kitap alır ve onları daha sonra bu medreselerin kütüphanelerine hibe ederdi. Samimi bir niyetle helalleri ve haramları öğrenmenin en büyük ibâdet olduğunu söylerdi. Aynı zamanda doğru bildiğini söyler ve yöneticileri uyarmaktan çekinmezdi. Vakûr ve heybetli bir âlimdi.⁹⁴

On sekiz yaşındayken ilim tahsili için Şam'a gitmiş ve orada Revâhiyye Medresesine yerleşmiştir. Burada iki sene kaldıktan sonra hacca gitmiş, hac dönüşünde Medine'de kalmış ve orada pekçok âlimden ders almış, birçok hadis kitabını okuyup rivâyet etmek için icâzet almıştır. Hadis ilmindeki hocaları arasında Ziyâ b. Temmâm el-Hanefî (ö. ?), Ebû İshak İbrahim b. Ömer el-Vâsifî (ö. 672/1273), İbrahim b. İsa el-Murâdî (ö. 668/1269) ve Ebû'l-Farac İbn Küdâme (ö. 682/1283) yer almaktadır. Fıkıh hocaları arasında da İshak b. Ahmed el-Mağribî (ö. 650/1252), Abdurrahmân b. Nuh el-Makdisî (ö. 654/1256) ve Sellâr b. Hasan el-Erbîlî (ö. 670/1271) bulunurken, İbn Mâlik'ten de gramer okumuştur. Bir hadis hâfızı olan Nevevî, Eşrefiyye Dârulhadîsi'nin şeyhliğine getirilmiş, birçok âlim yetiştirmiş ve vefât edinceye kadar da bu göreve devam etmiştir. Hadis ilminde otorite kabul edilen Nevevî, hadislerden fikhî hükümler çıkarma konusunda ve hadis ilimlerinin muhtelif alanlarında son derece mâhirdi. Zamanında Şâfî mezhebinin en büyük âlimi olan Nevevî, hadis alanında birçok faydalı eser yazmıştır. Bunların başında *Riyâzü's-sâlihîn, el-Minhâc fî şerh Sahîh Müslim, el-Ezkâr* ve daha birçoğu gelmektedir.⁹⁵

İbn Dakîki'l-Îd, Nevevî'nin *el-Erbaûn* adlı eserini, *Şerhü'l-Erbaîn en-Neveviyye* adıyla şerhetmiştir. Nevevî gibi bir muhaddis-fakih olan ve onunla aynı asırda yaşayan İbn Dakîki'l-Îd'in onunla görüşüp görüşmediği hususunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

⁹⁴ İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 618; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 395; Kandemir, M. Yaşar, "Nevevî", *DİA*, XXXIII, Ankara, 2007, 45-49.

⁹⁵ İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 618; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 395; Kandemir, *agmd.*, XXXIII, 45-49.

3. İbn Hallikân: Şemsüddin Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Erbîlî (ö. 681/1282). Erbil'de ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. Hadis, fıkıh, târih, siyaset, kitâbet ve şiir ilimlerinde tanınmış bir âlimdir. İki yaşında babasını kaybeden İbn Hallikân, ilk eğitimini Erbil'de Muzafferiye Medresesi'nde almıştır. 18 yaşına geldiğinde Musul'a gitmiş ve oradaki âlimlerden birçok konuda istifade etmiştir. Daha sonra Harran üzerinden Haleb'e geçmiş, burada babasının dostu İbn Şeddâd'ın (ö. 632/1239) medresesine misafir olmuş ve onun hadis derslerine iştirâk etmiştir. Bu sırada İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Yakut el-Hamevî (ö. 626/1228) ve Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 629/1231) gibi âlimlerle tanışmış ve onlardan istifade etmiştir. İbn Şeddâd'ın ölümünden sonra Şâm'a gitmiş ve orada İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den (ö. 643/1245) dersler almıştır. Tekrardan Haleb'e dönen İbn Hallikân oradaki medreselerde müderrislik yapmıştır.

İbn Hallikân 635/1238 yılında İskenderiye üzerinden Kahire'ye geçmiştir. Burada birçok eserin rivâyeti için icâzet almış ve 645/1247 yılında Kâdılkudât Bedreddin Yusuf b. Hasan (ö. ?) tarafından nâib seçilmiştir. 659/1261 yılında Memlük sultanı 1. Baybars ve daha sonra da sultan Kalâvun tarafından Suriye kâdılkudâtı olarak tayin edilmiştir. Mütevâzî kişiliği, hoşsohbetlik, cömertlik ve adâleti ile tanınan İbn Hallikân'ın günümüze kadar gelen tek eseri *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakli ve's-sema' ev esbetehü'l-a'yân*'dir. Bu eser bir biyografik çalışma olup İslâm'ın başlangıcından itibaren değişik alanlarda şöhret bulmuş 800 kişinin hayat hikâyesini, yaptıkları iyi işleri ve ölüm târihlerini konu edinmiştir.⁹⁶

4. İbn Kudâme el-Makdisî: Ebü'l-Farac Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 682/1283). 597/1200 yılında Dımaşk'de dünyaya gelen İbn Kudâme Hanbelî Mezhebinin önemli fakihlerindedir. Fıkıh ve usûlü yanında derin hadis bilgisine sahipti. Ayrıca kıraat ve nahiv gibi ilimlerde de mâhirdi. Altmış yıl boyunca hadis okuduğu rivâyet edilmektedir. Bu nedenle Zehebî (ö. 748/1347), onu yirmi altıncı tabakadaki muhaddisler içerisinde zikretmiştir. İlk eğitimini babasından ve amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'den almıştır. Daha sonra Dımaşk, Mekke ve Medine'deki birçok âlimden ders ve icâzet alan İbn Kudâme'nin hocaları arasında Ebü'l-Yum el-

⁹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 648; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 33; Özeydin, Abdülkerîm, "İbn Hallikân", *DİA*, Ankara, 1999, XX, 17-19.

Kindî (ö. 613/1217), Ebü'l-Mecd el-Kazvî (ö. 622/1225), Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233) ve Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Harestânî (ö. 614/1217) yer almaktadır.⁹⁷

Ahlâk ve yaşantısıyla saygınlık kazanan İbn Kudâme, döneminde Dımaşk'ın fıkıh otoritelerinden biri kabul edilmiş, “Şeyhülislâm” ve “kutub” sıfatlarıyla anılmıştır. Eşrefiye Dârulhadîsi'nde ve Ziyâiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Talebeleri arasında Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) bulunmaktadır. Nevevî, onun, hocalarının en büyüğü olduğunu ifâde etmektedir. Günümüze kadar ulaşan eseri, *el-Muknî* adıyla bilinen kitaba şerh olarak yazmış olduğu *eş-Şâfi'*dir. Bu eseri, *eş-Şerhu'l-kebîr* diye meşhurdur.⁹⁸

5. İbnü'l-Müneyyir: Nasirüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-İskenderânî (ö. 678/1279). Mâlikî fakihi, edip ve müfessir olan İbnü'l-Müneyyir 620/1223 yılında ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiş ve hayatı boyunca İskenderiye'de yaşamıştır. Birçok ilim ehli kişiden ders halkasına katılmış, Mâlikî fikhını İbnü'l-Hâcib'den okumuş ve fetvâ vermek için ondan icâzet almıştır. Hocaları arasında babası, Abdülvehhâb b. Revâc et-Tûsî (ö. 648/1250), İbnü'l-Mehîlî (ö. ?) yer almaktadır. Aynı zamanda bu âlimlerden hadis ilmini almış, birçok ilim alanında imâm vasfını kazanmıştır.⁹⁹

Birçok medresede müderrislik yapan İbnü'l-Müneyyir, aynı zamanda İskenderiye kadısı ve hatipliği görevinde bulunmuştur. Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte yeri geldiğinde mezhep imamının görüşlerine katılmayıp farklı bir ictihat ortaya koyabilmiştir. İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), onun hakkında Mısır'ın iki âlim ile iftihâr ettiğini, bunlardan birisinin Kûs şehrinde bulunan İbn Dakîki'l-İd, diğeri ise İskenderiye'de bulunan İbnü'l-Müneyyir olduğunu ifâde etmiştir. Birçok öğrenci yetiştiren İbnü'l-Müneyyir, pek çok konuda eser de yazmıştır. Öğrencileri arasında İskenderiye başkâdısı olan yeğeni Abdülvahid b. Şerefüddîn el-İskenderânî (ö. 750/) ve Ebü Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları ise

⁹⁷ Zehebî, *Mu'cemü'ş-şüyûh (el-Mu'cemü'l-kebîr)*, Mektebetü's-Sıddik, Taif, 1988, I, 375; Koca, Ferhat, “İbn Kudâme Ebu'l-Farac”, *DİA*, Ankara, 1999, XX, 138.

⁹⁸ Zehebî, *Şüyûh*, I, 375; Koca, *agmd.*, XX, 138.

⁹⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, I, 243-246; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 666; Mollaibrahimoğlu, Süleymân, “İbnü'l-Müneyyir”, *DİA*, Ankara, 2000, XXI, 126-127.

şunlardır: *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, *el-Kevâkibü'd-darîra fî münâsebâti terâcimi'l-Buhârî*, *et-Teysîrû'l-'acîb fî tefsîri'l-garîb*.¹⁰⁰

6. Şihabüddin el-Karâfi: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Senhâcî el-Mısrî (ö. 684/1285). 626/1229 yılında dünyaya gelen Karâfi'nin ailesi aslen Mağrib'li olup daha sonra Mısır'a yerleşmiştir. İlk eğitimine doğduğu köyde Kur'an'ı ezberleyerek başlamış ve on bir yaşındayken Kahire'ye gelerek Sâhibiyye Medresesi'nde devam etmiştir. Hocaları arasında İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Şemsüddîn Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) yer almaktadır. Hocalarından İzzeddin b. Abdüsselâm'ın onun hayatındaki yeri başkadır. İbn Abdüsselâm'ın 639/1241 yılında Mısır'a gelişinden vefât edinceye kadar ondan ayrılmamıştır. Karâfi'nin Mâlikî mezhebi müderrisi ve müntesibi olmasına rağmen Şâfiî fikhındaki derin vukûfiyeti ve yeri geldiğinde onu tercih etmesi bu bağlılıktan ileri gelmektedir.¹⁰¹

Karâfi, Sâlihiyye ve Tarbarsiyye Medreselerinde müderrislik görevinde bulunmuş ve Amr b. el-Âs Câmii'nde dersler vermiştir. Yetiştirdiği talebeleri arasında Muhammed b. İbrahim el-Bekkûrî (ö. 707/1307), Şihabüddin el-Merdâvî (ö. 769/1367), Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) ve İbn Binti'l-Eaz (ö. 695/1295) bulunmaktadır. Birçok alanda derin bilgi sahibi olmakla beraber özellikle fıkıh ve fıkıh usûlünde ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Değişik ilim dallarında pekçok kitap kaleme alan Karâfi'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Furûk*, *el-İnkâz fî'l-i'tikâd*, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, *ez-Zahîra fî'l-Fıkh* ve *Şerhü't-Tehzîb*.¹⁰²

7. Muhibbüddin et-Taberî: Ahmed b. Abdullah el-Mâlikî (ö. 694/1294). “Şeyhülharem” diye tanınan, muhaddis ve Şâfiî fakihî olan et-Taberî 615/1218 yılında Mekke'de Hz. Hüseyin'e dayanan ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. Babasının dedesi Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, Taberistân'dan oraya göç ettiği için dolayı bu nisbet ile anılmıştır. Taberî, değişik âlimlerden birçok hadis kitabını rivâyet etme iznini almıştır. Hocaları arasında Ebü'l-Hasan İbnü'l-Mukayyer (ö. 643/1246), Abdurrahmân

¹⁰⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I. 243-246; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 666; Mollaibrahimoğlu, *agmd.*, XXI, 126-127.

¹⁰¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I. 236-239; Apaydın, H. Yunus, “Karâfi Şihâbüddin”, *DİA*, Ankara, 2002, XX, 394-400.

¹⁰² İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I. 236-239; Apaydın, *agmd.*, XX, 394-400.

b. Ebî Haramî (ö. ?), Ebü'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1258) ve Bahaeddin İbnü'l-Cümmeyzî (ö. 649/1252) bulunmaktadır.¹⁰³

Mekke kadısı olarak görev yapan Muhibbüddin et-Taberî'den ilmî açıdan birçok kişi istifâde etmiştir. Yemen sultanı el-Melikü'l-Muzaffer er-Resûlî (ö. 694/1295) ve oğlu ondan hadis okumuştur. er-Resûlî'nin isteği üzerine Mekke'de bulunan ve kendilerine ait olan Masûriyye Medresesinde ayda elli dinar maaş karşılığında ders vermiştir. Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (ö. 686/1287), Kutbüddîn el-Halebî (ö. 735/1335) ve Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344) talebelerindendir. et-Taberî değişik alanlarda birçok eser yazmıştır. *el-Ahkâmü'l-kubrâ (Gâyetü'l-ihkâm fî ahâdisi'l-ahkâm)* adıyla ahkâm hadisleri alanında altı ciltlik bir eser yazmıştır. *Hülâsatü siyeri seydi'l-beşer, et-Teşvîk ile'l-beyti'l-'atîk, Ehâdis müşkile ve Şerhü't-tenbîh* yazmış olduğu eserlerden bazılarıdır.¹⁰⁴

8. Takiyyüddin İbn Teymiyye: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî (ö. 728/1327). İbn Teymiye 661/1262 yılında Harran'da ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. Moğol istilâsı yüzünden daha küçükken ailesiyle birlikte o zamanlar ilim ve medeniyet merkezi olan Şam'a gitmiştir. Babası Hanbelî âlimlerinin ileri gelenlerindendir. Daha küçük yaşta iken ilim tahsiline başlamış, birçok âlimin ilim meclisine katılmış ve on dokuz yaşında fetvâ verecek bir konuma gelmiştir. Sayıları yüzü geçen değişik âlimlerden muhtelif alanlarda ilim tahsil etmiş ve neticede içtihad derecesine ulaşmıştır.¹⁰⁵

Temâyüz ettiği ilimlerin başında Kur'an ve Sünnet ilimleri gelmektedir. O hadis ilminde uzmandı. Râvîlerin hallerini, âlimlerin görüş ve ihtilâflarını iyi bilirdi. Felsefe ve cedel ilmine de vakıftı. Gayretli ve mücadeleci bir yapıya sahipti. Sapkın ve hurâfeci fırkalarla mücadelesinin yanında silaha sarılıp Moğol istilasına karşı gelmiş, bizâtihi onlarla savaşmış ve bu konuda halka öncülük etmiştir. Sert ve tavizsiz tutumu yüzünden bazı tasavvufi kesimler, ona karşı düşmanca bir tutum içine girmiş ve cephe almışlar.

¹⁰³ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 743, 744; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 17, 18; Hatiboğlu, İbrahim, "Muhibbüdin et-Taberî", *DİA*, Ankara, 2006, XXXI, 38-39.

¹⁰⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 744; Hatiboğlu, "Muhibbüdin et-Taberî", XXXI, 39.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 295; Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, Ankara, 1999, XX, 391.

Hakkındaki birtakım iddialardan dolayı günün idârecileri tarafından hapse atılmış ve bazı sıkıntılara marûz kalmıştı.¹⁰⁶

İbn Teymiyye arkasında değişik ilim dallarında faydalı pek çok eser bırakmıştır. Bunların üç yüz ciltten daha fazla olduğu söylenir. O bu eserlerinden bazılarını hapisanede telif etmiştir. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye, Der'u tearüzi'l-'akli ve'n-nakl, el-Cevâb's-sahîh li men beddele dine'l-Mesîh ve Mecmû'u'l-fetâvâ* en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Birçok âlimden istifâde ettiği gibi pek çok kişi de ondan yararlanmıştı. Hocaları arasında Şemsüddîn Abdurrahmân b. Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283) Eminüddin Abdüssamed b. Asâkir ed-Dımaşkî (ö. 686/1287), Şemsüddîn Muhammed b. Abdülkavi b. Bedran el-Merdavî (ö. 703/1303) yer almaktadır. Talebeleri arasında ise İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), Zehebî (ö. 748/1348) ve Cemâlüddîn el-Mizzî (ö. 742/1341) gibi âlimler bulunmaktadır.¹⁰⁷

İbn Teymiyye 700/1300 senesinde Mısır'a gelince orada bulunan ilim ehli zâtlarla bir araya gelmiştir. Onlar arasında İbn Dakîki'l-İd de yer almış, onunla görüşmüş ve sonrasında “Allah'ın onun gibi birisini dünyada hala hayatta bıraktığını sanmıyordum” diyerek İbn Teymiyye'yi övmüştür. Yine İbn Teymiyye ile ilgili olarak kendisine, “Onu nasıl buldunuz?” diye sorulunca hayranlığını şu ifâdelerle dile getirmişti: “Sanki gözlerinin önünden bütün ilimler kayıp geçiyor. O da onlardan dilediğini alıyor, dilediğini de bırakıyordu.” İbn Teymiyye ile neden ilmî bir münâzara yapmadığını soranlara ise İbn Dakîki'l-İd, “O çok fazla bilgiyi hâfızasında tutan biridir. Aynı zamanda konuşmayı seven bir hatiptir. Ben ise susmayı seviyorum.” diyerek karşılık vermiştir.¹⁰⁸

Burada kısa biyografisine yer verdiğimiz âlimler, İbn Dakîki'l-İd'e muasır, onunla aynı bölgede yaşamış ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunmayanlardır. Bunların dışında onun döneminde ve bölgesinde yaşamış ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan pekçok âlim bulunmaktadır. Onlardan bazılarını da İbn Dakîki'l-İd'in ilmî kişiliği bölümünde ele alacağımızdan burada tekrar vermeye gerek duymuyoruz.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 298.

¹⁰⁷ Safedî, *el-Vâfi*, VII, 12.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 298; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 146; Mer'î b. Yusuf el-Keremî el-Hanbelî, *eş-Şehâdetü'z-zekiyye, fi senâi'l-ulemâ alâ İbn Teymiyye*, Müessesü'r-risâle, Beyrut, 1985, s. 28-29.

Tüm bu tespitlerden sonra diyebiliriz ki Zengîlerle Bağdat ve Şâm çevresinde temeli atılan ilmî hareket, Eyyûbîlerle Mısır'a taşınmış, orada önemli bir seviyeye kavuşmuş ve Memlûkler döneminde zirveye ulaşmıştır. Çok sayıda cami, medrese, hangâh ve benzeri müesseseler vakıflarla desteklenmiştir. Sultanlar ve emirler âlimlere saygıda kusur etmemişler ve onları desteklemek, ilim merkezlerini inşâ etmek üzere birbirleriyle yarışmışlardır. Bölgedeki birtakım siyâsî çekişmeler ilmin gerilemesine neden olamamıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1. Hayatı

Bu bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatıyla ilgili derli toplu bir bilgi vermeye çalışacağız. Yazmış olduğu eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgi varsa birinci derecede onu referans alacağız. Daha sonra temel biyografik kaynaklardan azamî derecede istifade etmek için çaba sarfedeceğiz. Bazı kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in hayatıyla ilgili olarak detaylı birtakım bilgiler söz konusudur. Bu da talebelerinden bazılarının târihçi olmasından kaynaklanmaktadır.

1.1. İsim ve Nisbeleri

İbn Dakîki'l-Îd'in tam adı, Muhammed b. Alî b. Vehb b. Mutî' b. Ebi't-Tâa'dır. Künyesi Ebü'l-Feth, lakabı Takiyyüddîn'dir. Muhammed b. Alî değişik birçok nispetle anılmıştır. Kuşeyr b. Ka'b kabilesine¹⁰⁹ nispeten el-Kuşeyrî, büyüdüğü şehir olan Kûs'a¹¹⁰ nispeten el-Kûsî, babası Alî b. Vehb'in memleketi olan Menfelût'a¹¹¹ nispeten el-Menfelûtî, anne ve babası hac yolculuğunda iken doğduğu yer olan Yenbu' şehrine nispeten el-Yenbuî, denizin ortasında dünyaya geldiği için orta anlamına gelen es-Sebecî¹¹² denilmektedir. Ayrıca Behz b. Hakîm'in¹¹³ neslinden geldiği için el-Behzî, Mısır'ın Saîd bölgesine nispeten es-Saîdî, Mısır'a nispeten el-Mısırî, ilk mezhebi olan Mâlikî mezhebine nispeten el-Mâlikî, daha sonra intisap ettiği mezhebe nispeten eş-Şâfî nisbelerini almıştır.¹¹⁴

Tüm bu nisbelerin yanında o, en fazla İbn Dakîki'l-Îd lakabıyla meşhur olmuştur. Aslında bu lakab onun büyük dedesine aittir. Kaynaklara göre babasının dedesi olan Ebü's-Sam' el-Mutî' bayram günü beyaz bir elbise giymiştir. Onu görenler elbisesini

¹⁰⁹ Kuşeyr kabilesi, Rabî'a b. Âmir b. Sa'sa'a b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin'in bir kolu olup büyük bir kabiledir. İbn Dakîki'l-Îd gibi birçok âlim de bu kabileye nispet edilmektedir.

¹¹⁰ Kûs, Mısır'ın Saîd bölgesinde bulunan bir şehirdir. Nil nehrinin doğusunda, Kahire'nin güney tarafından ve 645 km uzağında yer almaktadır (Yakût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 413).

¹¹¹ Menfelût, Mısır'ın Esiyût muhafazasına bağlı bir şehirdir ve nariyle meşhurdur (Yakût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 214).

¹¹² İbn Dakîki'l-Îd bazı yazışmalarında bu nispeti kullanmıştır (bkz. Sübkî, *Tabakât*, IX, 209).

¹¹³ Bkz. Zehebî, *Şemsuddin Ahmed b. Osman, Mizânü'l-i'tidâl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995, II, 71-72.

¹¹⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, Dâru'l-cil, Beyrut, 1993, IV, 91.

kastederek “مثل دقيق العيد/bayram unu gibi” demişler ve bu söz dedesine lakap olarak kalmıştır. Daha sonra da oğulları ve torunları bununla anılır olmuşsa da aralarından Takiyyüddîn Muhammed b. Alî bu lakabla temâyüz etmiştir.¹¹⁵

1.2. Doğumu

İbn Dakîki'l-Îd, anne ve babasının bir hac yolculuğu esnasında 25 Şaban 625/1228 târihinde Kızıldeniz'de Yenbu' sahilinin yakınında bir gemide dünyaya gelmiştir. Babası Mekke'ye ulaştığında Mültezem'de¹¹⁶ duaların kabul olacağını ifâde eden “müselsel hadise”¹¹⁷ istinaden çocuğunu kucağına alıp Kâbe'yi tavaf etmiş, onun büyük bir âlim ve ilmiyle amil olması için Mültezem'de yüce Allah'a niyazda bulunmuştur.¹¹⁸ Babası Mecdüddîn Ali daha sonra talebelerine bu hadisi rivâyet ederken ona istinaden orada dua ettiğini ve duasının kabul olduğunu ifâde etmiştir.¹¹⁹

İbn Dakîki'l-Îd'in doğduğu yıl ile ilgili olarak herhangi bir ihtilâf yoktur. Hayatını yazan bütün kaynaklarda onun, anne ve babasının yapmış oldukları hac yolculuğu esnasında bir gemide 625/1228 yılında dünyaya geldiği kaydedilmiştir. Bununla birlikte doğumunun hangi gün ve hangi ayda gerçekleştiği noktasında az da olsa farklı görüşler söz konusudur. İbn Hacer el-Askalânî, *Raf'u'l-İsr an kudâti Mısr* adlı eserinde bu doğumun Muharrem ayında meydana geldiğini kaydederken¹²⁰ aynı müellif diğer bir eseri olan *ed-Dürerü'l-kâmine*'de¹²¹ Şabân ayını zikretmektedir. Muhtemelen *Raf'u'l-İsr*'da geçen Muharrem ayı bir istinsâh hatasıdır. Çünkü hac için yapılan yolculuklar hac

¹¹⁵ Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâr ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2000, IV, 138; Sübkî, *Tabakât*, IX, 207; Makrîzî, Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, Dâru'l-ğarb el-i'lâmî, Beyrut, 1991, VI, 367.

¹¹⁶ Mültezem, Hacerülesved ile Kâbe kapısı arasında bulunan ve duanın makbul olduğu yerin adıdır. Bkz. Şener, Mehmet, “Mültezem”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXI, 552.

¹¹⁷ Bu müselsel hadis, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir: İbn Abbâs (ö. 66/687) der ki ben Resulullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu işittim: “Mültezem'in yanında dua eden herkesin duası mutlaka kabul olur”. İbn Abbâs devamla şöyle der: “Ben bunu Hz. Peygamberden (sav) işittiğim andan beri Mültezem'in yanında ne içinde dua ettiysem mutlaka kabul olundu.” Amr b. Dinâr da şöyle diyor: “Ben bunu İbn Abbâs'tan işittiğim andan itibaren Mültezem'de ne için dua ettiysem Allah duamı kabul buyurdu.” (Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rif hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts. II, 94); Ayrıca bkz. Fâdânî, Ebu'l-Fayd Muhammed Yasin b. Muhammed İsa el-Mekkî, *el-'Ucâle fi'l-ehâdisi'l-müselsele*, Dâru'l-besâir, Şam, 1985, s. 33; Ayrıca bkz. İbn Ruşeyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebî, *Milu'l-'aybe bi-mâ cumi'a bi-tülü'l-ğaybe*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, V, 142.

¹¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, IX, 209; Makrîzî, *el-Mukaffâ*., VI, 367; İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dımaşkı, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Meclis dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1969, II, 300.

¹¹⁹ Sübkî, *Tabakât*, IX, 209; Üdfüvî, *et-Tâli*', 571; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 11.

¹²⁰ İbn Hacer, *Raf'u'l-İsr*, s. 394.

¹²¹ İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 91.

aylarından sonra gelen Muharrem’de söz konusu değildir.¹²² Fakat Ramazan’ı Mekke’de geçirmek için bu yolculuğa Şaban veya Receb aylarında çıkılmış olması daha isâbetli görünmektedir.

Ayrıca talebelerinden Kâsım b. Yusuf et-Tucîbî (ö. 730/1329) ve İbn Ruşeyd (ö. 721/1321) gibileri, İbn Dakîki'l-İd’in kendi eliyle onlara doğduğu târihî yazdığını ve bunun hicrî 625 yılı, Şabân ayının 25’inci günü olduğunu kaydetmektedirler.¹²³ Doğduğu güne gelince çoğunluğa göre Şaban’ın 25’i¹²⁴ iken İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) 20’si¹²⁵ Üdfüvî (ö. 748/1347) ise Şaban’ın 15’i olduğunu¹²⁶ kaydetmektedir.

Hac yolculuğu gibi Müslümanların hayatında önemli bir yeri olan olayların unutulması pek kolay değildir. İbn Dakîki'l-İd’in doğumunun böyle bir olay esnasında vâki olmasının yıl, ay ve gün olarak hatırlanmasına vesile olduğu kanaatindeyiz. Bu konuda onun bazı öğrencilerine doğum târihini yazdırması da diğer bir etken olarak görülmektedir.

1.3. Ailesi

İbn Dakîki'l-İd, Mısır’ın Saîd bölgesinde yer alan Kûs şehrinde yaşayan bir ailede dünyaya gelmiş ve yetişmiştir. Bu ailenin fertleri ilim, amel ve takvâlarıyla meşhur olmuştur. Babası, dedesi ve kardeşleri ilimleriyle âmil, zâhit ve sâlih insanlar olarak bilinirdi. Saîd bölgesinin ileri gelen âlimlerinden biri olan babası Mecdüddin Alî b. Vehb (ö. 667/1269), aynı zamanda Mâlikî mezhebinin meşhur fakihlerindendir.¹²⁷ Dedesi Vehb b. Mutî’ ilim ve takvâsının yanında cömertliği ile de ünsalmış ve bundan dolayı da Ebü'l-‘Atâ diye adlandırılmıştır.¹²⁸ Kardeşleri Ahmed b. Ali (ö. 723/1323), Musa b. Ali (ö. 685/1287) ve Rukayya bt. Ali (ö. 741/1341) de ilim ve takvâlarıyla meşhur olan şahsiyetlerdendir. Sâliha bir kadın olan annesi ise ilmi ve tevâzusuyla

¹²² Muhammed Râmiz, Abdulfettâh Mustafa el-Uzeyzî, *İbn Dakîki'l-İd, asruhu, hayâtuhu ulûmuhu ve eseruhu fi'l-fikh*, Dâru'l-beşîr, Amman, 1988, s. 55.

¹²³ İbn Ruşeyd, *Milû'l-aybe*, III, 245, V, 325; Tucîbî, *Müstefâd*, s. 36.

¹²⁴ İsnævî, *Tabakât*, II, 102; Sübkî, *Tabakât*, IX, 209.

¹²⁵ İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Tağrî-berdî, el-Atâbekî, en-Nucûmü'z-zâhire *fi mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992, VIII, 164.

¹²⁶ Üdfüvî, *et-Tâli'*, 570.

¹²⁷ Suyûtî, *Hüsn*, I, 457.

¹²⁸ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh* (thk. Âmir Hasan Sabri), Dâru'l-beşâir'il-İslâmî, Beyrut, 1996, nşr. Mukaddimesi, s. 35.

meşhur olan, değişik konularda eser yazan ve Mukterih diye bilinen Muzaffer b. Abdullah'ın (ö. 612/1216) kızıdır.¹²⁹

1.4. Akidesi

İbn Dakîki'l-Îd'in yoğunlaştığı alan hadis ve fıkıh olduğundan itikâdî konulara fazla girmemiştir. Bununla birlikte itikâdla ilgili bir risâle kaleme almıştır. Yazmış olduğu bu risaleyle ilgili olarak birtakım teknik bilgileri daha sonra vereceğiz. Şimdi ise onun itikâdî mezhebini ve bu konudaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

İbn Dakîki'l-Îd, itikâdda Eş'arî ekolüne mensuptur. Bu mensûbiyetini risâlesinde ve diğer eserlerinde açıkça belirtmese de Eş'arî ekolüne mensup âlimlerin yazmış oldukları birtakım eserleri ve onların düşüncelerini savunmaktan anlaşılmaktadır. Mesela, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) adındaki Eş'arî bilgini, Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'yi müdâfaâ etmek için *Zecrû'l-Müfteri alâ Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* ismiyle bir eser yazmış ve bunu incelemesi için İbn Dakîki'l-Îd'e göndermiştir. Müellif de eseri inceledikten sonra bir takrîz yazmıştır. Sübkî'nin ayrıntılı olarak yer verdiği söz konusu takrîzde İbn Dakîki'l-Îd, yazarı ve yazmış olduğu risalesini şiiirlerle övmüştür.¹³⁰

Şunu ifade edelim ki müellif itikâdla ilgili yazmış olduğu risâlede kelâmî birtakım tartışmalara değinmemiş, bunun yerine Ehl-i sünnet'in temel görüşlerini özlü bir şekilde ifâde etmiştir. Özellikle Allah'ın sıfatları hususunda teccîm ve ta'tilden uzak durarak orta yolu benimsemiştir. Kitâb ve Sünnette anlamları müşkîl olan birtakım sıfatlarla ilgili olarak bunlara Allah ve Rasûlü'nün murâdî üzere imân ettiklerini ifâde eder. Daha sonra bunları tevîl edenlerin yapmış oldukları tevilleri Arap dil kurallarına uygun ise bundan dolayı onlara itiraz etmeyeceklerini ve bidatçılık ile de suçlamayacaklarını belirtir. Şayet böyle değil ise onların bu tevillerinden uzak durup temel kural olan teslimiyete döneceklerini söyler.¹³¹

İbn Dakîki'l-Îd, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak kabul ettikleri tevillere birkaç örnek verir. Mesela, “يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ” (Allah'a karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun.)¹³² âyetindeki “جَنْبِ اللَّهِ” kastın Allah'ın hakkı veya buna yakın

¹²⁹ Sübkî, *Tabakât*, IX, 210.

¹³⁰ Sübkî, *Tabakât*, III, 423.

¹³¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd* (thk. Nezâr Hammâdî), Dâru İmâm İbn Arefe, Tunus ts. s. 5.

¹³² Zümer, 39/56.

anlamlara yormada bir sakınca olmadığını ve burada tevakkuf etmeyeceklerini, çünkü bu terkinin bu anlamda kullanılmasının Arap diline aykırı olmadığını belirtir. Yine “ إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ ” (İnsanoğlunun kalbi Allah’ın tasarrufu altındadır.)¹³³ hadisindeki “أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ” ifâdesinin Allah’ın tasarrufu ve kudreti anlamında olduğu söyler ve bunun da Arapça’da kullanıldığını belirtir.¹³⁴ Böylece müellif, tevîl adı altında yapılan ve Arap dil kâide ve kurallarına uymayan birtakım tahrîflere karşı çıkarken kabul ettiği tevîlin nasıl olması gerektiğini de örnekler vererek ortaya koymuştur.

1.4. Mezhebi ve Müctehidliği

İbn Dakîki'l-Îd’in hayatını, hem Şâfiî hem de Mâlikî tabakât kitapları anlatmıştır. Bu da onun yaşadığı bölgede her iki mezhebin hâkim olması ve iki mezhebin fıkhiyla uğraşmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Dakîki'l-Îd’in babası Mecdüddin, Kûs şehrinin meşhur Mâlikî fakihlerindendi. İlk eğitimini babasından alan İbn Dakîki'l-Îd, Mâlikî mezhebinin fikhını tahsil etmiş ve Kûs şehrinde bu mezhebin kâdılığını yapmıştır. Meşhur Şâfiî âlimi, İzzeddin b. Abdüsselâm’ın (ö. 660/1262) yanında Şâfiî fikhını okuyan İbn Dakîki'l-Îd, bu mezhebte de ileri düzeyde bir ilmî birikime sahip olmuş ve fetvâ verecek seviyeye gelmiştir.

Özellikle ahkâm hadisleri alanında yapmış olduğu çalışmalar, göstermiş olduğu gayret ve çabalar sonucunda taklid mertebesini aşmış icthâd derecesine yükselmiştir. İki konu hariç icthâdının İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) icthâdına uygun düştüğünü ifade etmiştir. Yazdığı eserlere baktığımızda usûl ve furû konularında kendine has bir metodunun olduğunu görürüz. Çalışmamızın üçüncü bölümünde onun metodunu ayrıntılı olarak ele alacağımız için ayrıca burada zikretmeyi uygun görmüyoruz.

İbn Dakîki'l-Îd, Şâfiî mezhebine müntesip olarak bilirse de o, bunu söylememiş, Şâfiî ulemâdan yaptığı nakillerde de bu mezhebe mensubiyetini gösteren bir ifade kullanmamıştır.¹³⁵ Yeri geldiğinde iki mezhebin de kabul ettiği bir hususu o doğru bulmamış ve konuyla ilgili farklı bir görüş beyan edebilmiştir.¹³⁶ İbn Hâcib’in *Muhtasari*’na yazmış olduğu şerhin mukaddimesinde, eserde takip edeceği metodunu

¹³³ Müslim, “Kader”, 3.

¹³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd*, s. 5.

¹³⁵ Özel, “İbn Dakîki'l-Îd”, *DİA*, XIX, 408.

¹³⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, s. 70.

anlatırken, konuyla ilgili bir hadisin sıhhatine kanaat getirdiğinde sünnete bağlı kalacağını, taassubdan uzak durup herhangi bir mezhebe meyletmeyeceğini belirtmiştir.¹³⁷

Hayatını kaleme alan birçok âlim, onun müctehid olduğunu söyler. Kemaleddin Üdfüvî (ö. 748/1347), İbn Dakîki'l-Îd hakkında yazılan ve huzurunda okunan bir yazıda “Müctehidler sonuncusu” nitelemesini kabul ettiğini, müctehidliğinin şüphe götürmeyen bir husus olduğunu, buna ancak inatçıların itiraz ettiğini ve yorumlarını inceleyenlerin onun geçmişteki birçok müctehidten daha âlim olduğunun farkına varacağını ifade etmiştir.¹³⁸ Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), onun mutlak müctehid olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Cemalüddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ise onun icthâd mertebesinde kimsenin erişemeyeceği bir konuma yükseldiğini ve müctehidler sonuncusu (hâtemü'l-müctehidîn) olduğunu yazmıştır.¹⁴⁰

Mezhep taassubundan uzak duran İbn Dakîki'l-Îd, kaynaklarda *et-Teşdid fi'r-red alâ ğülâti't-taklîd* adlı bir kitap yazdığı ve burada taassup ve taklidi yerdığı geçmektedir. Aynı zamanda kitap ve sünnete bağlı kalmayı teşvik etmiş ve mezheplerin ortaya koydukları icthâdları kitap ve sünnet ölçülerine uyarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴¹ Öte yandan bazıların kendisi hakkında “Şâfiî kâdilkudâtı” denilmesinden hoşlanmaz ve “Bu da ne demek oluyor.” diyerek tepki gösterirdi.¹⁴²

İbn Dakîki'l-Îd, eserlerinde muhtelif yerlerde taklîtte aşırı gitmenin doğru olmadığına dikkat çeker ve buna birtakım örnekler verir. Mesela, bir rivâyette şöyle geçmektedir: “Hz. Ömer’in bir kadının cenini düşürmesine sebep olan kişiye verilecek ceza konusunda sahâbeyle istişâre etmiştir. Muğire b. Şu’be, ‘Ben Hz. Peygamber’in bu durumda bir köle veya cariye azât etme hükmünü verdiğine şahit oldum.’ dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Seninle beraber bu olaya şahit olan başka birisini bana getir.’ dedi.

¹³⁷ Sübki, *Tabakât*, IX, 240.

¹³⁸ Üdfüvî, *et-Tâli*, s. 569.

¹³⁹ Sübki, *Tabakât*, IX, 207.

¹⁴⁰ İsnevî, *Tabakât*, II, 102.

¹⁴¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm* (thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Saîd), Dâr atlas, Riyad, 1997, I, 22.

¹⁴² Safedî, *Vâfi*, IV, 140. İbn Dakîki'l-Îd, her bir mezhepte birtakım tutarsız içtihatların olabileceği, bu görüşlere itibâr etmemenin onun sahibi olan müctehide itibâr etmemeyi gerektirmediğini belirtir. Muhâliflerinin tenkidine neden olacak buna benzer birçok durumun her mezhepte olabileceğini ve bunun normal olduğunu hatırlar. Bu meyanda Şâfiî âlimler ile Hanefî müctehidler arasında birtakım tenkit ve itirazların yaşandığı ve ikisinin de diğerindeki müctehidlik niteliğine itiraz etmediklerini ifade eder (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 38).

Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme onunla birlikte şahit oldu.”¹⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisi şerh ederken ilmî açıdan büyük olan bazı âlimlerin bilmediği birtakım hususları onlardan daha küçük olanların bile bileceğine işâret ettiğini belirtmektedir. Daha sonra, bunun da kendilerine bir hadisi delil olarak getirdiğinde “Bu hadis sahîh olsaydı falanca kişi bilirdi.” diyen ve taklitte aşırıya gidenlere bir reddiye niteliğinde olduğunu ifâde eder. Çünkü Hz. Ömer gibi büyük bir sahâbi, bazı şeyleri bilmiyor ve bunu diğerlerinden öğreniyorsa başka âlimlerin de bazı hususları bilmemeleri daha evlâ olacağı şeklinde gerekçelendirerek mesnetsiz bir taklidin doğru olamayacağını belirtir.¹⁴⁴

İbn Dakîki'l-Îd, diğer bazı âlimler gibi önceleri dünyaya gelmiş olduğu çevrede hâkim olan mezhebe müntesip iken daha sonraları okuyup araştırma neticesinde delilleri daha güçlü olan farklı bir mezhebe meyletmiştir. Bilgi seviyesi artıp ilmî açıdan ileri bir düzeye ulaştınca da artık bir mezhebi taklit etmek yerine fikhî meselelerde şerî kaynaklardan direkt hüküm istinbât ederek bizâtihi ictihâdda bulunmuştur.

1.5. Başkâdılık Görevi

İbn Dakîki'l-Îd, Kûs şehrinde ikâmet ettiği sırada Mâlikî mezhebi kâdılığı yapmıştır. Daha sonra Kahire'ye göç edip oraya yerleşmiştir. Burada telif ve tedrisatla iştigâl ettiği için uzun bir süre resmi herhangi bir görevde yer almamış ve idârecilik yapmamıştır. Bu konuda yapılan birtakım ısrarlı tekliflerin tümünü geri çevirmiştir. Hayatını okuduğumuzda onun bu teklifleri reddetmesinin sebebinin, bu tür görevlerin mesuliyet gerektirmesi ve hakkını verememe endişesi olduğunu görürüz.

Memlûkler döneminde Kahire'de kâdılkudâtlık yapan Abdurrahmân İbn binti'l-Eazz el-'Alâi eş-Şâfiî (ö. 695/1295)¹⁴⁵ vefât edince zamanın sultanı Mansûr Lâcîn es-Silahdârî (696-698/1296-1299)¹⁴⁶ bu göreve getirebileceği ehil birini aramaya başlamıştır. Bu arada Diyâ el-Mu'tedî el-Abdî (ö. ?) adındaki bir âlim, Sultan'a “Bu iş

¹⁴³ Buhârî, “Diyet”, 25.

¹⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 850.

¹⁴⁵ Tam adı Takiyüddin Ebu'l-Kâsım Abdürrahman b. Tacüddin Ebû Muhammed Abdülvahhab İbn Binti'l-Eazz b. Halef b. Bedr el-'Alâi eş-Şâfiî'dir. Fazilet sahibi, saygın ve âlim biri olan bu zât 695/1295 yılında vefât etmiştir (İbn Kesîr, *Bidâye*, XVII, 690; Suyûtî, *Hüsn*, I, 415).

¹⁴⁶ Sultan Mansûr Lâcîn es-Silahdârî, daha önceleri Sultan Zeynüddin Kutboğa'nın (694-696/1294-1296) nâbiyken 696/1296 yılında tahta çıkmış ve 698/1298 yılında öldürülünceye kadar iktidarda kalmıştır (bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 694, 709).

için Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî ve İbrahim Edhem gibi olan birisini tanıyorum. Onu sana bildireyim mi?” diye sormuş, evet cevabını alınca da “İşte bugün bunların yerini tutan şahıs İbn Dakîki'l-Îd'dir.” demiş ve kâdılkudâtlık için onu önermiştir. Bunun üzerine Sultan Lâçin, İbn Dakîki'l-Îd'e kâdılkudâtlık teklifinde bulunmuştur. Fakat o bu teklifi kabule hiç yanaşmamış ve reddetmiştir. Sultan, teklifi kabul etmesi için çeşitli çareler aramaya başlamış ve sonunda eğer kabul etmezse bu görevi, ehil olmayan iki kişiden birisine vereceğini, çünkü onlardan başka kimseyi bulamadığını söylemiştir. Bunun üzerine İbn Dakîki'l-Îd, görevi kabul etmek zorunda kalmıştır. Çünkü ona göre görevi kabul etmek bu sefer dînî bir vecibe haline gelmiştir. Böylece 695/1295 yılında kâdılkudâtlık görevine başlamış ve 702/1302 yılında vefât edinceye kadar sekiz yıl boyunca bu göreve devam etmiştir.¹⁴⁷

İbn Dakîki'l-Îd, cesur ve heybetli biriydi. Emirlerle şirin görünmek yerine daima haktan ve halktan yana tavır koyardı. Verdiği hükümlerde ise titiz ve kararlıydı. Yönetimin yanlış uygulamalarına ve müdahalelerine cesaretle karşı çıkmış, yapılan baskılara boyun eğmemiş ve bu yüzden birkaç defa istifâ etmek durumunda kalmıştır. Fakat emirler ve sultanlar tarafından kendisinden özür dilenerek ikna edilmiş ve görevine tekrar dönmesi sağlanmıştır. Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn (693/1293-741/1340), ordusu Tatarların saldırılarına karşı hezimete uğrayınca, onlara karşı yeniden bir ordu hazırlamaya başladı. Emirler, askerî harcamalarda kullanmak üzere silah hazırlamak için halktan para toplamaya başladılar. Bu hususta âlimlerden fetvâ almak üzere Emir Baybars Çeşnigar (ö. 710/1310) ve Emir Seyfeddin Salar, kadı Mecdüddin İsa b. el-Haşşâb'ı görevlendirmişti. O da, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1260), bu hususta Melik Muzaffer Seyfeddin Kutuz'a (ö. 658/1260) Hulagû'ya karşı koyabilmek için her neferden bir dinar alınabilir diye verdiği fetvâyı da referans göstererek İbn Dakîki'l-Îd'den bu hususta bir fetvâ yazmasını istemiştir. Düşmanı bertaraf etmek için buna mecbur kaldıklarını ifâde etmelerine rağmen İbn Dakîki'l-Îd, buna şiddetle karşı çıkmış ve milletin parasını almanın câiz olmadığını söylemiştir. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın Seyfeddin Kutuz'a bu fetvâyı ancak devlet adamlarının, eşlerinin ve çocuklarının elinde bulunan mal ve ziynetleri tümüyle devlete verdikten, geride de hiçbir şey bırakmadıkları noktasında yemin ettiklerinden ve bunun da düşmana karşı koymak için yeterli olmadığı anlaşıldıktan sonra verdiği

¹⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 30; İbn Hacer, *Raf'u'l-İsr*, s. 394.

hatırlatmıştır.¹⁴⁸ Kendisinin aldığı bilgilere göre ise emirlerin ve ailelerinin çok zengin oldukları ellerinde değişik ve yekün teşkil edecek miktarda mücevheratın bulunduğunu, hatta tahâret aldıkları ibrikleri bile gümüşten olduğunu ifâde etmiş, bu şartlarda fakir halktan vergi toplama fetvâsını veremeyeceğini ifâde ettikten sonra kalkıp meclisi terk etmiştir.¹⁴⁹

İnsanlar emirlere ve devlet erkânına yaklaşmak ve itibar kazanmak için uğraş verirken İbn Dakîki'l-Îd, onların isteklerini geri çevirmiş ve yeri geldiğinde şâhitliklerini bile kabul etmemiştir. Bilakis onlara yanlışlıklarından dolayı açıkça uyarıda bulunmuştur. Kaynaklarda geçen aşağıdaki olay, onun hak olarak bildiği hususlarda ne kadar tavizsiz olduğunu gösterirken aynı zamanda devlet erkânı ve hatta zamanın sultanı nezdinde ne nerece muteber ve saygın bir âlim olduğunu göstermektedir. Bir defasında tüccarlardan biri vefât etmişti. Sultan Mansûr Lâcîn'in nâibi Emir Seyfeddin Mengütemir (ö. 698/1298), İbn Dakîki'l-Îd'e haber gönderip bu şahsın geride mirasçı olarak sadece bir kardeş bıraktığını ve onun da falanca kişi olduğunu, başkâdı olarak mirasın tümünü hemen bu kardeşe verilmesi noktasında fetvâ vermesini istiyordu. Fakat İbn Dakîki'l-Îd konunun araştırılmadan, delillerin de toplanmadan sadece emirin şâhitliği ile karar vermeyi doğru bulmuyordu. Elçilerin ard arda gidip gelmelerinin fayda vermediğini gören Emir Mengütemir, Hâcib Kurt ismindeki üst düzey bir görevliyi özel olarak onun yanına gönderdi. Hâcib Kurt alttan alarak Mengütemir'in şehâdetiyle şahsın tüccara kardeş olduğunu ispat etmeye çalışmış, o ise bu şâhitliğin yeterli olmadığını, kabul edebileceği geçerli şerî bir delil olmadan sadece buna binâen hiçbir hüküm veremeyeceğini söylemiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in kararlı ve isâbetli tavrını gören Hâcib Kurt, "Vallahi İslâm/adâlet işte budur" diyerek huzurundan ayrılmış, Mengütemir'den bu olaydan muaf tutulmasını istemiş ve konunun çözümü için bizzat kendisinin başkâdıyla görüşmesi gerektiğini ifâde etmiştir. İbn

¹⁴⁸ Söz konusu olay şu şekilde meydana gelmiştir: 657/1258 yılında Moğollar Amed'e doğru harekete geçince onlara karşı koymak için o zamanlar emir olan Seyfeddin Kutuz bütün emir ve ileri gelenleri bu konuyu görüşmek üzere bir araya toplamıştır. Memlûk Devletinin başında ise daha çocuk olan Nureddîn Ali bulunmaktadır. Toplantıda bulunan ve sözlerine değer verilen İzz b. Abdüsselâm, meclise şu öneriyi getirmiştir: "Nureddîn Ali azledilsin ve yerine Seyfeddin Kutuz sultan tayin edilsin. Zira düşmanın kapımıza dayandığı böyle bir sırada onlarla savaşmak her Mısırlıya farzdır. Hazinesin durumuna gelince; öncelikle sultanın, emirlerin ve askerlerin ellerindeki değerli mallar bir araya getirilerek satılsın. Eğer, bunlar ihtiyacı karşılayamazsa ancak o zaman halktan yeni vergiler alınabilir. Bu konuda, halk ile umerâ sınıfı arasında kesinlikle ayırım olmamalıdır. İşte o zaman Moğollarla yapacağınız savaşta Allah sizlere zafer nasip edecektir." (Sübki, *Tabakât*, VIII, 215-216; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, Mektebetu's-seâde, 1952, Kahire, 1952, s.475).

¹⁴⁹ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 385.

Dakîki'l-Îd bir görev için kaleye gelince bekçiler koşarak yanına varmış, “efendi hazretleri, Emir Mengütemir, hizmetinize amadedir. Aynı zamanda sizinle bir araya gelip görüşmek istiyor” demelerine aldırılmamış, ısrar edilince de “Gidin, ona, kendisine itaat etmenin üzerime farz olmadığını söyleyin” ve yanında bulunan kâdıllara dönerek “Şâhit olun Allah’ın adıyla bu görevden istifâ ediyorum. Mengütemir gidip kendisine başkasını bulsun” demiş ve oradan ayrılarak evine kapanmıştır.

Sultan, Emir Mengütemir ile İbn Dakîki'l-Îd arasında vâki olan bu olayı öğrenince nâibine kızmış ve istifâsını geri alması için ricada bulursa da İbn Dakîki'l-Îd, bunu kabul etmemiştir. Sultan daha sonra hatırı sayılır iki âlimi, görevine dönmesi için ona göndermiş, bunların ısrarları sonucu sultanın yanına gelmiş, sultan yerinden kalkıp İbn Dakîki'l-Îd’i makamına oturtmuş ve göreve dönmesi için ısrar etmiştir. Aracı olan âlimlerden ve sultandan gelen bu ısrarlar neticesinde göreve dönmeyi kabul etmiştir.

Sultan, nâibi olan Emir Mengütemir’i kastederek o senin hatırını bilir (sana karşı yanlış yapmak istemez) dedikten sonra onun için dua etmesini istemiştir. İbn Dakîki'l-Îd, bir müddet ona baktıktan sonra ellerini açıp kapatmış ve yaptığı haksızlıklardan dolayı Mengütemir’in bir şeye yaramadığını üç defa ifâde etmiştir.¹⁵⁰ Rivâyetlere göre göreve dönmesini sağlamak için sultan kalkıp İbn Dakîki'l-Îd’in elini öpmüş, o da sultanın bu tavrı karşısında “İnşâallah (ilim ehline karşı) göstermiş olduğun bu tavrın karşılığını ve mükâfatını Allah katında görürsün” diye duada bulunmuştu.¹⁵¹

İbn Dakîki'l-Îd, kâdılkudât olması hasebiyle vakıflarla ilgili işler ona bağlıydı. Bazı emirlerin haksız yere birtakım vakıf mallarını zimmetlerine geçirip kendilerine tahsis ettiğini öğrenince, istifâ etmiş ve ancak haksızlık giderilip söz konusu vakıflar amaçlarına uygun hale getirilince göreve dönmüştür.

İbn Dakîki'l-Îd, kâdılkudâtlığı döneminde yetimlerin ve kimsesizlerin haklarını korumak, bazı istismarları önlemek için birtakım tedbirler almıştır. Yanında emânet olarak yetim malı bulunan emirlerden o malları toplamış ve bunun için özel olarak yaptırdığı yere nakletmiştir. Bu hususta bir genelge yayınlarak bundan böyle biri ölür, mirasçıları büyük olurlar ise geride bıraktığı malın derhal onlara teslim edileceğini, eğer

¹⁵⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 293.

¹⁵¹ Üdfüvî, *et-Tâli*, 582.

küçük iseler kadı, konu hakkında hükmünü verinceye kadar o malların (emirlere teslim edilmeyecek) devletin emânetanesinde kalacağını yazmıştır.¹⁵²

İbn Dakîki'l-Îd, fetvâ makamında olan kişilerin sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri gerektiğini söyler, kendisi de böyle davranırdı.¹⁵³ Bundan dolayı da söylediklerinin ve yazdıklarının sonucunu hesaba katarak hareket ederdi. Onun bu davranışına şahitlik eden birçok rivâyet vardır. Memlûk vezîri, Şemsüddîn b. es-Sel'ûs (ö. 693/1293), Abdurrahmân İbn bt. el-Eazz'ı, Kahire kâdilkudâtlığından azletmiş, bazı görüşlerinden dolayı kâfir olduğuna dâir bir fezleke hazırlamış ve bu hususa dâir bazı âlimlerden imza toplamaya başlamıştı. İbn Dakîki'l-Îd hariç herkes konuyla ilgili olumlu veya olumsuz görüş ve kanaatlerini belirtmişti. Vezîr, seçtiği bazı kişilerle fezlekeyi ona göndermiş ve bir saat içinde fezlekeyle ilgili görüşlerini yazıp kendisine göndermesini istemişti. İbn Dakîki'l-Îd, fezlekeyi eline almış acele etmeden sayfa sayfa okumaya ve incelemeye başlamıştır. Görevlilerin, “Efendim vezîr bekliyor, sultanın emri var” ısrarlarına aldırış etmemiş, olumlu veya olumsuz hiçbir şey yazmayacağını belirtmiştir. Fetheddin Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-İşbilî (ö. 734/1333) “Sultanın ve vezîrin hatırına bir şeyler yazsaydınız. Çünkü fezleke de sizin de kabul ettiğiniz ve ifâde ettiğiniz hususlar var.” demiş o da “Ben senin gibi düşünmüyorum. Çünkü bunlar sultanın huzuruna varıp İbn Dakîki'l-Îd, diğerlerinden farklı düşünüyor demeyecekler. Onun yerine fezleke de İbn Dakîki'l-Îd'in de yazısı/imzası var diyecekler ve onun öldürülmesine en güçlü neden ben olacağım. Bir müslümanın öldürülmesine katkıda bulunamam” demiştir.¹⁵⁴ Onun sorumluluk taşıyan bu tavrı, aynı zamanda aralarında şiddetli husumet bulunan İbn bt. el-Eaz'ı öldürülmekten kurtarmıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, kâdilkudâtlık görevini ifâ ederken çok titiz davranmıştır. Devraldığı bu vazifenin hakkını verebilmek için elinden gelen çabayı göstermiştir. Diğer bölge ve şehirlerdeki nâiblerine hak ve hakikatten ayrılmamaları hususunda sık sık ikâz ve uyarılarda bulunmuştur.¹⁵⁵ Başkâdılık görevinin ağır birtakım sorumlulukları olduğunu ifâde eden İbn Dakîki'l-Îd, hakkını veremeyeceğinden korkar ve üzüldü. Bir defasında üzgün olduğunu gören bir arkadaşı, ona “Neden üzgün görünüyorsun?” diye

¹⁵² Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 387; *es-Sülûk*, II, 293.

¹⁵³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, Dâru'n-nevâdir (thk. Muhammed Hallûf Abdullah), Beyrut, 2012, II, 157.

¹⁵⁴ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethü'l-müğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîs*, Mektebe Dâru'l-minhâc, Riyâd, 2005, IV, 436; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 140.

¹⁵⁵ Bkz. Suyûtî, *Hüsn*, II, 169-171.

sorunca: “Allah kime kâdılık görevi takdir etmişse, onun hakkında hayır murad etmemiştir” diye cevap vermiş ve üzüntüsünün nedeninin bu olduğunu açıklamıştır.¹⁵⁶

İbn Dakîki'l-Îd, âlimin ve fetva makamında olan kişilerin mazlumun yanında yer almak gibi bir sorumluluklarının bulunduğunu ve bu görevin ifâsının da farz olduğunu hatırlatır. Bu vazifenin mazluma destek sağlayacak olan şerî hükmü çekinmeden ortaya koymak ile yerine getirileceğini, bunun da âlimler için büyük bir fazilet ve şeref vesilesi olup onlara sevap kazandıracığını belirtir. Aksi davranışın büyük bir vebal ve birtakım tehlikeler ile karşı karşıya kalmaya neden olacağını söyler. Bazılarının özellikle bir husustaki şerî hükmü belirtirken gevşek davranıp bu gevşekliklerine kılıf olarak önemli olanın çaba göstermek olduğu, çaba gösterildikten sonra yanlış hüküm verilse bile bunun günah olmayacağını söylediklerini nakleder. Sonra da bu sözün bir yere kadar doğru olabileceğini, fakat çaba sarfetmenin ne anlama geldiğini iyi bilmek gerektiğini ve her şeyin bu kavramda düğümlendiğini hatırlatır.¹⁵⁷

İbn Dakîki'l-Îd'in başkâdılık dışında ifâ etmiş olduğu bir diğer önemli görev ise müderrisliktir. Müderrislik yaptığı medreselerle ilgili birtakım bilgileri yaşadığı dönemin ilmî durumunu izâh ettiğimiz bölümde zikretmiştik. Ayrıca ilmî kişiliği bölümünde de bu görevine değineceğiz.

1.6. Zühd ve Ahlâkı

Üstün niteliklere ve ahlâkî meziyetlere sahip örnek bir şahsiyet olan İbn Dakîki'l-Îd, zühd ve takvâsıyla da şöret bulmuştur. Dînî ölçülere uymada çok hassas davranır, vaktini ilim tahsili ve ibâdet ile geçirir, boş ve faydasız söz söylemekten uzak dururdu. Geceleri bol bol Kur'an okur, ilim tahsil eder, tefekkür ve niyâzda bulunur, çoğu zaman sabah namazına kadar uyumazdı. Ancak sabah namazını kıldıktan sonra kuşluk vaktine kadar bir müddetistirâhat ederdi. Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684/1285), onun kırk yıl boyunca sabah namazına kadar hiç uyumadığını ifâde etmiştir.¹⁵⁸ Arkadaşları onun bir gece, Kur'an okurken “Sura üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de bir şey sormazlar”¹⁵⁹ âyetine gelince kıyametin dehşetinden etkilendiğini ve sabaha kadar bu âyeti tekrarlayıp durduğunu

¹⁵⁶ İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 91-96.

¹⁵⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 157, 158.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 95.

¹⁵⁹ Mü'minun: 23/101.

nakletmişler. Namaz ve ibâdetlerinin yanında aynı zamanda gecelerini ilim tahsili ile de geçirirdi. Bazen bir gecede bir veya iki cilt kitap mütâlaa ettiği de nakledilmiştir.¹⁶⁰

Ebü'l-Fadl el-Üdfüvî (ö. 748/1347), İbn Dakîki'l-Îd'in kitap mütâlaa etme noktasında çok güçlü olduğunu, Kûs şehrinde bulunan Necîbiye ve Sâbikiye medreselerinin kütüphânesindeki kitapların her bir cildinde ona ait birtakım notlar gördüğünü ifade etmiştir. Bu kitaplar arasında Ebü'l-Hasan İbnül-Kassâr'ın (ö. 398/1007) 30 ciltlik eseri *Uyûnü'l-edille*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ'sı*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), *Tarih'i*, Taberânî'nin (ö. 360/790) *el-Mü'cemü'l-kebîr'i* ve Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît'inin* yer aldığını söylemektedir. İbn Dakîki'l-Îd, Ebü'l-Kâsım er-Râfî'nin (ö. 623/1226) *eş-Şerhu'l-kebîr'i* piyasaya çıkınca bin dirhem vererek onu satın almış ve okuyup bitirinceye kadar başka hiçbir işle meşgul olmamıştır. Hatta bu kitabın mütâlaasını bitirinceye kadar namazların sadece farzını kılmış, diğer vâkitlerde ise bu kitabı mütâlaa etmiştir.¹⁶¹

Zamanın sultanı dâhil herkese “ey insan” diye hitap ederdi. Fakat muhatabı büyük bir âlim olunca “ey fakîh” demeyi tercih ederdi. Kaynaklarda onun sadece Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bâcî'ye (ö. 714/1315) ilminden ötürü “ey imam” dediği geçmektedir.¹⁶²

Yöneticilere karşı vakarını koruyan İbn Dakîki'l-Îd, halka karşı ise son derece mütevâziydi. Onlara ikram ve ihsanlarda bulunurdu. O özellikle ilim talebelerine cömertliği ile nam salmıştı.¹⁶³ İlim sahiplerine, talebelere ve halka bol bol tasadduk ve infakta bulunur ve bu hususta şöyle derdi: “Benden talep edilen şeyler hususundaki kuralım, onun şer'an câiz olup olmamasıdır. Eğer istenilen câiz bir şey ise cimrilik etmem ve isteyene onu veririm.”¹⁶⁴

Alâüddîn Ali b. İsmail el-Konevî (ö. 729/1329) İbn Dakîki'l-Îd'in kendisine çoğu zaman maddî yardımda bulunduğunu söylerken, Necmeddin Muhammed b. Akîl el-Bâlisî (ö. 729/1329) ise onunla Cefel şehrinde görüşüp konuştuğunu ve daha sonra kendisine 200 dirhem para gönderdiğini ifade eder. Talebelerinden Muhammed b.

¹⁶⁰ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 374; Sübkî, *Tabakât*, IX, 207.

¹⁶¹ Üdfüvî, *et-Tâli'*, s. 580

¹⁶² Sübkî, *Tabakât*, IX, 207.

¹⁶³ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 138; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 372.

¹⁶⁴ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 373.

Havâsinî el-Kûsî (ö. ?) cömertliğini şu şekilde anlatır: “Hocam bana sürekli maddî yardımda bulunurdu. Bir zamanlar iflâs etmiştim ve elimde hiçbir şey kalmamıştı. Ona bir mektup yazdım ve “hizmetçiniz Muhammed el-Kûsî maddî açıdan zor durumda kalmıştır.” dedim. Bunun üzerine bana bir miktar para gönderdi. Daha sonra tekrar mektup gönderdim ve “Muhammed b. Havâsinî zor durumdadır. Yardımlarınızı bekliyor.” diye yazdım. Bana yine bir şeyler gönderdi. Üçüncü defa da “Bendeniz Muhammed zor durumdadır.” diye yazıp gönderince beni çağırttı ve “Muhammed el-Kûsî kimdir?” diye sordu. “Hizmetçiniz benim” dedim. “Ya Muhammed b. Havâsinî kimdir?” dedi. Yine “Hizmetçiniz benim.” dedim. Peki, “Muhammed kimdir?” deyince de tekrar “Hizmetçiniz benim.” cevabını alınca, “Bazı hadisçilerin tedlîsi/yanıltması gibi bizi yanılttın.” dedi ve gülümseyerek bana tekrardan bir şeyler verilmesini emretti.¹⁶⁵

O, aşırı derecedeki cömertliğinden ve eline geçen paraları kitap almak için sarfetmesinden dolayı bazen fakir düşmüş ve başkalarına muhtaç olmuştur. Kâdılık yaptığı sırada yeri geldiğinde mum almak için çocuklarından bir dirhem para istemek durumunda kalmış, fakat onu da bulamamıştır. Bu durumdan dolayı hüzünlenmiş ve başına gelenlerle ilgili uzunca bir şiir yazmıştır.¹⁶⁶

İbn Dakîki'l-Îd, boş söz söylemekten ve tartışmalara girmekten uzak durur, çok az konuşurdu. Konuştuğu kelimeleri saymak isteyenlerin onları rahatlıkla sayabilecekleri söylenirdi. O yaptığı her iş ve konuştuğu her söz için yüce Allah'ın huzurunda bunlar için bir cevap hazırladığını ifâde etmiştir.¹⁶⁷

O, yumuşak huylu, halim, selim ve anlayışlı bir insandı. Şahsına yapılan hakâretlere tahammül eder, karşılık vermezdi. Kutbüddîn b. Şâmiye (ö. ?) adındaki birisi bir mecliste ona hakâret etmiş, o mecliste bulunanlar karşılık vermesini beklerken İbn Dakîki'l-Îd cevap vermeden kalkıp mekânı terk etmiştir. Sebebini soranlara, “İnsanların Kutbüddîn'i ayıplamalarından çekindiğim için oradan ayrıldım” demiştir. Yine kâdılık yaptığı bir esnada kendisine saldıran ve bağırıp çağıran birisine sadece “Sen sabırlı değil, çok aceleci bir insansın” demiştir. Yeri geldiğinde kendisini

¹⁶⁵ Üdfüvî, *et-Tâli*, s. 577; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 372.

¹⁶⁶ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 381; Üdfüvî, *et-Tâli*, s. 595.

¹⁶⁷ Sübkî, *Tabakât*, IX, 209-212; Üdfüvî, *et-Tâli*, s. 570.

hicvedenlerin hicivlerini dinler, bazen neden hicvettiklerini sorarken bazen de güzel hicvettiklerini söylerdi.¹⁶⁸

Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in küçük yaştan itibaren suların temizliği, necasetlerden sakınma ve ibâdetlerin ifâsı noktasında aşırı titizlik gösterdiği ve bu aşırılıktan dolayı da birtakım vesveselere düçar olduğu kaydedilmektedir. Müptela olduğu bu vesveselerden dolayı elbisesinin başkasına değmesinden ve başkasının oturduğu yere oturmaktan çekinirdi. Su içtiği bardak ve abdest aldığı kap ona özeldi ve başkasının onları kullanmasına müsaade etmezdi. Kâsım b. Yusuf et-Tucîbî es-Sebtî (ö. 730/1329) “Onu ikinci namazına dururken gördüm. Ellerini tekbir almak için kaldırdı. Allah’ın isminin yüceliğinden olsa gerek bir türlü tekbir getiremedi, tüm vücudu titredi. Bu durumundan dolayı onun için endişelendim ve ona acıdım.” demektedir.¹⁶⁹

Öyle görülüyor ki İbn Dakîki'l-Îd, verdiği fetvâlarda halka karşı çok müsâmahakâr bir tavır sergilerken nefesine karşı böyle davranmamıştır. Her insanın birtakım eksikleri olduğu gibi bu hususları da onun zafiyetleri arasında görmek imkân dâhilindedir.

1.7. Tasavvuf Anlayışı ve Kerâmetleri

İbn Dakîki'l-Îd'in âlim ve aynı zamanda zâhid bir insan olduğunu ifade etmiştik. Aslında hayatına baktığımızda gördüğümüz vakâr ve cömertlik, hilim ve affedicilik, insâf ve merhamet, cesaret ve haktan taraf olmak gibi birtakım erdemler, adı ister zühd, ister tasavvuf¹⁷⁰ olsun onun ahlâkî birtakım güzellikleri hâiz olduğunu göstermektedir.

¹⁶⁸ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 376-377.

¹⁶⁹ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 138; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâiretü'l-meârifî'l-İslâmî, Andhra Pradeş, 1958, IV, 1482; Tucîbî, *Müstefâd*, s. 17. İbn Dakîki'l-Îd, vesvese ile ilgili görüşlerini şu şekilde ifade ediyor: “Vesvese ile vera'/takvâ arasındaki fark incedir ve bu ikisini birbirinden ayırt etmek zordur. Mütesâhil davranan kişi vera'ı (takvâ) vesvese olarak görürken, müteşeddî ise tam tersine vesveseleri vera' (takvâ) olarak kabul etmektedir. Her şeyde olduğu gibi burada da orta yolu tutmak gerekir. Aşırılıklardan uzak durarak ikisini birbirinden ayırmak gerekir. O da şu şekilde olur: “Eğer yapılan amel, şerî bir delile dayanıyorsa, o vesvese değildir. Şerî delilden birtakım genel (uzak) delilleri de kastetmiyorum; bilakis konuyla ilgili direkt delilleri kastediyorum”. Müellif, başka bir yerde ise şunları kaydetmektedir: “Vesvese kötülenmiş iken vera' (takvâ) övülmüştür. Vera' (takvâ) ile vesveseyi birbirinden ayırmak hem teori hem de pratik olarak zordur ve aralarında ince bir fark vardır. Çünkü ikisinin de mertebesi birbirine yakındır. Şayet uzak olsaydı böyle bir karışıklık olmazdı. Müellif buna cesâret ve tedbîr almayı örnek verir. Cesaret övülen bir huydur. Şayet cesaret gereğinden fazla, yani aşırı bir şekilde olursa bu kişi birtakım tehlikelere sürükler. Yine tedbîr de böyledir. Şayet aşırıya kaçılırsa bu da kişiyi korkaklığa götürür (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şehü'l-İlmâm*, IV, 204, 205 - V, 93).

¹⁷⁰ Hicri ikinci yüzyıla kadar zühd dönemi olarak adlandırılıp sonrasında kullanılmaya başlanan tasavvuf kavramı yün giyinmek suretiyle sekülerleşmeye dikkat çekmek, İslâm toplumundaki olumsuzluklara, zulüm uygulamalarına karşı sivil bir tepki ortaya koymak şeklinde de tanımlanmıştır. Buna göre değerlere bağlılığı, dolayısıyla hukukullahı riayeti ifade eden tasavvuf anlayışı İbn Dakîki'l-Îd'in

Ama o, tasavvuf adına uygulanan birtakım yanlışlara bulaşmadığı gibi yeri geldiğinde bunları açık açık kınamış ve eleştirmiştir. Özellikle İslâm'a ters düşen bâtinî ve felsefî birtakım söylemlerden ve aklın kabul etmediği uygulamalardan uzak durmuştur. O, tasavvuf adına ortaya konulan, aklın ve naklin kabul etmediği birtakım inanç ve icraatları her ne ad altında olursa olsun kabul etmemiştir. Hatta bir şiirinde akli devredışı bırakan, doğru yoldan ayrılan, insanın hayvanlaşmadan olgunlaşmayacağını iddia edenlerle bir alakasının olamayacağını ifâde etmektedir. Böylelerini yerme konusunda kimsenin ona karşı çıkmaması gerektiğini dile getirmektedir.¹⁷¹

Zehebî'nin (ö. 748/1347) nakline göre İbn Dakîki'l-Îd, felsefî tasavvufun öncüsü olan İbn Arabî'nin (ö. 637/1240) tasavvuf anlayışını tenkit etmiş ve hocası İzzeddin b. Abdüsselâm'dan nakil ile onun âlemin kıdemi iddiasında olduğu ve hiçbir şeyi haram görmediğini söylemiştir. Aynı zamanda İbn Arabî'nin kötülüğün öncüsü olduğu görüşünü hocasından nakletmiştir.¹⁷²

Bazı kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'e birtakım kerâmetler isnâd edilmektedir.¹⁷³ Aslında en büyük kerâmet Allah'ın göndermiş olduğu dine sarılmak ve Hz. Peygamber'in sünnetinden ayrılmamaktır. Bu iki kerâmet de onda mevcuttu. İbn Dakîki'l-Îd herhangi bir tarikat ekolüne mensup değildir. Hiçbir zaman da kerâmet sahibi olduğu iddiasında bulunmamıştır. Fakat bununla birlikte onun hayatını anlatan birçok kişi onun bazı söz ve hallerini, kerâmetleri olarak nitelendirmişler ve kayıt altına almışlardır. Biz burada Tâcüddin es-Sübki'nin *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye* adlı eserinde onun kerâmeti olarak zikrettiği birkaç anekdotu nakledip onları değerlendirmek istiyoruz.

yaşantısının bir parçasıdır. Ondaki zühd, ahlak ve hikmet anlayışı ilk Kur'ân neslinin anlayışından farksızdır (Farklı bir tasavvuf tanımı için bkz. Altunkaya, Mustafa, *Bir Başka Açıdan Tasavvuf Tarihi*, Çıra Yayınları, 2015, s. 11).

¹⁷¹ Adı geçen şiirin Arapçası şöyledir:

من عذيري من معشر هجروالعقل وحادوا عن طرقه المستقيمة. لا يرون الانسان قد نال حظا من صلاح حتى يكون بهيمة.

Anlamı ise şu şekildedir: “Akli devredışı bırakıp doğru yoldan ayrılan, hayvanlaşmadan insanların bir (manevî) seviyeye gelmeyeceğini iddia edenleri (eleştirmekten) kim beni engelleyebilir?”

¹⁷² Zehebî *Siyer*, XXIII, 48, 49; es-Saîdî, Abdulmuteâl, *el-Muceddidün fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-âdâb, Kahire 1996, s. 278; el-Uzeyzî, *İbn Dakîki'l-Îd*, s. 109.

¹⁷³ Kerâmet lügat olarak ikram anlamına gelmektedir. İstilahta ise mü'min ve sâlihkimselerin elleri üzere meydana gelen harikulâde hallere denir. Bazıları ise harikuladelik şartını öngörmeden yüce Allah'ın veli kullarına verdiği her türlü ikrâma kerâmet demişlerdir. Kerâmeti mucizeden ayıran temel fark ise mucize, peygamberlik iddiasında bulunan bir zât tarafından ortaya konulurken kerâmetin kendisinde tecelli ettiği şahsın böyle bir iddiasının olmamasıdır. Bir diğer husus da mucizenin izhar edilmesi gerekirken kerâmette tersi söz konusudur; yani gizlenmesi esastır (Bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-küşeyriyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, s. 378; İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed el-Harrânî, *Kâide fi'l-mu'cizât ve'l-kerâmât*, Mektebetü'l-menâr, Zerkâ, 1989, s. 7).

Kahire'den ayrılan Emir Alâmeddin Sencer ed-Devâdârî hakkında “O bir daha buraya geri gelemeyecektir.” demiş ve neticede öyle de olmuş, ed-Devâdârî, bir daha Kahire'ye geri gelememiştir.¹⁷⁴

Bir şahıs İbn Dakîki'l-Îd'e hakârette bulunmuş ve onu çok rencide etmişti. Bundan dolayı üç defa tekrarlayarak ona “İnşallah bu mecliste ölüm haberini alırım” diye bedduada bulunmuş ve üç gün sonra o şahıs ölmüştür.¹⁷⁵

Moğollar Mısır'a doğru harekete geçince Sultan Mansûr (696/1296-698/1299) onlara karşı koymak için harekete geçti. Aynı zamanda bereketiyle düşmanın hezimete uğraması için âlimlerin bir araya gelip *Sahîh-i Buhârî*'yi okumalarına¹⁷⁶ dâir bir mektup yazdı. *Buhârî* okunmaya başlanmış ve okunacak son bir bölüm kalmıştı. Bu bölüm de cuma günü okunacaktı. Cuma günü olunca İbn Dakîki'l-Îd camiye gelmiş ve okuyanlardan birine “*Buhârî*'yi ne yaptınız, bitirdiniz mi?” diye sormuş, o da “Sadece bir bölümü kaldı. Onu da bugün okuyacağız.” demiştir. Bunun üzerine İbn Dakîki'l-Îd, “Dün ikindi vakti işin sonucu belli oldu. Moğol askerî geri çekildi. Müslümanların durumu da şu şekildedir” dedi. Nitekim onun haber verdiği gibi de olmuştu.¹⁷⁷

Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in kerâmetleri ile ilgili buna benzer birçok rivâyet yer almaktadır. Bunlardan bazılarının onun temenni ve duaları olduğu aşikârdır. Yoksa bunları gaybî birtakım konuları bilmek olarak yorumlamak ve bunlara kerâmet demek bize göre doğru değildir. Yine her konuda sünneti önde tutup onunla amel eden İbn Dakîki'l-Îd'in Kitâb ve sünnette yeri olmayan, din adına ortaya konulan birtakım inanç ve uygulamaları tasvip etmesi veya ifâde etmesi düşünülemez. İbn Dakîki'l-Îd'in başkâdı olduğu halde Müslüman ordunun Moğollar karşısında zafer kazanması için tertip edilen Buhârî okumalarına iştirâk etmemesi ve “Buhârî okumanızı ne yaptınız.” demesi dikkat çekicidir. Bize göre onun bu tepkisi Buhârî okuma merâsiminden daha

¹⁷⁴ Sübkî, *Tabakât*, IX, 211; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 373.

¹⁷⁵ Sübkî, *Tabakât*, IX, 211; Ayrıca bkz. Yâfîi, Ebû Muhammed Abdullah b. As'ad, *Mirâtü'l-cinân ve ibretü'l-yekzân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, IV, 178.

¹⁷⁶ Tarih boyunca orduların zafere nâil olmaları maksadıyla ve birtakım bela ve musibetlerin bertaraf edilmesi için zamanın bazı idarecileri âlimlerden Buhârî okumaları tertip etmelerini istemiştir. Buhârî hatmi darlık, korku, düşman istilası, hastalık ve kıtlık olaylarında fayda verdiği ve bunun tecrübe ile sabit olduğu belirtilmiştir (Bkz. Bağcı, Musa, *Hadis Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010, s. 285, 286; Kandemir, “el-Camiu's-Sahih”, *DİA*, Ankara, 1993, VII, 118).

¹⁷⁷ Sübkî, *Tabakât*, IX, 211.

ziyâde Müslümanların vurdumduymazlığına ve düşmana karşı donanımlı ordular hazırlamamalarıdır.

İbn Dakîki'l-Îd, yeri geldiğinde ehl-i tasavvufun Kur'an ve sünnete uygun olan birtakım çıkarımlarından sitayiş ile bahsetmiş ve bu konuda onlardan nakilde bulunmuştur. Özellikle mutasavvıfların bazı hadisleri Kur'an âyetleri ışığında yorumlamalarını, bazı olayları yüce Allah'ın sıfatları ile irtibatlandırmalarını eserlerine almıştır.¹⁷⁸ Bu da onun bu konuda ne kadar âdilane bir tutum içinde olduğunu gösterir.

1.8. Vefâtı

İbn Dakîki'l-Îd, telif, tedris, fetvâ ve kazâ ile geçen bereketli bir ömrün sonunda, arkasında engin bilgisine şahitlik eden birçok eser bırakarak 77 yaşında iken Kahire'de vefât etmiştir. Vefât târihiyle ilgili olarak tabakât kitaplarında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Biyografisini yazan tüm kaynaklarda onun 11 Safer/5 Ekim Cuma günü 702/1302'de Kahire'de vefât ettiği ifade edilir.¹⁷⁹

Vasiyeti üzerine naaşı Musa b. Hasan b. es-Sabbağ ez-Zâhid (ö. ?) adlı âlim tarafından yikanmıştır. Cenaze namazını kılmak, defin işlemine katılmak ve cenaze namazına iştirâk etmek için Mısır'ın her tarafından insanlar Kahire'ye gelmiştir. Askerî birlikler bölük bölük gelerek cenaze namazını kılmıştır. Benzerine az rastlanan bir katılımı naaşı teşyi' edilmiş ve Kahire'de Mukattam dağının eteğinde defnedilmiştir. Zamanın şairleri İbn Dakîki'l-Îd'in ölümünden duydukları üzüntüyü ifade etmek üzere çeşitli mersiyeler yazmıştır.¹⁸⁰

1.9. Hakkında Söylenenler

Her insanın seveni olduğu gibi sevmeyeni de bulunur. Doğruları olduğu gibi hataları da vardır. Kâdilkudâtlık gibi önemli bir görevi ifâ eden biri hakkında olumsuz birtakım sözler, hatta ithamların sarf edilmesi normal bir durumdur. Özellikle aynı dönemin insanları arasında birtakım kıskançlıkların vukûbulması, ileri geri lafların edilmesi normaldir. Bu sosyolojik kural, İbn Dakîki'l-Îd için de geçerlidir. Onun da

¹⁷⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 294-296.

¹⁷⁹ Zehebî, *Şemsuddîn Ahmed b. Osman, Düvelü'l-İslâm*, Dâru's-sâdir, Beyrut, 1999, II, 234; a.mlf. *Züyûlü'l-iber fî haberi men ğaber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1985, IV, 5; Sübkî, *Tabakât*, IX, 212; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 138; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 367.

¹⁸⁰ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 367.

sevenlerinin yanında sevmeyenleri de elbette olmuştur. Bazı insanlarla birtakım problemler yaşamıştır. Fakat sevenleri, sevmeyenlerine nispetle kat kat fazladır. Onu takdir edip övenlerin zamanın âlimleri olması dikkate şayandır.

Şihâbuddin Ahmed b. Yahya b. Fadlillah b. Mücellâ (ö. 749/1348), İbn Dakîki'l-Îd hakkında şunları söylemektedir: “O, zamanın en zekilerindendi. Geniş bir ilmî seviyeye ve birçok kitaba sahipti. Seher vaktine kadar uyumaz, sürekli ilimle meşgul olurdu. Sakin, vakarlı ve takvâlı biriydi. Gözler onun bir benzerini az görmüştür. Hadislerin illetleri konusunda mahir, akli ve nakli ilimlerde tecrübe ve söz sahibiydi.”¹⁸¹

Talebelerinden Kutbuddin el-Halebî (ö. 735/1335), hocası hakkında şunları ifade eder: “İbn Dakîki'l-Îd ilim ve zâhitliği ile temâyüz etmiş birisiydi. Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin bilgini, hadis hâfızı, fıkıh usûlü ve hadîs usûlü ilimlerinde imamdı. Başkaları tarafından bu ilimlerde örnek olarak gösterilirdi. Aynı zamanda araştırmacıydı ve ilmî konulara derin vukûfiyeti vardı. Allah'tan çok korkar, onu çokça zikreder, geceleri az uyur, ilim tahsil eder, Allah'ı anar ve namaz kılardı. Zamanını boş geçirmezdi. İlim ehline iyilikte bulunur ve onlara karşı çok şefkatli davranırdı.”¹⁸²

Kemalüddin İbnü'z-Zemlekânî (ö. 763/1362) ise İbn Dakîki'l-Îd ile ilgili şunları kaydetmektedir: “O, alanında imamların imamı, yaşadığı asırda âlimlerin en âlimiydi. Ondand önceki yıllarda bile ilimde, zühd ve takvâda onun gibi birisi bulunmamaktaydı. Birçok ilimde temâyüz etmişti. Tefsir ve hadis ilimlerini çok iyi bilir ve iki mezhebin meselelerini tahkik ederdi. Tahkik, tedkik ve derin mânâlara dalmak onda son bulmuştur. Seveni ve muhâlifini onun bu özelliklerini kabul etmiş, sultanlar onu yüceltmıştır.” Uzunca bir süre İbn Dakîki'l-Îd ile birlikte kalan, ondan birçok ilmî tahsil eden İbn Seyyidü'n-Nâs el-Ya'mürî (ö. 734/1334) de hocasını şu sözlerle övmektedir: “Gördüklerim arasında onun gibisi yoktur. Ondand daha âliminden rivâyette bulunmamışımıdır. Birçok ilmî cemetmiş ve onlarda mâhir olmuştu. Diline sahip çıkar, kendi haline bakardı. Söylediği sözleri saymak isteyenler onları rahatlıkla sayabilirdi. Güzel ahlâka sâhip, sâlih insanların kerâmetlerine ve âriflerin özelliklerini hâizdi. Eğer

¹⁸¹ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 367.

¹⁸² Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. II, 230.

başkâdılık işine girmemiş olsaydı zamanın Süfyân'ı Sevrî'si ve Evzâî'si olurdu.” demiştir.¹⁸³

Salâheddin es-Safedî (ö. 764/1362), İbn Dakîki'l-Îd'i överken önce Hz. Peygamberin “Allah bu ümmete her yüz senenin başında, o ümmetin dinini yenileyecek birini gönderir.”¹⁸⁴ hadisini hatırlatmıştır. Daha sonra şunları dile getirmiştir: “Ben, İbn Dakîki'l-Îd'i Allah'ın bu ümmete her yüzyılın başında, dinini yenilemek için gönderdiği kişi olarak görüyorum.” Sâfedî, diğer yüzyıllarda gelen müceddidleri ise şu şekilde sıralamaktadır: “Yüce Allah I. yüzyılın başında Ömer b. Abdülaziz'i (ö. 101/720), II. yüzyılın başında Şâfiî'yi (ö. 204/820), III. yüzyılın başında Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc'i (ö. 306/918), IV. yüzyılın başında Ebû Hâmid el-İsferâinî'yi (ö. 406/1016), V. yüzyılın başında Ebû Hâmid el-Gazâlî'yi (ö. 505/1111), VI. yüzyılın başında Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210), VII. yüzyılın başında ise İbn Dakîki'l-Îd'i (ö. 702/1302) göndermiştir.”¹⁸⁵

Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ise onun hakkında “mutlak müçtehid” tabirini kullanmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz hadise işâret ederek onun hicrî VII. yüzyılın başında gönderilen müceddid olduğu konusunda hocalarının görüş birliği içinde bulunduğunu ifâde etmektedir.¹⁸⁶

¹⁸³ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 230-231.

¹⁸⁴ Ebû Dâvud, “Melâhim”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 522.

¹⁸⁵ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 140.

¹⁸⁶ Sübkî, *Tabakât*, IX, 209.

2. İlmî Kişiliği

2.1. Tahsil Hayatı

İbn Dakîki'l-İd ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla küçük yaştan itibaren ilim tahsil etmiş ve eğitimine ilk olarak Kur'an-ı Kerim'i öğrenmekle başlamıştır. Mâlikî ve Şâfiî fikhını ve bazı usûl ilimlerini ilk olarak babasının yanında Kûs şehrinde okumuştur. Daha sonra babasının talebesi olan Bahaeddin Hibetullah el-Kıftî (ö. 697/1298) ve Kahire'de İzzeddin b. Abdüsselâm'dan Şâfiî fikhını okumuştur. O Bahaeddin el-Kıftî'nin hocası olduğunu söylerdi. Aynı zamanda Kûs kadısı Şemsüddîn Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî'nin (ö. 688/1290) ders halkasına katılmış ve ondan hadis dersleri almıştır. Arap dilbilgisini Şerefüddîn Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mürsî'den (ö. 655/1258) okumuştur. Hadis ilmini ayrıca babasından, Bahaeddin Ebü'l-Hasan b. el-Cümeyzî (ö. 649/1252), Abdülazim el-Münzirî (ö. 656/1259) ve diğer birçok âlimden almıştır.¹⁸⁷

2.2. Müderrisliği

İbn Dakîki'l-İd memleketinde ve diğer bölgelere yaptığı yolculuklar neticesinde ilmî bir birikime sahip olmuştur. Genç yaşında iki mezhepte fetvâ verebilecek ilmî bir seviyeye ulaşmıştır. İlk olarak Kûs şehrinde bulunan Necibiyye medresesinde ders vermeye başlamıştır. Daha sonra ailesinin evlerine mücâvir olarak inşâ ettikleri Dârulhadîs'de müderrislik yapmıştır.¹⁸⁸ Kahire'ye yerleşince de Fâdiliyye Medresesinde Şâfiî ve Mâlikî fikhını okutmuştur. Ayrıca Nâsiriyye (Salâhiyye), Sâlihiyye, Kâmiliiyye ve Mansûriyye medreselerinin müderrisliğinde de bulunmuştur. İbn Dakîki'l-İd'in ders verdiği bu ve diğer medreselerle ilgili bilgileri daha önce çalışmamızın giriş bölümünde vermiştik.

Onun değişik medreselerde okuttuğu derslerin başında fıkıh ve hadis ilimleri gelmektedir. Ayrıca tefsir, kelâm, gramer ve Arap edebiyatında da derin bir bilgiye sahip olmuş ve ders verdiği medreselerde bu ilimleri de öğretmiştir.

¹⁸⁷ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 90; Sübkî, *Tabakât*, IX, 209; Üdfüvî, *et-Tâli'*, 575; İsnevî, *Tabakât*, II, 102.

¹⁸⁸ Üdfüvî, *et-Tâli'*, s. 597; İsnevî, *Tabakât*, II, 102.

2.3. Seyahatleri

Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in ilim tahsili için yapmış olduğu yolculuklarla ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak diğer İslâm ulemâsı gibi o da ilim tahsili için bazı merkezlere yolculuk yapmış ve orada bulunan âlimlerden istifâde etmiştir. Gezdiği yerlerin başında Şam ve Hicaz bölgeleri yer almaktadır.¹⁸⁹ Memleketi dışına gittiği yerlerin başında Kahire gelmektedir. Orada İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ders halkasına katılmış ve en çok ondan etkilenmiştir. Ayrıca Fustat ve İskenderiye şehirlerine de ilim tahsili için gitmiştir.¹⁹⁰

2.4. Hocaları

İbn Dakîki'l-Îd, zamanında Kûs, Kahire, Şam ve İskenderiye şehirlerinde yaşayan birçok âlimin ders halkasına katılmış, onlardan muhtelif ilimleri tahsil etmiştir. Değişik kaynaklarda bu hocaların birçoğunun isimleri ve biyografileri zikredilmektedir. Burada onun bütün hocalarını ve hayatlarını yazmak yerine meşhur olanlardan bazılarının hayatlarını kronolojik olarak kısaca vereceğiz.

1. İbnü'l-Mükayyir: Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Bağdâdî el-Hanbelî en-Neccâr (ö. 643/1246). İbnü'l-Mükayyir diye meşhur olmuştur. Birçok âlimden hadis rivâyet etmiş ve “Mısır Râvîsi” unvânını almıştır. Kur'an tilâveti ve ibâdetleriyle tanınmış olan İbnü'l-Mükayyir, İbn Dakîki'l-Îd'in en eski hocalarındandır. İbn Dakîki'l-Îd, ondan hadis almış fakat semâ'ı esnasında dikkatli davranmadığı şüphesinden dolayı İbnü'l-Mükayyir'den başkalarına hadis rivâyet etmemiştir. İbnü'l-Mükayyir 97 yaşında Mısır'da vefât etmiştir.¹⁹¹

2. İbn Revâc: Reşidüddin Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Zafir b. Ali el-İskenderânî el-Mâlikî (ö. 648/1250). Dindar ve mütevâzi bir kişiliğe sahip olan İbn Revâc, zamanında İskenderiye'nin önemli muhaddislerindendi. İbn Revâc, Hafiz es-Silefi (ö. 576/1181) ve Abdülhak el-İşbilî (ö. 581/1186) gibi birçok muhaddisten hadis rivâyet etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, ondan da hadis almasına rağmen hadis semâ'ı

¹⁸⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 86.

¹⁹⁰ Üdfüvî, *et-Tâli'*, s. 570.

¹⁹¹ Zehebî, *el-İber*, III, 247; a.mlf. *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1432; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 386.

esnasında uyuklamış olabilirim endişesinden dolayı başkalarına bu hadisleri rivâyet etmemiştir.¹⁹²

3. İbnü'l-Cümmeyzî: Bahaeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hibetullah b. Selâmeb. Müslim el-Lahmî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 649/1252). Şâm'da İbn Asâkir'den (ö. 571/1176), Bağdat'ta Şühde bt. Ahmed b. Ferac'dan (ö. 574/1179), İskenderiye'de Hâfız es-Silefi'den hadis rivâyet etmiştir. Başta İbn Dakîki'l-Îd olmak üzere ondan da birçok kişi ilim tahsil etmiş ve hadis rivâyetinde bulunmuştur. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da İbnü'l-Cümmeyzî'den 14 hadis rivâyet etmiştir.¹⁹³

4. Sibte Hâfız es-Silefi: Cemâlüddin Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Mekkî et-Trablusî el-Mağribî (ö. 651/1254). İbnü'l-Hâsib diye meşhur olmuştur. Büyük dedesi es-Silefi'den hadis rivâyet etmiştir. Abdülhak el-İşbilî (ö. 581/1186) ve Şühde bt. Ahmed (ö. 574/1179) isimli bir kadın muhaddisten de hadis icâzeti almıştır.¹⁹⁴

5. Şerefüddîn el-Mürsî: Muhammed b. Ebü'l-Fadl (ö. 655/1258). Muhaddis, fakih ve dil bilgini olan Şerefüddîn, Mısır'ın Mürsiye şehrinde doğmuş, ilk olarak orada hadis tahsiline başlamış, daha sonra birçok ilim merkezine seyahat etmiştir. Ebû Muhammed b. Abdullah el-Hacrî'den (ö. 591/1195) *Muvatta*'ı rivâyet etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, onun Arapça derslerine katılmıştır. Bir ders esnasında sorduğu soruya cevap alamayınca öğrencilerine yönelik ağır konuşmasından dolayı İbn Dakîki'l-Îd meclisini terk etmiş ve bir daha onun ders halkasına katılmamıştır. el-Mürsî, zâhitliği ve ibâdetleriyle meşhur olmuş ve birçok eser yazmıştır.¹⁹⁵

6. Ebû Muhammed el-Münzirî: Abdülazim b. Abdülkavî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 656/1259). Zâhit ve takvâ sahibi olarak bilinen el-Münzirî, zamanın önde gelen muhaddislerindendi. *et-Terğîb ve't-Terhîb*, *Muhtasar Sahîh Müslim* ve *Muhtasar Sünen Ebî Dâvud* adlı meşhur eserlerin yazarıdır.¹⁹⁶

¹⁹² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1411; a.mlf. *el-İber*, III, 261; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 418.

¹⁹³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûnu't-tusâiyyetü'l-isnâd*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 2012, s. 37; Zehebî, *el-İber*, III, 263; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 425.

¹⁹⁴ Zehebî, *el-İber*, III, 267; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 438.

¹⁹⁵ Zehebî, *el-İber*, III, 277; Üdfüvî, *et-Tâli*, 582; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 69; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 465.

¹⁹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 90; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1436; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 259.

7. Ebû Muhammed es-Sülemî: İzzeddin b. Abdüsselâm, ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 660/1262). Kısaca İzz b. Abdüsselâm diye meşhur olmuştur. 60 yaşına kadar Şam'da ikâmet eden İzz b. Abdüsselâm daha sonra Mısır'a yerleşmiştir. İslâmî ilimlerde zamanın önde gelen âlimlerinden biri sayılır. Bir İslâm davetçisi olan İzz b. Abdüsselâm, toplumda yaygınlaşan birtakım bidat ve hurâfelere karşı mücadele etmiş, devlet yönetiminin yanlış gidişatına sorumluluk sahibi bir âlim olarak çekinmeden müdahale etmiş ve birçok sultanla tartışmaktan geri durmamıştır.¹⁹⁷

İzzeddin b. Abdüsselâm tahsil hayatı süresince, birçok âlimden ders almıştır. Fahreddin b. Asâkir'den (ö. 620/1241) fıkıh, Seyfeddin el-Âmidî'den (ö. 631/1233) usûl-i fıkıh ve kelâmı, Kâsım b. Asâkir'den (ö. 600/1221) hadîsi, Ebû Hafıs Ömer es-Suhreverdî'den (ö. 632/1236) tasavvuf dersleri okumuştur. İzzeddin b. Abdüsselâm "Sultânü'l-ulemâ" (âlimlerin sultanı) lakabıyla anılmıştır. Bu lakabı ona talebesi olan İbn Dakîki'l-Îd vermiştir. O, talebesi İbn Dakîki'l-Îd'i çok sever ve hakkında şöyle derdi: "Mısır diyârı, iki tarafında bulunan iki kişiyle iftihar eder/etmelidir. İskenderiye'de İbnü'l-Müneyyir, Kûs şehrinde ise İbn Dakîki'l-Îd." Yazmış olduğu önemli eserlerden bazıları şunlardır: *Tefsîrü'l-Kur'an*, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* ve *er-Redd ale'l-kâil bi halki'l-Kur'an*.¹⁹⁸

8. Ali b. Vehb: Mecdüddîn Ebü'l-Hasan İbn Dakîki'l-Îd (ö. 667/1269). İbn Dakîki'l-Îd'in babası olan bu zat, Mısır'ın Saîd bölgesinin ileri gelen âlimlerinden ve Mâlikî mezhebinin Mısır'daki önemli şeyhlerinden biriydi. Kaynaklarda takvâ sahibi bir kişi olduğu geçer. İbn Dakîki'l-Îd, eğitimini ilk olarak babası Ali b. Vehb'den almış ve ondan hadis rivâyetinde bulunmuştur. Önceleri doğduğu yer olan Menfelût şehrinde ikâmet ederken daha sonra oradan göç etmiş ve Kûs şehrine yerleşmiştir. Buraya yerleşmesinin sebebi ise Necib b. Hibetullah el-Kûsî'nin (ö. 622/1225) yapmış olduğu medresede ders vermek ve o zamanlar bu bölgede yaygın olan şîâ mezhebiyle mücadele etmektir. Ali b. Vehb, burada Ehl-i Sünnet itikâdını yerleştirmek için büyük çabalar sarfetmiştir.¹⁹⁹

9. İbnü'n-Neccâr: Ebü'l-Hasan Fahreddin Ali b. Ahmed b. Abdulvâhid el-Makdisî es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 690/1291). Âlim ve zâhit bir zât olan İbnü'n-Neccâr 95

¹⁹⁷ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 209; Suyûtî, *Hüsn*, I, 314.

¹⁹⁸ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 209; Suyûtî, *Hüsn*, I, 314.

¹⁹⁹ Üdfüvî, *et-Tâli'*, 424.

yaşında Şam'da vefât etmiştir. Uzun yaşadığı için birçok hadisi rivâyet etme imkânı bulmuştur. Birçok muhaddis ondan rivâyette bulunmuştur. Bunlar arasında İbn Dakîki'l-Îd de bulunmaktadır. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da İbnü'n-Neccâr'dan iki hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁰

10. Bahaeddin el-Kıftî: Hibetullah b. Abdullah Ebü'l-Kâsım eş-Şâfî (ö. 697/1298). Saîd bölgesinde bir köy olan Kıft'ta dünyaya gelmiştir. İlk olarak Kûs şehrinde İbn Dakîki'l-Îd'in babasından ilim tahsiline başlamış, ondan Arapça, usûl ve hadis ilimlerini almış, onun yanında yetişmiştir. Ayrıca Şemsüddîn Muhammed el-İsfehânî'den usûl ilimlerini, Ebü'l-Fadl el-Mürsî'den grameri, Ali b. Hibetullah el-Cümeyyizî'den hadis ilmini almıştır. Necîbiye Medresesinden kayyim, daha başka medreselerde yardımcı ve müderris olarak görev yapmıştır. Birçok talebesi olan el-Kıftî, değişik alanlarda kitap telif etmiştir. Bunlar arasında *en-Nesâihu'l-muftarada fi fedâihi'r-Râfida*, *el-Enbâu'l-müstetâbe fi menâkibi's-Sahâbe ve'l-karâbe* adlı eserleri bulunmaktadır. ef-Kıftî'nin İbn Dakîki'l-Îd'in hayatında özel bir yeri bulunmaktadır. İbn Dakîki'l-Îd onu sever, yüceltir, bazen ziyâretine gider ve “el-Kıftî benim hocamdır.” derdi.²⁰¹

İbn Dakîki'l-Îd'in, *el-Erbeûnü't-tusâiyyetü'l-îsnâd* adlı eserinde kendilerinden hadis rivâyet ettiği diğer bazı hocaları da şunlardır:

1. Ebü'l-Hasan Abdüllatif b. Hasan b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 643/1245). İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da kendisinden bir hadis rivâyet etmiştir.²⁰²

2. Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî (ö. 656/1258). İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da Ebû Ali'den bir hadis rivâyet etmiştir.²⁰³

3. Ebü'l-Hasan Muhammed b. el-Enceb es-Sûfî el-Bağdâdî en-Ne'âl (ö. 659/1261). İbn Dakîki'l-Îd *el-Erbeûn*'da Ebü'l-Hasan'dan sekiz hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁴

²⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 640; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 390; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 767.

²⁰¹ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 390, 391.

²⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 148.

²⁰³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 81; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1444; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 474.

²⁰⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 62; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VII, 517; Safedî, *el-Vâfi*, II, 165.

4. Ebü'l-Hasan Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Hasan b. Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 660/1261). İbn Dakîki'l-İd, Ebü'l-Hasan'dan dört hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁵

5. Ebü'l-Abbâs Zeyneddin Ahmed b. Abdüddâim b. Ni'met en-Nâblusî (667/1269), İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*'da Ebü'l-Abbâs'tan bir hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁶

6. Ebü'l-Mufaddal Yahya b. Muhammed b. Ali el-Kuraşî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 668/1269). İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*'da kendisinden bir hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁷

7. Ebü'l-Meâlî Kutbüddîn Ahmed b. Abdüsselâm b. Mutahhar et-Teymî el-Halebî eş-Şâfiî (ö. 675/1276). İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*'da ondan bir hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁸

8. Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Fezâil el-Hatîb eş-Şâfiî (ö. ?). İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*'da Ebü'l-Hasan'dan sekiz hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁹

İbn Dakîki'l-İd'in değişik ricâl kitaplarında adları geçen ve burada sadece isimlerini zikretmekle yetineceğimiz diğer hocaları ise şunlardır: İbnü'l-Cübbâb, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Abdülaziz es-Sa'dî el-Mısrî (ö. 648/1251),²¹⁰ Abdürrezzak b. Rizkullah Ebü Muhammed İzzeddin er-Ras'anî el-Hanbelî (ö. 661/1263),²¹¹ Reşid el-Attâr Yahya b. Ali Ebü'l-Hüseyin en-Nâblusî el-Mâlikî (ö. 662/1264),²¹² Halid b. Yusuf Zeyneddin Ebü'l-Bekâ en-Nâblusî (ö. 663/1265),²¹³ Abdüllatif b. Abdülmün'im Ebü'l-Farac el-Harrânî el-Hanbelî (672/1274), İzzeddin b. Abdülaziz el-Harrânî (ö. 686/1288)²¹⁴ ve Muhammed b. Mahmud Ebü Abdullah el-İsfehânî eş-Şâfiî (ö. 688/1290).²¹⁵

²⁰⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 94.

²⁰⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 86; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 567.

²⁰⁷ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 126.

²⁰⁸ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 126.

²⁰⁹ İbn Dakîki'l-İd, *el-Erbeûn*, s. 133, 146, 151, 170, 181, 189, 190.

²¹⁰ Meşhur bir kadı olan İbnü'l-Cübbâb, Memûnî'den (ö. 576/1181) Sahîh-i Müslim'i, Silefi ve İbnü'l-Berî'den (ö. 586/1191) hadis rivâyet etmiş ve 87 yaşında vefât etmiştir (Zehebî, *el-İber*, III, 260; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 416).

²¹¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 529.

²¹² İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 540.

²¹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 542.

²¹⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 586.

²¹⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710.

İbn Dakîki'l-Îd'in yetişmiş olduğu dönem, İslâmî ilimler açısından çok verimli ve bereketli bir dönem olmuştur. O, muhtelif alanlarda pek çok âlimin yetiştiği ve nitelikli eserlerin verildiği bu dönemin ilmî mahfillerinden istifade etmiş ve bu ilmî ortam onun yetişmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda hayatlarına kısaca değindiğimiz âlimlerin onun yetişmesinde katkıları büyük olmuştur.

2.5. Talebeleri

İbn Dakîki'l-Îd, yaşadığı bölgede tanınmış bir âlimdi. Dolayısıyla ders halkasına katılmak ve ilminden istifade etmek için yanına birçok bölgeden talebeler geliyor ve ondan istifade ediyorlardı. Onun ders halkasına katılan bütün talebelerini burada zikretmek mümkün olmadığı gibi böyle bir gereklilik de yoktur. Biz burada onlardan ilmî mahfillerde tebârüz etmiş olanlardan sadece 10 tanesinin kısa bir biyografisini vermek istiyoruz.

1. Ebü'l-Abbâs el-Ensârî: Necmeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. 710/1311). Zamanında Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden olan Ebü'l-Abbâs, İbn Dakîki'l-Îd'in çok önem verdiği talebelerinden birisidir. el-Bâcî'ye (ö. 714/1315) hitap ettiği gibi ona da “Ey fakih” diye seslenirdi. İbn Dakîki'l-Îd'den fıkıh ilmini almıştır. Yazmış olduğu eserler arasında *el-Matleb fî şerhi'l-Vasît*, *el-Kifâye fî şerhi't-Tenbîh* ve *el-Îdâh ve't-tibyân fî ma'rifeti'-mikyâl ve'l-mîzân* yer almaktadır.²¹⁶

2. Alâüddîn el-Bâcî: Ali b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. 714/1315). Hocaları arasında İzzeddin b. Abdüsselâm da yer almaktadır. İbn Dakîki'l-Îd, onu çok yüceltirdi. Herkese ey insan diye hitap ederken el-Bâcî'ye “Ey imam” diye seslenirdi. İlmini beğenir ve bu yaşta bu kadar ilmî nasıl elde ettiğini sorar ve hayret ederdi.²¹⁷

Rivâyetlere göre bir Yahudi bilgini gelmiş ve müslüman âlimlerle tartışmak istemişti. İbn Dakîki'l-Îd “Ey fakihler bu Yahudi bilginiyle kim tartışacak?” diye sormuş, herkes susarken el-Bâcî, “Bana gelsin. Allah'ın izniyle bütün şüphelerini def edeceğim.” demiştir. Eserleri arasında *er-Red ale'l-Yehûd ve'n-Nesârâ* adlı kitabı yer almaktadır.²¹⁸

²¹⁶ Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân*, IV, 187; *Suyûtî, Hüsn*, I, 534; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 41.

²¹⁷ Sübkî, *Tabakât*, X, 339; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 62.

²¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, X, 339; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 62.

3. Alâüddîn el-Konevî: Ali b. İsmail eş-Şâfî (ö. 729/1329). İbn Dakîki'l-Îd'in ders halkasına uzun bir süre devam eden el-Konevî, ondan *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserini okumuş ve rivâyet etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, onu çok över ve ondan “Saygıdeğer” diye söz ederdi. Eserleri arasında *Şerhu'l-hâvî*, *el-İbtihâc fî ihtisâri'l-Minhâc* ve *Şerhü't-Te'arrüf fi't-Tasavvuf* yer almaktadır.²¹⁹

4. Tâcüddîn el-Fâkihânî: Ömer b. Ali el-Mâlikî (ö. 731/1331). Mâlikî fakihî, muhaddis ve usûl bilgini olan Fâkihânî, aynı zamanda Arapça'da uzmandı. *Umdetü'l-ahkâm*'a bir şerh yazmış, bu şerhinde hocası İbn Dakîki'l-Îd'in *İhkâmu'l-ahkâm*'ı ve *Şerhu'l-İlmâm*'ından çokça nakilde bulunmuştur. Şerhinin ismi *Riyâdü'l-efhâm fî şerh Umdeti'l-ahkâm*'dır.²²⁰

5. Alamüddîn el-Ehnâî: Muhammed b. Ebî Bekr b. İsa es-Sa'dî el-Mısırî eş-Şâfî (ö. 732/1332). İskenderiye ve Şam'da kâdilkudâtlık vazifesi yapan Alameddin Muhammed, zekâsı ve ahlâkî birçok güzelliği ile tanınmıştır. Kur'an-ı Kerim'i tefsire ve *Sahîh-i Buhârî*'yi şerhetmeye başlamış fakat ikisini de tamamlayamamıştır. Şam'da vefât etmiş ve Kâsiyûn dağı eteklerine defnedilmiştir.²²¹

6. İbn Seyyidi'n-Nâs: Fethüddin Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Feth el-Ya'mürî (ö. 734/1334). Uzun bir zaman İbn Dakîki'l-Îd'in yanında kalmış ve ondan başta usûlü'l-fıkıh olmak üzere birçok ilmî tahsil etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, onu çok sever, över ve sözünü dinlerdi. Ders esnasında bir sahâbe veya hadis râvîsinin adı geçtiğinde ona dönerek “Bu kişinin tercüme-i hayatı nedir?” diye sorar. O, açıklamaya başlayınca da İbn Dakîki'l-Îd ile birlikte herkes susar ve dinlerdi. Ayrıca 698/1298 yılında hocasının yanında *İhkâmu'l-ahkâm*'ı okumuş ve bu eseri ondan rivâyet etmiştir.²²²

Birçok kitap yazan İbn Seyyidi'n-Nâs, siyer ve meğazi ile ilgili kaleme aldığı *Uyûnü'l-eser* ve tamamlayamadığı *Şerh Câmiü't-Tirmizî* adlı eserlerin müellifidir. Zehebî (ö. 748/1347) onun sadûk ve hadiste hüccet olduğunu söylemiştir.²²³

²¹⁹ Sübkî, *Tabakât*, X, 132; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 158.

²²⁰ İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Burhanüddin el-Ya'mürî, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rife ayân ulemâi'l-mezheb*, Dâru't-türâs, Kahire, II, 80.

²²¹ Sübkî, *Tabakât*, IX, 309; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 180.

²²² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1503; Sübkî, *Tabakât*, IX, 268; Suyûtî, *Hüsn*, I, 358.

²²³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1503; Sübkî, *Tabakât*, IX, 268; Suyûtî, *Hüsn*, I, 358; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, li'l-melâyîn. Beyrut 2002, VII, 34.

7. Kutbüddîn el-Halebî: Abdülkerîm b. Abdünnûr el-Hanefî (ö. 735/1335). Zamanındaki meşhur hadis âlimlerinden biriydi. *Sahîh'i Buhârî*'yi ve Abdülgani el-Makdisî'nin *es-Sîre* adlı eserlerini şerh etmiştir. Ayrıca on küsur cilt olan *Târîhu Mısır* adlı eserin yazarıdır.²²⁴

8. Ebû Hayyân: Esirüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endülüsî el-Gırnâfî en-Nahvî (ö. 745/1344). Endülüs'te dünyaya gelen ve orada büyüyen Ebû Hayyân, ilim tahsil etmek ve bazı hocalarıyla aralarında meydana gelen tartışmalardan uzaklaşmak için Endülüs'ten ayrılmış, Mısır'a gelip oraya yerleşmiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in ders halkasına katılmış ve onun önde gelen talebelerinden olmuştur. Ondan hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir.²²⁵

Ebû Hayyân ile hocası İbn Dakîki'l-Îd'in araları daha sonra bozulmuştur. Safedî, aralarının bozulmasının sebebi olarak şunları kaydetmektedir: İbn Dakîki'l-Îd, çocuklarından birine devredilmek üzere müderrisi olduğu bir medresedeki görevinden ferâgat etmiştir. Ebû Hayyân, dönemin kâdılkudât'ı olan İbn binti'l-Eazz'ın ders halkasına gelmiştir. O günkü dersin konusu “Çocuklarını cehâletle, düşüncesizlikle öldürenler, mutlaka hüsrandırlar.”²²⁶ âyetidir. İbn binti'l-Eazz âyeti okuyup anlatmaya başlayınca Ebû Hayyân İbn Dakîki'l-Îd'i kastederek ders halkasında sesini yükseltmiş ve “Efendim çocuklarını önceliyorlar, çocuklarını önceliyorlar.” diye bağırmıştır. İbn binti'l-Eazz “Bu da ne demek oluyor?” diye sorunca İbn Dakîki'l-Îd'in oğlu lehine ferâgatini²²⁷ anlatmıştır. Bunu duyan İbn Dakîki'l-Îd, ona kızmış, Ebû Hayyân da Endülüslerin ciddiyetsizliği ve utanmazlığı olduğunu söylemiş ve İbn binti'l-Eazz'a da “Senin ders halkanda Kur'an âyeti tahrif ediliyor ve sen buna itiraz etmiyorsun.” diyerek çıkmıştır. Ebû Hayyân'ın onun gözünden düşmesine ve ona kızmasına neden olan bu olaydan az bir zaman sonra İbn binti'l-Eazz kâdılkudâtlıktan azledilmiş ve yerine İbn Dakîki'l-Îd göreve getirilmiştir. Bu olaydan sonra halk, Ebû Hayyân'ın yapabileceği ilmî bir görev boşaldığında, “Bu görev, Ebû Hayyân'ın hakkı

²²⁴ İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 193; Suyûtî, *Hüsn*, I, 358.

²²⁵ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 139; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, VIII, 251.

²²⁶ En'âm: 6/140.

²²⁷ Bu dönemde müderrislik gibi bazı mansıplar babadan oğula geçiyor, hatta ücret karşılığında başkaları adına bu görevlerden feragat ediliyordu. Bunun neticesinde bazen ehliyet prensibi ihlal ediliyor, ehil olmayan birtakım insanlar bazı görevlere gelmiş oluyordu (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, Klasik Yayınlar, İstanbul, 2015, s. 88).

idi. Fakat İbn Dakîki'l-İd, ona değil başkasına verdi.” der ve eski husümetlerinden dolayı İbn Dakîki'l-İd’in ona haksızlık yaptığını imâ ederdi.²²⁸

Ebû Hayyân, değişik ilim dallarında 70 civarında eser yazmıştır. Bunların en önemlileri arasında *el-Bahrü'l-muhît*, *Tuhfetü'l-erîb bima fi'l-Kur'an mine'l-garîb* ve *Kitâbü'l-idrâk li lisâni'l-etrâk* yer almaktadır.²²⁹

9. Cemâlüddîn el-Mizzi: Yusuf b. Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc eş-Şâfiî (ö. 746/1346). Hicri 654 senesinde Haleb'in dış mahallelerinden birinde dünyaya gelmiştir. Yirmi yaşlarında hadis tahsiline başlamış ve birçok merkezi dolaşmıştır. 1000'e yakın sayıda hocadan ilim tahsil ettiği rivâyetlerde yer almaktadır. Önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf* ve *Etrâfü hadîsi Buhârî ve Müslim*.²³⁰

10. Şemsüddîn ez-Zehebî: Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz Ebû Abdullah et-Türkmânî (ö. 748/1348). Hadis hâfızı ve meşhur bir târihçi olan Zehebî, ilim tahsili için birçok yere yolculukta bulunmuş ve pek çok âlimden istifâde etmiştir. Bunlar arasında İbn Dakîki'l-İd de bulunmaktadır. *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserinde hocası İbn Dakîki'l-İd'i övmekte, 20 hadisi bizâtihi telaffuzundan işittiğini ve birini de ondan imlâ yoluyla aldığını bildirmektedir.²³¹ Zehebî, değişik alanlarda pek çok kitap yazmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *et-Târihü'l-kebîr*, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, *Mizânü'l-i'tidâl* ve *Tezkiratü'l-huffâz*.²³²

İbn Dakîki'l-İd'in değişik kaynaklarda isimleri geçen, ders halkasına katılan ve ondan istifâde eden diğer talebeleri ise şunlardır:

Muhammed b. Ahmed el-Kenedî ed-Diştânî (ö. 766/1365), İbnü's-Şihâbi, Ali b. Hibetüllah el-İsnânî eş-Şâfiî (ö. 707/1308), Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Cezerî eş-Şâfiî (ö. 711/1312), İbn Ruşeyd, Muhammed b. Ömer Ebû Abdullah el-Bestî (ö. 721/1322), Necmeddin Muhammed b. Akil el-Bâlisî el-Mısrî (ö. 729/1329), Şemsüddîn Ebü'l-Farac Abdurrahmân b. Mesud el-Hârisî (ö. 732/1332), Muhammed b. Osman b. Abdullah es-Serrâc ed-Denderî (ö. 734/1334), Ebû Abdullah Muhammed b.

²²⁸ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 139; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 251.

²²⁹ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 139; Suyûtî, *Hüsn*, I, 534.

²³⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1498; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 236.

²³¹ Zehebî *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1482.

²³² Sübkî, *Tabakât*, IX, 100; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 264.

Abdullah el-Kafsî el-Mâlikî (ö. 736/1336), İbnü'l-Kammâh, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1341), Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî el-Makdisî el-Cemmâilî (ö. 744/1344), Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Adlan el-Kenânî el-Mısrî (ö. 749/1349), Moğoltay b. Kılıç (ö. 762/1361).

İbn Dakîki'l-İd'in değişik alanlarda pek çok ilim ehlinin yetişmesinde katkısı büyük olmuştur. Adı geçen ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında pek çok eser veren müfessir, muhaddis ve fakihler bunun bir kanıtıdır.

2.6. Eserleri

İbn Dakîki'l-İd, değişik ilim dallarında yetkin bir bilgidir.²³³ Her bir eserinde farklı bir özelliği öne çıkmaktadır. O, akâid, hadis, fıkıh ve usûl gibi muhtelif ilim dallarında birçok kitap telif etmiştir. Özellikle ahkâm hadisleri alanında yazmış olduğu metin ve şerhler onun ne denli ilmî birikime sahip olduğunu gösterir. Yazmış olduğu eserlerin bazıları günümüze kadar gelebilmişken bazıları ise elimizde mevcut değildir. Günümüze kadar ulaşabilen bazı eserleri değişik araştırmacılar tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bazıları üzerine değişik alanlarda akademik çalışmalar da yapılmıştır. Biz burada elde ettiğimiz eserlerini ilim dallarına ayırarak tanıtacağız. Hadis metinleri üzerine yapmış olduğu şerhleri ise burada kısaca tanıtacak, üçüncü bölümde şerh metodu açısından ele alıp ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutacağız.

2.6.1. Hadis İle İlgili Olanlar

Yaptığımız araştırmalara göre İbn Dakîki'l-İd, hadis ilmî alanında şerh ve metin olmak üzere sekiz adet kitap telif etmiştir. Bunlardan üçü konularına göre hadis metinlerini bir araya getirme şeklinde iken dört tanesi ise hadis şerhleridir. Bir eseri de hadis usûlü ile ilgilidir.

1. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. Bu kitap, İbn Dakîki'l-İd'in Abdülğani el-Makdisî'nin (ö. 600/1204)²³⁴ ahkâm hadislerine dâir yazmış olduğu

²³³ Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 318.

²³⁴ Tam adı, Takiyyüddin Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvahid el-Cemmâilî el-Makdisî'dir. 540/1146 yılında Filistin'in Nablus şehri yakınında bulunan Cemmâilî köyünde dünyaya gelmiştir. Haçlı istilasından dolayı ailesi ve akrabaları Filistin'i terk edip Dımaşk/Şam'a göç etmiş, Kâsiyûn dağının eteklerine bir mahalle kurarak oraya yerleşmişler. Ailesi bu mahallede el-Medresetü'l-Ömeriyye adında bir medrese inşa etmiştir. Aynı zamanda bu ailenin katkılarıyla Şam ve Sâlihiyye'de Dâru'l-Hadisler inşa edilmiş ve bu müesseseler çoğalmıştır. Cemmâilî kendisinden

*Umdetü'l-ahkâm*²³⁵ adlı eseri üzerine kaleme aldığı bir şerhtir. Emîr es-Sanânî (ö. 1182/1768) *el-Udde alâ İhkâmi'l-ahkâm*, Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) de *el-Kavlü'l-müfid fi idâh Şerhi'l-'Umde li-İbn Dakîki'l-Îd* adıyla *İhkâmu'l-ahkâm* üzerine birer haşiye yazmışlardır. Kitap, günümüzde de değişik araştırmacılar tarafından birçok akademik çalışmalara konu olmuştur. Yaptığımız araştırmalara göre eser üzerinde muhtelif ülkelerde biri doktora olmak üzere toplam 13 akademik çalışma yapılmıştır. Biz, yapılan bu çalışmaları daha önce ayrıntılı olarak tanıtmıştık. Eser, ahkâmla ilgili hemen hemen bütün konuları içerdiği ve tümüyle günümüze kadar geldiği için İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri şerh ve yorumlama metodunu ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

İhkâmu'l-ahkâm, değişik ülkelerde birçok muhakkik tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. İlk olarak 1895 yılında Delhi'de basılmıştır. 1923 yılında Kahire'de Münir ed-Dımaşkî tarafından basılan eser, daha sonra yine Kahire'de 1955 yılında

birkaç ay küçük olan teyzesinin oğlu İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ve babası Ahmed b. Muhammed b. Kudâme'den ilk eğitimini almıştır. Daha sonra İbn Kudâme ile birlikte ilim merkezlerini dolaşmaya başlamış, 561/1165 yılında Bağdat'a gitmiş ve Abdülkadir el-Geylânî'nin (ö. 561/1166) medresesine yerleşmiş, ondan hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Ayrıca İskenderiye ve İsfahân başta olmak üzere birçok ilim merkezini gezmiş ve ilim tahsil etmiştir. Çok duygusal bir insan olan Cemmâilî hadis okuturken hem ağlar hem de halkı ağlatırdı. Selef akidesini savunup okuttuğu için çeşitli sıkıntılara maruz kalmış, camide vaaz etmesi ve ders okutması yasaklanmıştır. Mısır'da Eş'arilerin Allah'ın sıfatları konusunda mücessime taraftarı olduğu iddiasıyla onu tekfir edince Mağrib'e sürgün edilmesi kararlaştırılmış fakat bu karar kendisine tebliğ edilmeden 600/1203 yılında vefât etmiş ve Karâfe'de defnedilmiştir. Birçok kitap telif eden el-Cemmâilî'nin eserleri arasında *Umdetü'l-ahkâm*, *el-Mihne an İmâmi Ehli's-sünne ve kâidihim ile'l-Cenne*, *en-Nasiha fi'l-ed'iyyeti's-sahîha*, *Sîretü'n-Nebî ve ashâbühü'l-aşere* yer almaktadır. (Bkz. Zehebî, *Siyer*, XXI, 443; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XVI, 732-734; Kandemir M. Yaşar, "Cemmâilî", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 338-339).

²³⁵ *Umdetü'l-ahkâm*, el-Cemmâilî tarafından *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen ahkâm hadislerinden 420 tanesi konularına göre ayrılarak bir araya getirilmiştir. Eser herkes tarafından kabul görmüş, üzerinde değişik âlimler tarafından otuzdan fazla şerh çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları bütün hadisleri şerh etme şeklinde olurken bazıları ise garip kelimelerin izâhı, birtakım faydalı bilgilerin tespiti tarzında olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları ve yazarları şunlardır:

1. *Riyadü'l-efhâm fi şerh Umdeti'l-ahkâm*. Ömer b. Ali el-İskenderî el-Fâkihânî (ö. 734/1334).
2. *Teysîrü'l-merâm fi şerh Umdeti'l-ahkâm*. Muhammed b. Ahmed b. Marzûk et-Tilmisânî (ö. 781/1380).
3. *el-Udde min ricâli'l-Umde*. Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Ebnâsî (ö. 802/1400).
4. *el-İ'lâm bi-fevâid Umdeti'l-ahkâm*. İbnü'l-Mulakkin, Ömer b. Ali b. Ahmed (ö. 804/1402). Bu eser üzerinde İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesinde bir doktora çalışması yapılmaktadır. (bkz. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>. Erişim: 11. 01. 2015).
5. *el-Udde fi ma'rifeti ricâli'l-Umde*. İbnü'l-Mulakkin (ö. 804/1402).
6. *Şerhu Umdeti'l-ahkâm*. Ebu'l-Meâlî Abdürrahman b. Ali b. Halef el-Fârsekûrî (ö. 808/1406).
7. *Uddetü'l-ahkâm fi şerh Umdeti'l-ahkâm*. Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415).
8. *Şerhu Umdeti'l-ahkâm*. Ahmed b. Abdullah el-Âmirî el-Ğezî ed-Dımaşkî (ö. 822/1420) ve Muhammed b. Ahmed (ö. 864/1460).
9. *Uddetü'l-ahkâm*. Ebû Nasr Abdülvahab b. Muhammed el-Hüseynî (ö. 875/1471).
10. *en-Nüket alâ Umdeti'l-ahkâm*. Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392).

Muhammed Hamid el-Fıkî ve Ahmed Muhammed Şâkir tarafından neşredilmiştir. Ayrıca 1962 yılında *Udde* adlı haşiyesi ile birlikte Ali b. Muhammed el-Hindî (Mektebetü's-selefiyye), 1976 yılında Kahire'de Tâhâ Sa'd ve Mustafa el-Hevvârî, 1997 yılında Beyrut'ta Abdülkadir İrfan Hasûne 1994 yılında Kahire'de yine Ahmed Muhammed Şâkir ve son olarak 2009 yılında Beyrut'ta Hasan Ahmed İsbir tarafından yayınlanmıştır.²³⁶

Ahmed Muhammed Şâkir'in verdiği bilgiye göre o, bu son tahkikinde eserin üç el yazma nüshasını esas almıştır. Birinci nüsha 845/1441 yılında yazılmış, 202 yaprak olup her yaprak 29 satırdır. İkinci nüsha 1182/1768 yılında yazılmış ve üzerinde birtakım notlar yer almaktadır. Üçüncü nüsha ise Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de bulunan nüshadır ve yazım târihî bulunmasa da temlik târihî olarak Muharrem 997/1588 târihî yer almaktadır. Bu üçüncü nüsha, Ömer b. Ahmed b. Ebi'l-Futûh Farac b. Ahmed es-Safedî (ö. ?) adındaki müstensih tarafından yazılmıştır. Safedî, Ebû Saîd Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Kürdî el-Hekkârî'nin (ö. 763/1361), o da İbn Dakîki'l-Îd'in öğrencisi İbn Seyyidi'n-Nâs Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Feth el-Ya'mürî'nin (ö. 734/1334) yazmış olduğu nüshadan istinsâh etmiştir. İbn Seyyidi'n-Nâs ise eseri, 697/1297 yılı Muharrem ayının başlangıcında İbn Dakîki'l-Îd'in yanında okumaya başladığını ve 698/1298 yılının Rabiulâhir ayının sonunda bitirip eseri ondan rivâyet ettiğini yazmıştır. Aynı zamanda müellif İbn Dakîki'l-Îd de kitabın sonuna ismini yazıp İbn Seyyidi'n-Nâs'ın verdiği bu bilginin doğru olduğunu onaylamıştır. Adı geçen bu üçüncü nüsha muhakkik tarafından en muteber nüsha olarak kabul edilmiştir. Çünkü eserin müellifi İbn Dakîki'l-Îd'e dayanmaktadır.²³⁷

2. *el-İmâm fi ma'rifeti ehâdisi'l-ahkâm.* Talebelerinin ifâde ettiklerine göre İbn Dakîki'l-Îd bu kitabı yazarken hadis ve hadis ilimleriyle ilgili ulaşabildiği bütün eserlerden istifâde etmiştir. Eserine almış olduğu hadisleri güzel bir tertiple fıkıh bablarına göre bir araya getirmiş, hadislerin tüm tarîklerini zikretmiş, sahîh mi, zayıf mı olduklarını ve râvîlerinin durumlarını izâh etmiştir. Hacimli bir eser olan *el-İmâm*, talebesi İbn Ruşeyd'e göre yaklaşık yedi,²³⁸ İbn Hacer'e göre yirmi,²³⁹ Safedî'ye göre ise yirmi beş²⁴⁰ cilttir.

²³⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 11; Özel, *agmd.*, XIX, 408.

²³⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 6-8.

²³⁸ İbn Ruşeyd, *Milû'l-aybe*, V, 325.

Kaynaklarda, bazı fikirlerinden dolayı İbn Dakîki'l-Îd'in sevmediği Mes'ud b. Ahmed el-Hârisî el-Hanbelî el-Irakî el-Mısırî (ö. 711/1312) adlı bir âlimin bu eserin müsveddelerini ele geçirip imha ettiğini, geriye İbn Dakîki'l-Îd'in hayatta iken temize çektiği kısmın kaldığı geçmektedir. Bazılarına göre ise müellif, elde olan kısmını tashih edebilmiştir. Diğer kalan kısmı ise tashih edilmediğinden zamanla kaybolmuştur.²⁴¹ Çalışmamızın üçüncü bölümünde eserin içeriği ve metodu ile ilgili olarak daha detaylı bilgi verilecektir.

el-İlmâm, Sa'd b. Abdullah Âl Humeyyid tarafından el-Mektebetü'l-Ezheriyye'deki yazma nüshasından tahkik edilmiştir.²⁴² Eseri, Dâru'l-muhakkik 1999 yılında dört cilt halinde Riyad'da neşretmiştir.

3. *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. İbn Dakîki'l-Îd'in ahkâm hadisleriyle ilgili yazmış olduğu bu eser 1632 (bazı neşirlerde 1474) hadis ihtivâ etmektedir. Bu rivâyetler, hadis hâfızlarının ve müctehid imamların sahîh kabul ettikleri ve en az bir hadis imamının naklettiği hadislerdir. Bütün fıkıh bablarını kapsayan bu eserde sened kısmında sadece sahâbe râvîlerine yer verilmiştir.²⁴³

İbn Dakîki'l-Îd ve diğer bazı âlimler bu eseri övmüşlerdir. Müellif, “Öyle inanıyorum ki bu alanda böyle bir eser yazılmamıştır.” derken, İbn Teymiyye (ö. 728/1327), *el-İlmâm* için “İslâm'ın kitabı” tabirini kullanmış ve “Ne Hâfız Ziyâ el-Makdisî, ne de dedem Abdüsselâm İbn Teymiyye, İbn Dakîki'l-Îd'in bu eseri gibi bir eser yazmıştır.” demiştir.²⁴⁴

el-İlmâm üzerine yapılmış değişik şerh ve ihtisâr çalışmaları mevcuttur. Bunlardan en önemlisi müellifin *Şerhu'l-İlmâm* adıyla başlayıp ilk 57 hadisini açıklamaya muvaffak olduğu tafsîlâtı şerh çalışmasıdır. Yukarıda tanıtımını yaptığımız ve müellife ait *el-İlmâm* adlı eserin bu kitabın şerhi olduğu iddia edilse de eserin ilk

²³⁹ İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 92.

²⁴⁰ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 138.

²⁴¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm* (thk. Sa'd b. Abdullah Âl-ü Humeyyid), Dâru'l-muhakkik, 2000, I, 18; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1482; İbn Hacer, *Dürer*, IV, 95, 347-348.

²⁴² Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 283.

²⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm* Dâru atlas, I, 6-10; Sübkî, *Tabakât*, IX, 212; Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Dâr İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1951, II, 140.

²⁴⁴ Üdfüvî, *et-Tâli*, 575.

cildinin yazmalarının incelenmesi sonucunda bunun doğru olmadığı anlaşılmış ve *el-İlmâm*'ın müstakil bir eser olduğu tespit edilmiştir.²⁴⁵

İbn Dakîki'l-İd'in talebesi olan Kutbüddîn el-Halebî (ö. 735/1335), *el-İhtimâm bi-telhîs kitâbi'l-İlmâm* ismiyle eseri ihtisâr etmiş, kitapta bulunmayan bazı rivâyetleri eklemiş ve müellifin birtakım yanlışlarını düzeltmiştir. Ayrıca İbn Balabân el-Mısri (ö. 739/1339), *Telhîsü'l-İlmâm fî ehâdis'il-ahkâm*²⁴⁶ ve Şemsüddîn b. Abdülhadi ed-Dımaşkî el-Makdisî (ö. 744/1343), *el-Muharrarfi'l-Hadis*²⁴⁷ adıyla *el-İlmâm*'ı ihtisâr etmiştir.²⁴⁸

el-İlmâm ilk olarak Muhammed Saîd el-Mevlevî tarafından 1963 yılında Riyad ve Demmâm'da, 1986'de ise Beyrut'ta yayınlanmıştır. Daha sonra bu yayın ve değişik yazma nüshalar esas alınarak Hüseyin İsmail el-Cemel tarafından 1994 yılında Riyad'da basılmıştır.²⁴⁹ Son olarak da eseri Muhammed Halûf Abdullah tahkik etmiş ve Dâru'n-nevâdir tarafından 2013 yılında yayınlanmıştır. Eserin müellifin öğrencisi Şemsüddîn b. Abdülhâdî el-Makdisî (ö. 744/1343) tarafından 729/1328 yılında intinsâh edilen bir yazma nüshası Köprülü Kütüphanesinde 142 varak olarak 250 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.

4. Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm. Müellifin yukarıda adı geçen *el-İlmâm* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhidir. İbn Dakîki'l-İd'in ahkâm hadisleriyle ilgili kaleme aldığı *el-İlmâm*, *el-İlmâm* ve *Şerhu'l-İlmâm* isimli bu üç eseri bazı yazarlar tarafından birbirine karıştırılmıştır. Bu karışıklık isimlerinin birbirine yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında müellif, ilk olarak *el-İlmâm* adlı eserini yazmıştır. Bu eser çok geniş bir yapıya sahip olmuştur. Çünkü eserde ahkâm hadislerinin bütün tarîkleri zikredilmiş, rivâyetlerin sıhhat ve zaaf yönleri tespit edilmiş ve râvîlerin durumu ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu nedenle kitap epeyce büyük bir hacme ulaşmıştır. *el-*

²⁴⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İlmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 23.

²⁴⁶ Bu kitabın yazma nüshası Haleb'te bulunmaktadır (Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyân'il-kütübi's-sünneti'l-müşerrafe*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1993, 383; Aydınlı, "el-İlmâm", *DİA*, XXII, 137).

²⁴⁷ Bu eser ilk olarak Muhammed b. Ahmed el-Müzeynî tarafından tashih edilerek *el-Muharrar fi'l-Hadis fi beyâni'l-ahkâmi's-şer'iyye* adıyla ts. Kahire'de Mektebetü't-ticâriyeti'l-kübrâ, daha sonra Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşi ve diğerleri tarafından *el-Muharrar fi'l-Hadis* adıyla 1985 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Cemaleddin Yusuf b. Hasan el-Hamevî bu ihtisârı esas alarak onu şerh etmiştir (Aydınlı, *agmd.*, XXII, 137).

²⁴⁸ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 6-10; Sübkî, *Tabakât*, IX, 212; Bağdatlı, *Hediyye*, II, 140.

²⁴⁹ Özel, *agmd.*, XIX, 408.

İlmâm bu hacmiyle mütâlaa ve kaynak kitabı olunca İbn Dakîki'l-Îd, ezberlenebilecek bir ders kitabına ihtiyaç olduğu kanaatine varmış ve bu ihtiyacı karşılamak üzere eserde geçen ve hükme kaynaklık eden hadisleri sadece bir araya getirerek ihtisâr etmiş ve bu ihtisârına *el-İlmâm* adını vermiştir. Daha sonra da bu ihtisârı tekrar şerh etmeye başlamıştır. Fakat tümünü şerh etmeye muvaffak olamamış 1632 veya 1474 hadisten sadece 57 hadisi ayrıntılı ve uzunca şerh edebilmiştir.²⁵⁰

Şerhu'l-ilmâm, 1994 târihinde Abdülaziz İzzeddin b. Muhammed es-Saîd tarafından Riyad'da sadece altı hadisin şerhini kapsayan kısmı iki cilt olarak neşredilirken daha sonra Muhammed Halûf Abdullah tahkikiyle 2009 ve 2013 yıllarında Dâru'n-nevâdir tarafından tümü beş cilt olarak yayınlanmıştır.

Şerhu'l-ilmâm'ın üç adet yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kahire Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de 33 numarayla kayıt altındadır. Bu nüsha 309 varaktan müteşekkil olup her bir varakta 31 satır mevcut ve iki tarafı da doludur. Yazım târihî ve müstensihî belli değildir. İkincisi, Köprülü Kütüphanesi'nde 81 numarada bulunmakta ve iki tarafı da yazılı 267 varaktan oluşmaktadır. Her bir varakta ise 35 satır yer almaktadır. Bu nüshayı Zeyneddin Abdurrahmân b. Ali b. Halef el-Fâriskûrî el-Kâhirî (ö. 805/1402), Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî el-Hanefî'nin (ö. 762/1360) hattından yazmıştır. Üçüncü nüshası ise Pakistan el-Mektebetü'l-bedi'iyye'de bulunmaktadır. İki tarafı yazılı 177 varaktan meydana gelen bu nüshanın her bir varakında 23 satır vardır. Bu nüshanın da müstensihî ve târihî bilinmemektedir.²⁵¹

5. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'dûde mine's-sihâh.* Müellifin ifâde ettiği gibi bu kitap hadis usûlü ilmine giriş mâhiyetinde bir eserdir. *el-İktirâh*'da hadis ilmine dâir çeşitli konular kısaca ele alınmıştır. Hadis tahammülü ve rivâyeti, muhaddisin ve hadis yazmanın âdâbı, râvîlerin durumu ve çeşitli hadis terimleri bu konular arasında yer almaktadır. Eserin son kısmında ise çeşitli ölçütlere göre sahîh kabul edilen her biri kırk hadis ihtivâ eden yedi bölüm yer almaktadır.²⁵²

²⁵⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 24; Ömer Muhammed, *Usûlü'l-fikh inde İbn Dakiki'l-Îd*, s. 163.

²⁵¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm* (thk. Muhammed Halûf Abdullah), I, 87-92.

²⁵² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'dûde mine's-sihâh*, Dâru'l-ulûm, Amman, 2007, s. 214.

Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), *el-İktirâh*'ı *Nazmü'l-İktirâh* adıyla 427 beyitte manzûm hale getirmiştir. *Nazmü'l-İktirâh*'ın bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphânesi, Lâleli, 392 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Muhammed b. Abdurrahmân es-Sahâvî (ö. 902/1497), İrâkî'nin bu manzumesini *el-İdâh fî şerh nazmi'l-İrâkî li'l-İktirâh* adıyla şerh etmiştir. İrâkî'nin oğlu Ebû Zür'a (ö. 826/1422) da *el-İktirâh*'ın bazı bölümlerini şerh etmiştir. Ayrıca Zehebî (ö. 748/1347), *el-İktirâh*'ı özetleyerek tekrardan yazmış ve *el-Mûkiza* diye adlandırmıştır. Yine İrâkî, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'ine yazmış olduğu *et-Takyîd ve'l-idâh* adlı şerhte *el-İktirâh*'tan birçok nakilde bulunmuş ve İbn Dakîkî'l-İd'in yaptığı yorum ve itirazlara değinmiştir.²⁵³

el-İktirâh, Abdurrahmân ed-Dürî tarafından tahkik edilmiş ve 1982 yılında Bağdat'ta, 2006 yılında Amman'da yayınlanmıştır. Âmir Hasan Sabri, 1982 yılında Mekke'de Ummu'l-Kurâ Üniversitesi'nde eser üzerinde yüksek lisans çalışması gerçekleştirmiş ve bu çalışma 1996 târihinde Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca *el-İktirâh*'ın üzerinde Ali b. İbrahim el-Yahya da 1984 yılında Riyad'da Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.²⁵⁴

el-İktirâh'ın değişik kütüphânelerde dört yazma nüshası bulunmaktadır. Birincisi 20738/6748 numarayla British Museum'da bulunmaktadır. Bu nüsha, 716/1316 yılında Şam Bâdirâiyye Medresesinde Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şâfî (ö. ?) tarafında yazılmıştır. 63 varaktan oluşan bu nüshanın her bir varakında 17 satır olup 1093 numarada kayıtlıdır. İkinci nüsha Batı Berlin Kütüphânesi'nde 1093 numarayla yer almaktadır. 59 varaktan oluşan ve her varakta 17 satır bulunan bu nüsha, 926/1519 yılında yazılmış ve müstensihî bilinmemektedir. Üçüncüsü, Süleymaniye Lâleli Kütüphânesinde 1886 kayıt numarasıyla bulunmaktadır. Bu nüsha 772/1370 yılında yazılmış ve yazarı belli değildir. Toplam 17 varaktır. Her bir varakında 21 satır bulunmaktadır. Dördüncü nüsha ise 643 kayıt numarasıyla Fas/Marakeş, Mektebetü İbn Yusuf'da bulunmaktadır. 11 varaktan oluşan ve her bir varakta 17 satır bulunan bu nüshanın yazarı ve târihî bilinmemektedir.²⁵⁵

²⁵³ Bkz. İrâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-idâh*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1984, s. 20, 173.

²⁵⁴ Özel, *agmd.*, XIX, 408.

²⁵⁵ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh* (nşr. mukaddimesi), s. 161-165.

6. Şerhü'l-erbaîn en-Neveviyye.²⁵⁶ Muhyiddin en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Erbaîn* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir. Eseri, Tâhâ Muhammed ez-Zeynî 1955 yılında Kahire, Üsâme Abdülkerîm er-Rüfâî 1980 Kahire, Ahmed Muhammed et-Tahûn 1982 Cidde ve Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân 1984 Beyrut'ta neşretmiştir.²⁵⁷ Eserin 1888 târihli bir yazma nüshası Kahire, Teymûriyye Kütüphanesinde 2/215-106 numara ile yer almaktadır.²⁵⁸

Şerhü'l-erbaîn'de yer alan birtakım bilgiler eserin İbn Dakîki'l-Îd'e âidiyetine şüphe düşürmektedir. Bunların başında hadis usûlünü, manzûm hale getiren ve *el-Manzûmetu'l-beykûniyye* ismiyle meşhur olan kitaptan bazı nakillerin yer almasıdır.²⁵⁹ Bu manzûmenin sahibi Ömer b. Muhammed, müelliften asırlar sonra dünyaya gelmiş ve 1080/1669 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla İbn Dakîki'l-Îd'in bu eserden nakilde bulunması imkânsızdır. Öte yandan sıhhati noktasında problemlili olan bazı rivâyetlerin eserde bulunması da bu şüpheleri daha da artırmaktadır.²⁶⁰ Çünkü İbn Dakîki'l-Îd, hadisin sahîhini zayıfından ayırabilecek ilmî birikim ve hassasiyete sahip bir âlimdir ve sıhhati noktasında böylesi sıkıntılı rivâyetlerle iştişhâdda bulunması da söz konusu değildir. Bu nakil ve rivâyetlerin daha sonra müstensihler tarafından yapılan tasarruf ve ilavelerden kaynaklanması da ihtimâl dâhilindedir. Öte yandan bu kitap, İbn Dakîki'l-Îd'in diğer eserleriyle karşılaştırıldığında özellikle birinci hadis ile ilgili açıklamalar dikkate alındığında eserin müellife ait olma ihtimâli daha da güçlenmektedir. Çünkü bu hadis ile ilgili yapmış olduğu izâhâtın aynısı *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır.²⁶¹

7. el-Erbaûnü't-tüsâ'iyetü'l-îsnâd. Bir kırk hadis çalışması olan bu eserde İbn Dakîki'l-Îd, Hz. Peygamber'den kendisine kadar dokuz râvî ile gelen âlî isnâdlı değişik konularla ilgili hadisleri bir araya getirmiştir. Kitabın müellife aidiyetinde herhangi bir ihtilâf yoktur. Birçok kişi Kâmilîyye Medresesi'nde vermiş olduğu hadis derslerinde ondan bu eseri rivâyet etmiştir.²⁶² Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) tarafından

²⁵⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 283.

²⁵⁷ Özel, *agmd.*, XIX, 409.

²⁵⁸ el-Mecme'u'l-melekî, *el-Fisrû's-şâmil li-turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî el-mahtût* (el-Hadisü'n-Nebeviyyü's-şerîf), Amman, 1991, II, 951.

²⁵⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhü'l-erbaîn en-Neveviyye*, Müessesetu'r-reyyân, Beyrut, 2003, s. 17.

²⁶⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhü'l-erbaîn en-Neveviyye*, s. 104.

²⁶¹ İki şerhteki bilgileri karşılaştırmak için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 53; *Şerhü'l-erbaîn en-Neveviyye*, s. 25, 26.

²⁶² Tucîbî, *Müstefâd*, s. 21.

1194/1780 yılında yazılan bir nüshası Mısır ed-Tedmûriyye Kütüphânesinde 436 numarada 18 varak olarak bulunmaktadır. Zebîdî bunu Yusuf b. Şahin es-Sıbt'ın kendi hattıyla yazdığı nüshadan intinsâh etmiştir. es-Sıbt ise bizâtihi müellife okunup arzedilen nüshadan yazmıştır.²⁶³

İbn Dakîki'l-Îd bu eserde bazı râvîlerin âlî isnâdlı rivâyetleri toplamada düştükleri hataya düşmemiş, âlî isnâdı elde etmek uğruna zayıf hadisleri toplamamıştır. Bilakis sahîh olduklarına inandığı rivâyetleri ilim ehli hadisçilerden nakletmiştir. Bu özelliğinden dolayı İbn Hacer bu kitabı, “İlim ehli silsileli” diye nitelendirmiştir. Eseri, Haseneyn Selman Mehdî, Zebîdî'nin nüshasından tahkik edip hadislerini tahric etmiş ve 2012 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından yayınlanmıştır.²⁶⁴

8. *el-Erbaûn fi'r-rivâyeti an Rabbi'l-âlemîn.* Zehebî (ö. 748/1347), bu eseri *Tezkiretü'l-huffâz* adlı kitabında müellife isnâd etmektedir.²⁶⁵ Bazıları bunu *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyetü'l-isnâd* ile karıştırmakta ve ikisinin bir eser olduğunu zannetmektedir. Fakat Makrîzî *el-Mukaffâ* adlı eserinde ikisinin de ismini ayrı ayrı kaydetmektedir.²⁶⁶ Adından anlaşıldığına göre İbn Dakîki'l-Îd, bu kitabında kırk kudsî hadisi bir araya getirmiştir. Kaynaklarda adı geçen bu kitap elimizde mevcut değildir.

9. *Tabakâtü'l-huffâz.* Kâsım b. Yusuf et-Tucîbî (ö. 730/1329), *Müstefâdü'r-rihle* adlı eserinde bu kitabın iki cilt olduğu bilgisine ulaştığını, fakat eseri elde edemediğini belirtmektedir.²⁶⁷ Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in bu eserde, hâfız adını almış olan hadis âlimlerini tabakalarına göre zikrettiği geçmektedir.²⁶⁸

2.6.2. Fıkıh İle İlgili Olanlar

Daha önce İbn Dakîki'l-Îd'i muhaddis ve fakih olarak nitelendirmiştik. Dolayısıyla hadis alanında kaleme aldığı eserlerin yanında fıkıh ve usûlü ile ilgili de birtakım değerli eserler yazmıştır.

1. *Şerhü Uyûni'l-mesâil.* Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Sehl el-Fârisî'nin (ö.

²⁶³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyetü'l-isnâd* (nşr. mukaddimesi), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye Beyrut, 2012, s. 23; İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 92.

²⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Erbaûn* (nşr. mukaddimesi), s. 16, 19; İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, s. 396.

²⁶⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1482.

²⁶⁶ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 370.

²⁶⁷ Tucîbî, *Müstefâd*, s. 20.

²⁶⁸ Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 370.

305/917) Şâfiî fihhına dâir kaleme aldığı *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir.²⁶⁹ Bu eserle ilgili daha fazla bir bilgi elde edemedik.

2. Şerhü Muhtasar İbni'l-Hâcib. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *Muntehe's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-asli ve'l-cedel* adıyla bir eser yazmıştır. Daha sonra bu eserini ihtisâr etmiştir. *Muhtasar İbni'l-Hâcib* ve *Muhtasarü'l-müntehâ* isimleriyle meşhur olan bu ihtisâr, birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. İbn Dakîki'l-İd de İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî fihhına dâir olan bu muhtasarın bir kısmını şerh etmiştir.²⁷⁰

İbn Ferhûn (ö. 799/1397) *ed-Dibâcü'l-müzheb* adlı eserinde hocası Ebû Abdullah b. Merzûk'dan nakil ile İbn Dakîki'l-İd'in *Muhtasar İbni'l-Hâcib*'i Hac Bölümü'ne kadar şerhettiğini, kendisinin ise onun teyemmüm bölümüne kadar olan kısmını elde ettiği ve şerhin namaz bölümüne kadar olabileceği bilgisini nakletmektedir.²⁷¹ Zehebî (ö. 748/1347), adı geçen kitabı övmekte ve fıkhıta bunun gibi güzel başka bir eser görmediğini kaydetmektedir.²⁷² Tucîbî de eserin tamamının 20 cilt civarında olduğunu ifade etmektedir.²⁷³ Tâcüddîn es-Sübki ise *Tabakât*'ında adı geçen şerhin mukaddimesine yer vermektedir.²⁷⁴ Mukaddimesindeki fesahat ve belâgat içeriğindeki birikimi göstermektedir. Kitabın yazma nüshasıyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.

3. Şerhü'l-'Umde li's-Şâfiî fi'l-furû. Bu eser, Şâfiî ulemâsından Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâfiî'nin (ö. 507/1114) *el-Umde fi furûi's-Şâfiyye* adlı kitabının bir şerhidir. Eserle ilgili daha fazla bilgiye ulaşamadık.

4. Tuhfetü'l-lebîb fi şerhi't-Takrîb. Bu kitap, İbn Dakîki'l-İd tarafından Ebû Şücâ' el-İsfehânî'nin (ö. 500/1107) Şâfiî fihhına dâir yazmış olduğu *Çâyetü'l-ihtisâr* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Eserin iki yazma nüshası vardır. Bunlardan birisi Süleymaniye Kütüphânesi, Harput, nr. 387, diğeri ise Batı Berlin Kütüphânesi nr. 4482 de yer almaktadır. Eseri Sabrî b. Selâme Şâhîn tahkik etmiş ve Dâru atlas tarafından

²⁶⁹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâr ihyâü't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. II, 1188.

²⁷⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1853; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1993, III, 553.

²⁷¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 318.

²⁷² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1482.

²⁷³ Tucîbî, *Müstefâd*, s. 20.

²⁷⁴ Sübkî, *Tabakât*, IX, 231.

1999 yılında yayınlanmıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, bu şerhinde Şâfiî Mezhebinin fikhî bir konuda başta âyet²⁷⁵ ve hadis²⁷⁶ olmak üzere kullandığı en güçlü delil ne ise onu getirmektedir. Aynı zamanda Mâlikî²⁷⁷ ve Hanefî²⁷⁸ mezheplerinin konuyla ilgili Şâfiî Mezhebine muhâlif olan görüşleri varsa o görüşvedelillerini de zikredip daha sonra bunları teker teker cevaplandırarak reddetmektedir. Birtakım fikhî kavramları açıkladığı gibi kelimelerin lugavî anlamlarına da değinmektedir.²⁷⁹ Sıhhat ve zaaf açısından bazı hadislerle ilgili hüküm verirken aynı zamanda râvîlerini de cerh ve ta'dîl etmekten geri kalmamıştır.²⁸⁰ Şerhin bir diğer özelliği de kısa ve net bilgiler içermesidir.

İbn Dakîki'l-Îd'in *Tuhfetü'l-lebîb*'deki şerh metodu diğer ahkâm hadisleri şerhlerinden tamamen farklıdır diyebiliriz. Çünkü diğer eserlerinde yaptığı gibi burada Şâfiî Mezhebine itiraz mahiyetinde herhangi bir görüş ileri sürmemiş âdetâ bir Şâfiî gibi hareket etmiştir. Sadece mezhep içindeki farklı görüşlerden en sahîhinin hangisi olduğunu belirtmiştir.

5. Şerhü Muhtasari't-Tebrîzî fî fikhî's-Şâfiyye. Muzaffer b. Ebî Muhammed et-Tebrîzî'nin (ö. 621/1224) Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Şâfiî fikhına dâir yazmış olduğu *el-Vecîz* adlı eserini ihtisâr etmiştir. Tebrîzî'nin yapmış olduğu bu ihtisâr, *Muhtasari't-Tebrîzî* adıyla bilinmektedir. Kaynaklarda geçtiğine göre İbn Dakîki'l-Îd, bu *Muhtasar*'a bir şerh yazmıştır.²⁸¹ Bu eser de müellifin günümüze ulaşmayan veya kayıp olan kitaplarından.

6. İmlâ alâ mukaddime kitâb Abdülhak el-İşbîlî fî'l-ahkâm. Bu kitap İbn Dakîki'l-Îd, Abdülhak el-İşbîlî'nin (ö. 581/1185) *el-Ahkâmü's-sügrâ* adlı eserinin mukaddimesine imlâ yoluyla yazmış olduğu bir şerhtir. Müellif, *el-İktirâh* adlı eserinde bu kitabından söz etmekte ve şöyle demektedir: “Bu konulardan bazılarını Abdülhak el-İşbîlî'nin *el-Ahkâmü's-sügrâ* adlı eserinin mukaddimesine yapmış olduğum

²⁷⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfetü'l-lebî fî şerhi't-Takrîb*, Daru atlas, Riyad, 1999, s. 31.

²⁷⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 53.

²⁷⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, s. 122.

²⁷⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 101, 102.

²⁷⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 53.

²⁸⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 99.

²⁸¹ Üdfüvî, *et-Tâli*, 576.

açıklamalarda (imlâ) zikretmişim.”²⁸²

2.6.3. Fıkıh Usûlü İle İlgili Olanlar

1. *Unvân'ül-vüsûl fî usûli'l-fikh*. İbn Dakîki'l-Îd'in bu eseri fıkıh usûlü alanında mütekellim metodu ile yazmış olduğu iddia edilmektedir. Eser, fıkıh usûlü ilminin temel konularını çok kısa bir şekilde ele almaktadır. Müellif, kitabın mukaddimesinde eserin içeriği ile ilgili bilgi vermektedir. Buna göre o, usûl konularında bilinmesi gereken bazı meseleleri vecîz bir şekilde kaydetmiş ve birtakım ayrıntılara girmemiştir.²⁸³

Bu kitap Mustafa Mahmud Selih ve Abdülkadir Dehmân tarafından *Sebilü'l-vusûl ilâ Unvân'il-vüsûl fî usûli'l-fikh* adı ile tahkik edilmiş ve 2012 yılında Kuveyt'te Dâru'd-diyâ tarafından neşredilmiştir. Öte yandan araştırmacı Fuâd Yahya el-Hâşimî söz konusu eserin İbn Dakîki'l-Îd'e değil, bilakis Muhammed b. Ali el-Mutarrizi'ye (ö. 456/1056) ait olduğunu, İbn Dakîki'l-Îd'in ise buna bir şerh yazdığını iddia etmektedir. Buna da Zerkeşi'nin (ö. 794/1391) İbn Dakîki'l-Îd'in şerhinden yapmış olduğu birtakım nakillerin eserde yer almamasını delil göstermektedir.²⁸⁴ Nitekim Kâtip Çelebî de eserin İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyetini değil, onun tarafından şerh edildiğini açık açık ifade etmektedir.²⁸⁵ Müellife ait olduğu iddia edilen bu eserin Riyad Üniv. Kütüphânesi'nde 886 nr. da bir yazma nüshası bulunmakta, fakat yazmanın künyesinde eserin muhtemelen İbn Dakîki'l-Îd'e ait olduğu yazılmaktadır. Muhakkikler de buradan yola çıkarak eseri İbn Dakîki'l-Îd'e nisbet etmişlerdir.²⁸⁶

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-Îd'e ait olan *Şerhü Mukaddimeti'l-Mutarrizi fî usûli'l-fikh*²⁸⁷ veya bir diğer ismi ile *Şerhu Unvân'ül-vüsûl fî usûli'l-fikh* adlı eser olduğu anlaşılmaktadır. *Unvân'ül-vüsûl* ise Mutarrizi'ye aittir. Nitekim Zerkeşi, İbn Dakîki'l-Îd'den yapmış olduğu nakillerde de “*Şerhu'l-Unvân'da*” ifâdesini kullanmaktadır.²⁸⁸

²⁸² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 198.

²⁸³ İbn Dakîki'l-Îd, *Unvân'ül-vüsûl fî usûli'l-fikh* (thk. Mustafa Mahmud Selih, Abdülkadir Dehmân), Dâru'd-diyâ, Kuveyt, 2012, s. 23.

²⁸⁴ <http://www.feqhweb.com/vb/t18230.html> (Erişim: 23. 08. 2015).

²⁸⁵ Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1176.

²⁸⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Unvân* (nşr. mukaddimesi), s. 18; <http://www.feqhweb.com/vb/t18230.html> (Erişim: 23. 09. 2015).

²⁸⁷ Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576.

²⁸⁸ Bkz. Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhîl fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kutubî, yy. 1994, I, 241.

2. Şerhü'l-Mahsûl. İbn Ruşeyd'in (ö. 721/1321) verdiği bilgiye göre İbn Dakîki'l-Îd, bu kitabı, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) fıkıh usûlü alanında yazmış olduğu *el-Mahsûl* adlı eserine bir şerh olarak yazmıştır.²⁸⁹

3. et-Teşdîd fi'r-red alâ ğulâtî't-taklîd. Eserin adından da anlaşıldığına göre İbn Dakîki'l-Îd, bu kitabı taklidi yermek üzere kaleme almıştır. İbn Ruşeyd'in verdiği bilgiye göre müellif bu kitabı yazmış ve vefâtından sonra ortaya çıkartılmasını vasiyet etmiştir. Buna neden olarak o zamanlar halk arasında mezhep taassubunun ileri bir düzeyde olması ve müellifin halkın vereceği tepkiden çekinmesi gösterilmiştir. Üdfüvî'nin nakline göre ise İbn Dakîki'l-Îd, Kâdı Necmüddin Ahmed el-Kamûlî'den (ö. 727/1327) kitap yazmak için kendisine kâğıt satın alıp ciltlemesini istemiş, el-Kamûlî de onun bu isteğini yerine getirmiştir. İbn Dakîki'l-Îd de ciltlenmiş olan bu kâğıtlara bir kitap yazmış ve eserin vefâtından sonra ortaya çıkarılacağını söylemiştir. Söz konusu eserin *et-Teşdîd fi'r-red alâ ğulâtî't-taklîd* adlı kitap olduğu ifade edilmiştir.²⁹⁰

2.6.4. Akîde İle İlgili Olanlar

1. Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd. Bazı kaynaklarda *el-İktirâh fi usûli'd-dîn* adıyla geçmektedir.²⁹¹ Müellifin itikâdla ilgili yazmış olduğu bu risâle, dört ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla ilâhiyât, nübüvvât, sem'ıyyât ve imâmet konularıdır. Eseri, Nezâr Hammâdî yayına hazırlamış ve Dâru İmâm İbn Arefe yayınevi tarafından Tunus'ta neşredilmiştir. Müellifin yazmış olduğu bu risaleye Bürhaneddin İbrahim b. Ebî Şeref el-Kudsî (ö. 923/1517), *el-İkdü'n-nadîd fi, şerh akîdeti İbn Dakîki'l-Îd ve Unvânü'l'atâ ve'l-feth fi şerh akîdeti İbn Dakîki'l-Îd Ebi'l-Feth* adlarıyla iki şerh yazmıştır. Eserin şimdiye kadar elde edilen tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphânesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonu'nda 1803/3 numara ve 60 varak olarak bulunmaktadır.²⁹²

2. Risâle ilâ ehli'z-zimme. Eserin, Şehit Ali Paşa Kütüphânesi'nde 1803/3 ve Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de 137 numarayla kayıtlı, üç varak olarak yazma nüshaları bulunmaktadır.

²⁸⁹ İbn Ruşeyd, *Milu'l-aybe*, III, 62.

²⁹⁰ İbn Ruşeyd, *Milu'l-aybe*, III, 62, 63; Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576; el-Uzeyzî, *İbn Dakîki'l-Îd ve eserüh fi'l-fikh*, s. 216, 217.

²⁹¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 6.

²⁹² Kâtip Çelebî (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1157; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 25; Yavuz, "Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd", *DİA*, II, 257.

2.6.5. Diğer Eserleri

İbn Dakîki'l-Îd, zikrettiğimiz bu alanların dışında da birtakım kitaplar telif etmiştir. Bazı kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır:

1. *Dîvânü İbn Dakîki'l-Îd*. Bu eser, İbn Dakîki'l-Îd'den nakledilen şiirleri bir araya getirmiştir. Kitap üzerinde Ali Sâfi Hüseyin tarafından bir doktora çalışması yapılmış ve 1960 yılında Mısır'da Dâru'l-meârif tarafından yayınlanmıştır.

2. *İktinâsü's-Sevânih*, Üdfüvî'nin verdiği bilgiye göre müellif, bu eserinde enteresan birçok meseleyi, faydalı birtakım bilgileri ve derin konuları bir araya getirmiştir.²⁹³ Bundan da kitabın belli bir ilim dalına ait olmadığı, değişik alanlardaki bazı bilgileri derlediği anlaşılmaktadır.

3. *el-Emâlî*. Tucîbî (ö. 730/1329) ve el-Vâdiâşî'nin (ö. 749/1348) verdiği bilgiye göre İbn Dakîki'l-Îd bu eseri, Kûs şehrinde bulunan Dâru'l-hadîs es-Sâbikiyye'de yazmıştır.²⁹⁴ Eserle ilgili daha fazla bir bilgiye ulaşamadık.

Biz burada İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu toplam 23 eserini tanıtmış olduk. Bunlardan dokuz tanesi hadis, altısı fıkıh, üçü fıkıh usulü, ikisi akide ve üçü de diğer alanlardadır. Bu eserlerden bazıları günümüze kadar gelebilmişken bazıları ise gelememiştir. Yaptığımız tespitlere göre onun tefsir ve tasavvuf alanında eser kaleme almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca biyografik kaynaklarda onun bu iki alanda eser yazdığından söz edilmemektedir. Kaynaklarda isimleri geçen veya elimizde bulunan bu eserlerden 12 tanesi hadis ve fıkıh şerhleridir.

²⁹³ Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576.

²⁹⁴ Tucîbî, *Müsteşâd*, s. 20; el-Vâdiâşî, Muhammed b. Cabir el-Endülüsî, *Bernâmecü'l-Vâdiâşî*, Dâru'l-mağribi'l-İslâmî, Beyrut, 1980, s. 131.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN DAKİKİ'L-İD'İN HADİS USÛLCÜLÜĞÜ

İbn Dakîki'l-İd'in bazı fıkıh ve hadis kitapları üzerine yazdığı şerhler, istinbat ettiği fikhî hükümler, Mâlikî ve Şâfiî kâdilkudâtlık vazifesinden dolayı ilk etapta bir fakih gibi görünse de telif ettiği eserler incelendiğinde onun aynı zamanda bir muhaddis olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Biyografisini yazan kaynaklara baktığımızda hadisçi kişiliğine vurgu yapıldığını görürüz. Aslında onu tanıtmak için kullanacağımız en uygun ifade muhaddis-fakih tabiri olsa gerektir. Çünkü onun fikhını hadislerden ayırmak mümkün değildir. O bir fikhü'l-hadîs âlimi ve hadis şârihidir. En çok ilgilendiği alan da ahkâm hadisleridir. Hadisleri sadece rivâyet ve nakletmekle yetinmemiş, rivâyetten çok dirayete önem vermiştir. Engin ilmî anlayışı ve derin bilgisiyle naklettiği rivâyetleri tetkike tâbi tutup âdetâ hadis ve fikhı birbiriyle mezcetmiştir. Hadisçiliği sadece ezber ve nakilden ibâret olarak görmemiş, bilakis rivâyetlerden hüküm çıkarmak ve derin tahlillerde bulunmak, onları fikh etmek olarak görmüştür.²⁹⁵

İbn Dakîki'l-İd, hadis ilminin değişik alanlarında geniş ilmî vukûfiyete sahiptir. Hadis usûlü, ricâl bilgisi ve ilel konusu bunların başında gelmektedir. Talebeleri ve eserleri onun bu özelliklerine şahitlik etmektedir. Zehebî (ö. 748/1347), onun ilel ve fikhü'l-hadîs konusunda gördüğü âlimlerin en bilgini olduğunu ifade etmekte ve yirminci tabakadaki muhaddisler arasında zikretmektedir.²⁹⁶ Yâfiî (ö. 768/1367) de onun birçok ilimde uzmanlaştığını ve hadis ilimleri alanında akranlarını geride bıraktığını söylemektedir. İbn Seyyidi'n-Nâs (ö. 734/1334) ise şunları dile getirmektedir: “İbn Dakîki'l-İd kitab ve sünnetten güzel istinbatlarda bulunur ve hükümler çıkarırdı. Bu yeteneği ile herkesi kendine hayran bırakırdı.”²⁹⁷

İbn Dakîki'l-İd, İbnü'l-Mukayyir (ö. 643/1246), Hibetullah b. Abdullah el-Kıftî (ö. 697/1298), Bahaeddin el-Cümmeyzî (ö. 649/1252), Abdülazim b. Abdülkavî el-Münzîrî (ö. 656/1258) ve daha birçok muhaddisten muhtelif rivâyet usûlleri ile almış olduğu hadislerden bazılarını *el-İmâm* adlı eserinde zikretmiştir. Bazılarını da *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-isnâd* adlı kitabında kırk hadis şeklinde bir araya getirmiştir. *el-Erbaûn*'da

²⁹⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, III, 258.

²⁹⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1481, 1482.

²⁹⁷ Sübkî, *Tabakât*, IX, 208; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 371.

bir araya getirdikleri ise dokuz râvîli âlî bir isnâd ile sahâbeye kadar ulaştırarak naklettikleridir. Müellif, hadisin isnâdını verirken genellikle hadis alma yöntemine,²⁹⁸ hadisi nerede aldığına ve hangi yılda²⁹⁹ işittiğine değinmiş, rivâyeti birkaç şeyhten işitmiş ise rivâyet lafzının kime ait olduğunu³⁰⁰ da açıklamıştır. Aynı zamanda bir hadisin değişik kaynaklarda bulunan muhtelif tarîklerini bulup bir araya getirmiş sahîh, zayıf veya illetli olup olmadıklarını izâh etmiştir.³⁰¹ Şayet bu rivâyetler *Sahîh-i Buhârî*,³⁰² *Sahîh-i Müslim*³⁰³ ve *Sünen-i Nesâî*³⁰⁴ gibi yazılı kaynaklarda yer alıyorsa bunu da belirtmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm* adlı eserinde bir araya getirdiği ahkâm hadislerinin isnâdlarını zikretmemiştir. Onları sahâbe veya tâbiîn mu'allakı olarak nakletmiştir. Her bir hadisten sonra onun kimler tarafından tahrîç ve tashîh edildiğini belirtmiştir. Bu esere alacağı hadislerdeki kriterini rivâyetin işin ehli muhaddis veya fakîhler tarafından tashîh edilmiş olması şeklinde açıklamıştır.³⁰⁵

İbn Dakîki'l-Îd hadis rivâyeti konusunda son derece titiz davranmıştır. Her zaman ve herkese hadis rivâyet etmemiştir. Bu nedenle bizâtihi okutup rivâyet etmediği hadislerin kendisinden rivâyet edilmesine icâzet vermemiştir. Konuyla ilgili olarak öğrencilerinden Kutbüddîn el-Halebî (ö. 735/1335) şunları söyler: “İbn Revâc’dan semâ yoluyla aldığı ve kendi yazısıyla yazılmış olan bir hadis cüzünü ona getirdim ve bana bu cüzü rivâyet etme icâzeti vermesini istedim. Bana ‘Önce bir bakmam lazım.’ dedi ve benden o cüzü aldı. Daha sonra bana herhangi bir cevap vermediği için bu konuda ona tekrardan mürâcaatta bulundum. ‘Evet bu cüzdeki yazı benim yazımdır. Fakat semâ yoluyla aldığımdan emin değilim ve nasıl aldığıma da hatırlamıyorum.’ dedi ve bu nedenle o cüzü kendisinden rivâyet etme izni vermedi”. Yine bu hassasiyetinden dolayı hocası İbnü'l-Mükayyir’den (ö. 643/1246) aldığı hadisleri başkasına rivâyet etmemiştir. Hâlbuki ondan naklettiği hadisleri semâ yoluyla almıştır. Fakat ders esnasında

²⁹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 459, 291.

²⁹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 422.

³⁰⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 291.

³⁰¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 483-495.

³⁰² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, 441.

³⁰³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, III, 393.

³⁰⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 556.

³⁰⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 26.

uyukladığı ve bu nedenle bazı şeyleri kaçırdığı şüphesinden dolayı bunları başkalarına rivâyet etmemiştir.³⁰⁶

Biz burada önce İbn Dakîki'l-Îd'in hadis usûlü ile ilgili yazmış olduğu *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* adlı eserinde takip ettiği metodolojiyi daha sonra da birtakım hadis usûlü konularına yönelik görüş ve tesbitlerini kendisinden önce ve sonra bu alanda eser yazan müelliflerle karşılaştırarak incelemek istiyoruz. Bu konuda diğer usûlcülerden ne gibi farklı görüşlere sahip olduğunu tespit etmek temel hedefimiz olacaktır. Ayrıca bazı hadis meselelerine yaklaşımına da bu bölümde değineceğiz. Hadis usûlcülüğünü tespit ederken başvuracağımız başlıca eseri *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* olacaktır. Bununla birlikte *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyetü'l-isnâd*, *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, *Şerhu'l-İlmâm ve el-İlmâm* adlı eserlerinden de yararlanacağız.

Usûl konularında ilk olarak eser yazan İmam Şâfiî'dir. Onun *er-Risâle* adlı eseri her ne kadar fıkıh usûlü ağırlıklı olsa da içinde hadis usûlü ile ilgili birtakım kural ve kâideler de yer almaktadır. Daha sonraları bu konuda birtakım müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bunların başında da mütekaddim ulemâdan Râmehurmuzî'nin (ö. 360/970) yazmış olduğu *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyeti ecnâhi* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* adlı eserleri gelir. Müteahhirün döneminde telif edilen kitaplara ise Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), *el-İlmâ' ilâ ma'rifei usûli'ri-rivâye ve takyîdi's-semâ* ve İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadîs'i* adlı eserleri örnek verebiliriz. Hadis târihi eserlerinde sıralama genellikle bu şekilde geçer.³⁰⁷

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* adlı eserinde kendisinden önce yazılmış olan bu eserlerden çokça istifâde etmiştir. Bunların başında İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs* adlı eseri gelmektedir. Öyle ki *el-İktirâh*'ın *Ulûmü'l-hadîs*'in bir ihtisârî şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte müellif, *el-İktirâh*'ta bu eserlerde geçen bilgileri nakletmekle yetinmemiştir. Yeri geldiğinde bu eserlerdeki bazı görüşleri tenkit etmiş ve konuyla ilgili kendi görüşlerini zikretmiştir. Bazı tartışmalı konulara birtakım sorular sorarak değinmiş ve mevzûyu bu sorular çerçevesinde işlemiştir. Sözkonusu bu tartışmaların çoğu bazı hadis usûlü kavramlarının tanımlarıyla ilgili

³⁰⁶ İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 93.

³⁰⁷ Bkz. Yücel Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul, 2009, s. 67-73; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, 109.

olmuştur. Öte yandan İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*'ın mukaddimesinde bu kitabı hadis usûlüne giriş mâhiyetinde kısa ve özet bir şekilde yazdığını ifade etmiştir.³⁰⁸

el-İktirâh diğer bazı usûl kitaplarından farklı olarak hadis çeşitleri yerine bölümler (bâblar) şeklinde tertip edilmiş ve toplam on bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüm hadis usûlü kavramları ve konularıyla ilgilidir. Bu bölümde birçok usûl kavramı yirmi iki başlık altında kısa bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölüm semâ ve tahammülün keyfiyeti, rivâyetlerin zabt ve edâsı konusuna ayrılmıştır. Bu konular on iki mesele olarak incelenmiştir. Üçüncü bölüm muhaddisin ve hadis yazmanın âdâbı ile ilgilidir. Dördüncü bölüm, âlî ve nâzil isnâd konusuna ayrılmıştır. Altıncı bölümde birinci bölümde konu edilenlerin dışında kalan bazı usûl kavramları işlenmiştir. Yedinci bölümün konusu, sikâ râvîleri tanıma iken sekizinci bölüm zayıf râvîleri tanımaya tahsis edilmiştir. Dokuzuncu bölümde mutelif ve muhtelif râvî isimleri yer almıştır. Onuncu bölümde ise tahrîc açısından sahîh hadisin yedi çeşidinden her birine ait kırk adet hadisi, sahâbe dışında seneddeki diğer râvîleri hazfederek, sahâbe müsnedleri şeklinde zikretmiştir. Biz, bu on başlık altında zikredilen hadis usûlü konuları hakkında İbn Dakîki'l-İd'in görüşlerini teker teker ele alıp inceleyeceğiz.

³⁰⁸ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 185.

1. Bazı Hadis Usûlü Kavramlarına Dâir Açıklamaları

İbn Dakîki'l-İd'in en önemli özelliklerinden birisi hadis usûlü kavramlarını kısa ve veciz ifâdelerle tarif etmiş olması, tanımları uzatmamasıdır. Bu tanımlardan bazıları daha önceki âlimlerin eserlerinden yapmış olduğu nakillerden ibaret iken bazıları da farklı birtakım görüşlerden tercih ederek zikrettikleridir. Yeri geldiğinde yapılan bazı tanımlara itirazlarda da bulunmuştur. O, usûl konularında kendisinden önceki hadisçilerden etkilendiği gibi daha sonra gelenleri de belli oranda etkilemiştir. Yapmış olduğu birtakım tespitler beğenilerek daha sonra konuyla ilgili yazılan eserlerde yer almıştır. Şimdi bu hadis ıstılahları ve onların tanımlarıyla ilgili hususlara geçmek istiyoruz.

1.1. Sahîh Hadis

Sahîh hadis kavramı hadis uydurma faâliyetlerinin başlamasından sonra rivâyetlerin sahîh olanını sahîh olmayanından ayırmak için muhaddisler tarafından kullanılmaya başlamıştır. İlk olarak ve en geniş şekliyle sahîh hadisin tanımını yapan İmâm Şâfiî (ö. 204/820) olmuştur.³⁰⁹ İmâm Şâfiî, bir hadisin delil olabilmesi için birtakım şartları hâiz olması gerektiğini vurgulamış ve bu şartlar arasında karşılaştığı kimselerden işitmediği şeyleri rivâyet eden birinin olmaması gerektiğini zikretmiş ve sahâbe mürselleri dışındaki rivâyetlerin ancak başka tariklerle desteklendiği takdirde makbûl olacağını beyân etmiştir.³¹⁰ Hanefî fakîhler ve İmâm Mâlik (ö. 204/820) ise

³⁰⁹ Bkz. Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 158.

³¹⁰ İmâm Şâfiî konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: “Haber-i vâhidi rivâyet eden kimsenin dininde güvenilir, hadisinde doğru olmakla tanınmış, rivâyet ettiği şeye iyice akli eren, (manaya göre rivâyet ediyorsa) lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilen ya da (manayı bilmiyorsa) hadisi işittiği gibi harfî harfine rivâyet eden ve manaya göre hadis rivâyet etmeyen biri olması gerekir. Çünkü o, hadisin manasını saptıracak olan hususları bilmediği halde, haber-i vâhidi manaya göre rivâyet ederse belki helâli harâma çevirir. O, haber-i vâhidi harfî harfine rivâyet ettiği zaman hadisi saptırır diye korkulacak bir husus kalmaz. Ayrıca onun, ezberinden rivâyet ediyorsa hadisi tam olarak hıfz eden, yazılı malzemesinden rivâyet ediyorsa kitabına sahip olan biri olması şarttır. Hadis bilginlerine iştirâk hâlinde ise kendisi de onların hadisine muvâfık bir haber nakletmiş olmalıdır. Bir de o, karşılaştığı kimselerden işitmediği şeyleri rivâyet eden ve Hz. Peygamber'den güvenilir râvilerce yapılan rivâyetlere muhâlif şeyler nakleden müdellis olmamalıdır.” (Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, (trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV, Ankara, 2007, s. 205, 206); Ebu'l-Huseyin, Muhammed b. Ali, el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1983, II, 143.

mürsel haberleri müsned haberler ile aynı seviyede görmüş ve hüccet olarak kabul etmişlerdir.³¹¹

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) tarafından formüle edilen ve daha sonraki hadisçilerce kabul gören meşhur tarife göre ise sahîh hadis, “Adâlet ve zabt sıfatlarına haiz olan râvîlerin, muttasıl bir senedle şâz ve illetten uzak olarak rivâyet ettikleri hadistir.”³¹² İbn Dakîki'l-Îd, sahîh hadisin tanımına geçmeden önce usûl ulemâsının ve fıkıhçıların konuya yaklaşımlarına ve hadisçilerle fıkıhçılar arasında sahîh hadisin tanımı noktasındaki ihtilâfa kısaca değinmiştir. Müellif, fukahânın bir rivâyetin sıhhati için râvînin, şâhitliğin kabulünde öngörülen adâlet vasfını haiz ve müteyakkiz olmasını yeterli gördüklerini belirtir.³¹³ Mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmeyen fıkıhçıların ise bu iki şartla beraber rivâyetin müsned olmasını şart koştuklarını ifade eder. Hadisçilerin sahîh hadis tanımına şâz ve illetten uzak olma şartlarını dâhil ettiklerini, fıkıhçıların ise sahîh hadis için bu iki şartı ileri sürmediklerini, çünkü hadisçilerin illet sebebi olarak saydıkları birçok hususu fıkıhçıların problem olarak görmediklerini söyler.³¹⁴ Mesela, bir râvînin şeyhinden nakledip ispat ettiği bir hususu, ondan daha hâfız, daha çok hadis bilen, o şeyh ile daha uzun mülâzemeti olan bir başkası nefyeder ve iki rivâyeti cem etmek mümkün olmazsa hadisçiler önceki rivâyeti şâz sayıp sahîh kabul etmezler. Fıkıhçılar ise bir şeyi isbât eden onu nefyedenden daha öndedir deyip birincisini kabul ederler.³¹⁵ Buna göre hadisçilerin şâz deyip zayıf saydığı bu türden rivâyetler fıkıhçılara göre makbûl, fıkıhçılara göre makbûl sayılanlar ise hadisçilere göre merdûd olabilmektedir.

Müellif, sahîh hadisin tanımı yapılırken fıkıhçıların yaklaşımlarını gözardı etmeyi uygun bulmamış ve yapılacak tarifi hem fıkıhçılar hem de hadisçiler tarafından kabul

³¹¹ Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts, I, 359; Abdulaziz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ts. III, 2.

³¹² İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmü'l-hadis*, Dâr İbn Kesîr, Dımaşk, 1986, s. 11; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 54.

³¹³ İmâm Şâfiî, hadisin bazı yönlerden şâhitliğe benzediğini, bazı yönlerden ise ona benzemediğini belirtir. Örnek olarak da hadis rivâyetinde bir erkek veya bir kadını tek başına kabul ettiğini, şâhitlikte ise bunlardan birisini tek başına kabul etmediğini zikreder. Öte yandan eğer râvî müdellis değilse hadiste “Bana fûlan fûlandan rivâyet etti.” sözünü kabul ettiğini, şâhitlikte ise ancak “işittim”, “gördüm” veya “beni şâhit etti” gibi sözleri kabul edeceğini ifade eder. (Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-halebî, Mısır, 1940, s. 206, 207).

³¹⁴ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle* s. 462; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 186, 187.

³¹⁵ Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, II, 204; Sehâvî, *Fethü'l-müğîs*, I, 26.

gören bir tanım olması gerektiğini ifâde etmiştir. Bu nedenle İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) tarafından şekillendirilen ve birçok hadisçi indinde kabul gören tanımın efrâdını câmi' ve ağıyarını mâni' olmadığını söyler. Çünkü bu tanım, sahîh hadiste bu beş şarttan bazılarını öngörmeyen fıkıhçılara göre sahîh olan rivâyetleri kapsamamaktadır. Bu nedenle söz konusu tanıma “Herkesçe sahîh kabul edilen sahîh hadis” kaydının eklenmesini önermiştir.³¹⁶ Çünkü bu şartları hâiz bir hadisin sahîh oluşunda hiç kimsenin bir itirazı yoktur. Irâkî (ö. 806/1404), müellifin sahîh hadis tanımı ile ilgili yapmış olduğu bu itirazı yerinde bulmamış ve hadis alanında kitap telif eden birinin bu ilmin ehli tarafından kabul gören tanımları yapmak durumunda olduğunu ifâde etmiştir.³¹⁷

İbn Dakîki'l-Îd, sahîh hadisin tanımı ile ilgili bu tartışmalara değindikten sonra esahhü'l-esânîd (en sahîh isnâd) konusuna geçmekte ve bu konuda hadisçiler arasında ihtilâf olduğunu belirtmektedir. Müellif, konuyla ilgili detaya girmeden bunun Buhârî'ye göre Malik > Nâfi' > İbn Ömer şeklinde gelen sened olduğunu ifâde etmektedir. Yahya b. Maîn'den (ö. 233/847) gelen rivâyete göre, bunun Ameş > İbrahim > Alkame > Abdullah b. Mesûd şeklinde, Ebû Hafs Amr b. Ali'ye (ö. 249/863) göre ise Muhammed b. Sirin > Ubeyde > Ali kanalıyla gelen rivâyetler olduğunu nakletmekte ve farklı tarîkleri iddia edenlerin olduğunu da eklemektedir.³¹⁸

Sahîh hadis ile ilgili bir diğer husus onun sınıflandırılmasıdır. İbnü's-Salâh hadislerin sıhhatini tesbitte ve sahîh hadislerin sınıflandırılmasında hadis kitaplarını esas almıştır. Bu anlayış, hadis usûlünde onunla yerleşmiş ve sahîh hadisi tanıma yollarından birisi de rivâyetin, eserlerine sadece sahîh hadisi aldıklarını belirten muhaddislerin kitaplarında yer alması olmuştur.³¹⁹ Dolayısıyla bir hadisin sıhhati için onun Buhârî ve Müslim'in sahîhleri gibi bir eserde yer alması yeterliyken Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin sünenlerinde bulunması yeterli değildir. Ancak bu imâmlardan biri hadisin

³¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 186, 187; Ayrıca bkz. Bilen, Mehmet, “Sahîh Hadisin Tanımı Üzerine”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 1999, Cilt: I, s. 248, 249.

³¹⁷ Irâkî, *et-Takyîd*, s. 8-9.

³¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 188, 189; Konuyla ilgili olarak bkz. Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM, İstanbul, 2012, s. 76.

³¹⁹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 263; Bağcı, “el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, *İslami İlimler Dergisi*, Çorum, 2007, cilt: 2, yıl: 2, sayı: 2, s. 124-159.

sahîh olduğunu bildirirse o zaman bu hüküm verilebilir. Çünkü bu âlimler eserlerine aldıkları hadisler için böyle bir şart öngörmemişlerdir.³²⁰

İbn Dakîki'l-Îd de onun bu anlayışını benimsemiş ve *el-İktirâh*'ın onuncu bölümünü sahîh hadisin bu kısımlarına ayırmıştır. Buna göre sahîh hadis, yedi çeşittir. Birincisi Buhârî ve Müslim'in kitaplarına aldıkları ve hadisçiler tarafından “muttefekun aleyh” diye adlandırılan hadislerdir. Bir hadisin bu kısma girebilmesi için aynı sahâbeden gelmesi gerekir. Şâyet iki eserde geçen hadisin metni, lafzan veya manen aynı olup fakat farklı sahâbeden nakledilirse, buna muttefekun aleyh denmez. Hadisçiler bu kısma giren hadisleri, sahîh hadislerin en sahîhi (esahhu's-sihâh) olarak adlandırmışlardır. Müellif bu kısma aldığı muhtelif konulara dâir hadisleri Buhârî'nin lafzı ile zikretmiştir.³²¹ İkinci kısımda ise sadece Buhârî'nin Müslim'den teferrüd ettiği hadisler yer almaktadır. Bu hadisler ise sıhhat derecesinde ikinci sırada yer almaktadır. Çünkü Buhârî'nin hadisleri tahriç etmede öngördüğü şart daha ağırdır.³²² Üçüncüsü sadece Müslim'in eserine aldığı hadislerdir. Dördüncüsü Buhârî ve Müslim'in hadis tahriç şartlarına uyup da onların kitaplarına almadıklarıdır. Şartlarından maksat, nakledilen hadisin senedinde bulunan râvîlerin, eserlerinde yer almasıdır.³²³ Beşincisi Buhârî'nin, altıncısı ise Müslim'in tahriç şartına uygun olandır. Yedincisi ise bunların dışında Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve diğerleri gibi muteber hadis imamlarından birinin tashîh ettiği hadislerdir. Müellif, bu kısımdaki hadisleri Ebû Dâvûd'da geçen lafızlarla zikretmiştir.³²⁴

İbnü's-Salâh ile formüle edilen sahîh hadis tanımı, daha sonraları ilim çevreleri tarafından kabul görmüş ve ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmamıştır. İbn Dakîki'l-Îd'in bu tanım ile ilgili yapmış olduğu birtakım itirazlar şekilsel olmaktan öteye gitmemiştir. Günümüzde bazı akademisyenler tarafından sahîh hadis tanımı ile ilgili birtakım sıkıntıların olduğu dile getirilmektedir. Bu itirazların başında sözkonusu tanımın

³²⁰ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 27; Yücel, Ahmet, “Muttefekun aleyh”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 227.

³²¹ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 28; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 315; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavih Nuhbetü'l-fiker fî müstalah ehli'l-eser* (thk. Nüreddin İtr), Dâru'l-hayr, Şam, 1993, s. 59.

³²² Buhârî ve *Kütüb-i sitte*'nin diğer müelliflerinin hadis tahriç şartları için bkz. Hâzîmî, Ebû Bekir Muhammed b. Musâ, *Şurûtü'l-eimmeti'l-hamse* (thk. Zâhid el-Kevserî), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1984, s. 31; İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtü eimmeti's-sitte*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1984, s. 17-22; Yıldırım, Selahattin, *İbnü'l-Kayserânî ve Hadisçiliği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2011, s. 55; Canan, İbrahim, “Kütüb-i sitte İmamlarının Şartları”, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3. Sayı, Ankara, 1979, s. 124.

³²³ Sehâvî, *Feth*, I, 48.

³²⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 419.

biçimsel ve isnâda yönelik olduğu, metnin içeriğinin değerlendirilmediği, Kur'an'a uyumlu olup olmadığı gibi hususları açık bir şekilde kapsamadığı gelmektedir. Sahih denilen bazı hadislerin tartışma konusu yapıldığı, hoş gitse de gitmese de böyle bir problemin olduğu ve bunun Müslümanların sünnet ve hadise olan güvenlerine hanel getirdiği iddia edilmekte ve Hanefi ekolünde birtakım altertaniflerin olduğu ileri sürülmektedir.³²⁵ Muhaddislerin sahih hadis tanımında metnin içeriğini ve Kur'an'a uygunluğunu dikkate almadıklarını iddia etmek pek de doğru değildir. Çünkü sahih hadisin tanımındaki iki şart metin ile ilgilidir. Aynı zamanda bir hadisin mevzu olmasının kriterinin Kur'an'a ve akla aykırılık olduğu kabul görmüştür. Hatta İbn Dakîki'l-İd, İbn Adî'den (ö. 365/976) naklen sahih bir hadisin Kur'an'a muhâlif olamayacağını belirtir.³²⁶ Öte yandan Buhârî ve diğer bazı muhaddislerin eserlerindeki bâb başlıklarına konuyla ilgili âyetleri koyması ve ardından buna uygun hadisleri zikretmesi bu ölçüyü dikkate aldıklarının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.³²⁷ Selahattin Polat'ın da ifade ettiği gibi bir hadisin sıhhati noktasında Kur'an'a arz yapılırken bunun sadece bir âyet değil, bilakis Kur'an'ın tümü göz önünde bulundurulmalıdır.³²⁸ Bu konuda parçacı yaklaşım birtakım yanlışlıklara yol açacağı kesindir.³²⁹

Öte yandan sahih hadis tanımındaki ihtilafların yanında *Sahîhayn*'de geçen hadislerin sıhhati noktasında da birtakım tartışmalar sözkonusudur. Bu tartışmalardan biri de *Sahîhayn*'de geçen hadislerin sıhhati noktasında icmâ iddiası ve sahih hadisleri öğrenmek için bu eserlere müracaât edilmesinin yeterli görülmesidir. İbnü's-Salâh, sadece hadisçilerin değil, bütün ümmetin bu iki eserin sıhhati noktasında icmâ ettiğini iddia eder. Aynı zamanda bir hadisin sıhhati, hatta bir râvînin güvenilirliği için *Sahîhayn*'de geçmesini yeterli görür. İbnü's-Salâh'ın bu iddiasıyla hadis usûlünde ictihâd kapısının kapanmasına sebep olduğu ve bu görüşüyle kendisinden sonra gelen

³²⁵ Bkz. Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2004, s. 105. İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadis tercih ve yorumunda dikkate aldığı hususları şu şekilde sıralar: Kur'an'a uygunluk, akla uygunluk, insana verilen değer, kolay ve maslahata uygun olanı tercih etme, maksada uygun olanı tercih etme, örf ve uygunluk ve zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma. (Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB, Ankara, 2010, s. 93-140).

³²⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm I*, 175.

³²⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 60, 61; Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001, s. 109, 110.

³²⁸ Bkz. Polat, Selahattin, *Metin Tenkidi*, İFAV, İstanbul, 2010, s. 308;

³²⁹ Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 341.

muhaddisleri etkilediği ifade edilmiştir. İbnü's-Salâh'ın bahsettiği icmâm doğru olmadığı, *Sahihayn*'de geçen kimi rivâyetlerin, bazı münekkitler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye tâbî tutulduğu tespit edilmiştir.³³⁰ İbn Dakîki'l-Îd ise sahîh hadisin tespitinde meşhur hadis eserlerine mürâcaât etme konusunda İbnü's-Salâh ile aynı görüştedir.

1.2. Hasen Hadis

İbn Dakîki'l-Îd, hasen hadisle ilgili bir tanım yapmamıştır. Fakat hasen hadisten tam olarak neyin kastedildiği konusunda sıkıntı olduğunu ifâde etmiştir. Bazı hadisçiler tarafından hasen hadis için yapılan tanımlara da itiraz etmiştir. Hattâbî'nin (ö. 388/998) hasen hadisi “Mahreci bilinen, râvîleri meşhur olan, hadislerin ekseriyetini teşkil eden, âlimlerin çoğu tarafından kabul gören ve fakihlerin ekseriyetince de kullanılan bir hadis çeşididir.”³³¹ şeklinde tarif ettiğini zikreder ve daha sonra bu tanıma olan itirazlarını ve konuyla ilgili düşüncelerini sıralar.

Müellife göre, Hattâbî'nin bu tanımı konuyu özetlememekte ve bir tanımda olması gereken özellikler burada bulunmamaktadır. Yani bu tanım ağıyârını mâni' olmamıştır. Çünkü sahîh hadis de mahreci bilindiğinden ve râvîleri meşhur olduğundan bu tanımın kapsamına girmektedir. O, aynı zamanda Hattâbî'nin tanımda zikrettiği “mahreci bilinen ve râvîleri meşhur olan” sözünden sanki sahîh hadis derecesine ulaşmayan, yani sahîh hadis dışındaki rivâyetleri kastettiğini ifâde ederek, Hattâbî'nin tanımını izâh etmiştir.³³²

Müellife göre “Hasen hadis, delil olarak kullanılır.” sözü sorunludur. Çünkü herhangi bir rivâyetin kabulü için öngörülen birtakım şartlar ve özellikler vardır. Bu şartlar hasen denilen hadiste ya asgari düzeyde bulunacak ya da hiç bulunmayacaktır. Şâyet bulunursa bu rivâyete, zaten sahîh denilmektedir. Eğer bu şartlara haiz olmazsa

³³⁰ Geniş bilgi için bkz. Bağcı, *Hadis Yazıları*, s. 285-311.

³³¹ Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, Halep, 1932, I, 6. Mütakaddim hadis usûlü âlimleri hadisi sihhat açısından sahîh ve gayr-ı sahîh (zayıf) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Daha sonraları “hasen” kavramı da eklenerek bu ikili taksimin yerini üçlü taksim almıştır. Bu üçlü taksimin ilk olarak hangi âlim tarafından kullanıldığı noktasında birkaç farklı görüş vardır. Kimileri bu üçlü taksimin ilk olarak Hattâbî tarafından kullanıldığını iddia ederken, bazıları da Ebu İsa Tirmizî (ö. 279/892), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758) ve Ali b. Medîni (ö. 234/848) isimlerini zikretmektedir. (Bkz. Özdemir, Veysel, “Hadislerin Sihhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstîlâhının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 45, İstanbul, 2013, s. 68-71).

³³² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 191-192.

adı hasen olsa bile bu rivâyet delil olarak kullanılamaz. O, yaptığı bu itiraza aynı zamanda cevap vermekte ve şöyle demektedir: “Ancak bu bir ifâde farklılığı olarak görülebilir ve bir rivâyetin kabulü için gerekli görülen özelliklerin ve şartların farklı derecelerde olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre en yüksek veya orta derecede bu şartları taşıyan hadisler sahîh, en düşük düzeyde taşıyan rivâyetler de hasen diye adlandırılır. Böylece rivâyetlerin iki çeşidi de gerçekte sahîh olmakta ve tartışma sadece ifâde tarzında yani lafızda kalmaktan öteye geçmemektedir.”³³³

İbn Dakîki'l-Îd, Hattâbî'nin tanımı ile ilgili kaydettiği itirazlar ve değerlendirmelerden sonra Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) hasen hadis ile ilgili yapmış olduğu tanıma geçmektedir. Buna göre Tirmizî, hasen hadisi şu şekilde tarif etmektedir: “İsnâdında yalan ile itham olunan bir râvî bulunmayan, şâz olmayan ve kendisi gibi başka tarîklerden de rivâyet edilen hadistir.”³³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, bu tanımın hasen diye adlandırılan, fakat çeşitli tarîklerden değil de sadece bir tarîkten gelen rivâyetlerle sorunlu hale geldiğini ifâde etmektedir.³³⁵

İbn Dakîki'l-Îd, adını vermeden İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) hasen hadis ile ilgili yapmış olduğu tarifi de tenkit etmekte ve bazı hadisçilerin hasen hadisi, “İçinde kabul edilebilir orta düzeyde bir zafiyet bulunan ve amel etmeye elverişli olan.”³³⁶ diye tarif ettiğini nakletmektedir. Daha sonra bu tanımda hasenin kabulü ile ilgili söylediği hususların geçerli olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca “içinde kabul edilebilir orta düzeyde bir zafiyet bulunan” sözünde de kabul edilebiliri, kabul edilemeyenden ayıracak bir kuralın bulunmadığını eklemektedir. Böylece bu tarif de sıkıntılı bir duruma düşmekte ve hasen hadisin mâhiyetini ortaya koyacak bir tanım ortaya çıkmamaktadır.³³⁷

Müellif, dördüncü sırada, İbnü's-Salâh'ın hasen hadis ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelere geçmekte ve İbnü's-Salâh'ın hasen hadisin iki çeşit olduğu görüşünü nakletmektedir. İbnü's-Salâh'a göre hasenin birinci kısmı, “İsnâdında rivâyet ehliyeti netleşmeyen mestûr râvîlerin bulunduğu hadistir. Bununla birlikte bu râvîler,

³³³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 192-193.

³³⁴ Bkz. Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebir-İlel*, VI, 252; Yücel, *Hadis İstılahları*, s. 160.

³³⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 194.

³³⁶ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ali et-Teymî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *el-Mektebetü's-selefiyye*, Medine, 1966, *el-Mevdüât*, I, 35.

³³⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 195.

rivâyetlerinde fazla hata yapan, yalan ile itham olunan, yani hadis rivâyetinde yalanı kasten tercih ettikleri bilinen ve fasık olan kimselerden değildir. Aynı zamanda hadis metninin aynısı veya benzeri bir veya birçok tarikten rivâyet edilmekle desteklenip marûf hale gelmiştir. Böylece şâz veya münker olmaktan kurtulmuştur.”³³⁸

İbnü’s-Salâh’a göre hasen hadisin ikinci kısmı ise şudur: “Râvîleri sıdk ve emânet ile meşhur olmakla beraber, hıfz ve itkân yönünden daha aşağı derecede olmaları itibariyle sahîh hadis râvîlerinin derecesine ulaşmamıştır. Fakat teferrüdü dolayısıyla hadisi münker olan kimselerin derecesinden de üstün bir haldedir. Bu hadisler aynı zamanda şâz, münker ve muallel olmaktan da uzaktır.”³³⁹ İbn Dakîki'l-Îd, İbnü’s-Salâh’ın yapmış olduğu bu tanımların bazı yönlerine birtakım itirazların olduğunu da hatırlatmakta ve bunların neler olduğuna değinmemektedir.³⁴⁰

İbnü’s-Salâh’a göre bazı hadisler için kullanılan “bu hadis sahîh-hasendir” ifâdesi sorunludur. Çünkü hasen hadis, sahîh hadisten düşük derecede ve ona göre kusurludur. O, bir rivâyete, hasen-sahîh demenin onda kusurun bulunduğunu ve aynı zamanda bulunmadığını iddia etmek olduğunu belirtmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, İbnü’s-Salâh’tan bu tespiti nakletmekte ve daha sonra onun bu soruna iki şekilde cevap verdiğini bildirmektedir. İbnü’s-Salâh’ın bu çelişkili duruma verdiği cevaplardan birincisi şu şekildedir: “Bu ikilem isnâd ile ilgili olabilir. Yani bir hadis, iki isnâd ile rivâyet edilmiş olup bunlardan biri hasen diğeri ise sahîhtir. Buna göre hasen kavramı bir isnâd, sahîh kavramı da diğeri için kullanılmıştır.”³⁴¹ İkincisi ise şöyledir: “Hasen kavramı burada ıstılâhî anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır. Yani hasenden kasıt bir hadis çeşidi değil, güzel ve kalbi cezbeden demektir.”³⁴²

İbn Dakîki'l-Îd, yaptığı bu nakillerden sonra İbnü’s-Salâh’ın vermiş olduğu iki cevaba da itirazda bulunur. Buna göre birinci cevap, tek isnâd ile rivâyet edildiği halde hasen-sahîh kavramı kullanılan rivâyetlerle çelişmektedir. Çünkü burada iki isnâd bulunmamaktadır. İsnâdların hasen veya sahîh olarak birbirinden farklı olması ancak değişik tariklerden rivâyet ile mümkündür. Fakat Tirmizî, bazen “Bu hadis hasen-

³³⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 31; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 195.

³³⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 31.

³⁴⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 196.

³⁴¹ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 39.

³⁴² İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 39; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 198.

sahîhdir ve biz onu sadece bu yoldan veya falanca kişinin rivâyetinden biliriz.”³⁴³ demektedir ve tek isnâd ile gelen rivâyete hasen-sahîh tabirini kullanmaktadır.³⁴⁴ İkinci cevapla ilgili olarak da hasen kavramının, kelime anlamıyla kullanılır ise o zaman, sözleri güzel olan mevzû rivâyetlere de hasen tabirini kullanmak gerekeceğini ve hadis ehlinden hiçkimsenin böyle bir şeyi söylemediğini belirtir.³⁴⁵

Müellif, İbnü's-Salâh'ın hasen hadis, sahîh hadisten düşük derecede ve ona göre kusurludur. Dolayısıyla bir rivâyet için “hasen-sahîh” ifâdesini kullanmanın onda kusurun bulunduğu ve aynı zamanda bulunmadığı anlamına geldiği şeklinde dile getirdiği soruna cevap vermekte ve hasen hadisin sahîhten daha düşük bir seviyede olması gerekir gibi bir şartın bulunmadığını belirtmektedir. Kusurun hasen kavramının sahîh kavramı ile birlikte olduğunda değil, tek başına kullanıldığı zaman olabileceğini ve bunun hasen hadisin mâhiyeti itibariyle olmadığı söylemektedir.³⁴⁶

İbn Dakîki'l-Îd, zikrettiği bu hususu daha da anlaşılır bir hale getirmek için bazı açıklamalar yapmakta ve kendisine göre “hasen-sahîh” ifâdesinin ne anlama geldiğini izâh etmektedir. Buna göre bir rivâyetin makbul olabilmesi için râvînin zekî, hıfz ve itkân sahibi olması gibi birtakım sıfat ve şartlar gerekir. Bu sıfat ve şartlar derece ve seviye açısından birbirlerinden farklıdır. Bunlardan doğruluk (sıdk) ve yalan ile itham olunmama gibi alt seviyede özelliklerin bulunması, hıfz ve itkân gibi üst seviyedeki özelliklerin bulunmasına engel teşkil etmemektedir. Üst seviyedeki derecenin bulunması da alt seviyedekinin bulunmasına engel değildir. Hıfz ile birlikte doğruluğun (sıdk) bulunmasını buna örnek olarak verilebilir. Böylece müellife göre bir rivâyet alt düzeydeki niteliklerin bulunması açısından hasen olurken üst seviyedeki niteliklerin bulunmasından ötürü de sahîhtir. Bu durumda da her sahîh hadis aynı zamanda hasen olmaktadır. Müellif, mütekaddim âlimlerin sahîh hadisler için “hasen” ifâdesini kullanmalarının bu görüşü desteklediğini belirtmektedir.³⁴⁷

Netice itibariyle diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, hasen hadisin tanımındaki zorluklara dikkat çekmiş, kendisinden önceki âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini tahlil etmiş ve onların hasen hadis ile ilgili ortaya koymuş oldukları tanımlara birtakım

³⁴³ Bkz. Tirmizî, “Salât”, 159.

³⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 198.

³⁴⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 199.

³⁴⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 199.

³⁴⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 200.

itirazlarda bulunmuştur. Aynı zamanda hasen-sahîh kavramı ile ilgili olarak farklı bir yorum ortaya koymuştur. Yapmış olduğu bu yorum daha sonraları İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından “en güçlü yaklaşım”³⁴⁸ olarak nitelendirilmiştir.

1.3. Zayıf Hadis

İbnü’s-Salâh ve diğer bazı hadisçiler, zayıf hadisi, “sahîh ve hasen hadisin niteliklerini taşımayan”³⁴⁹ diye tanıtırken, İbn Dakîki’l-İd ise onu “hasen hadisin derecesinden düşük olan” şeklinde tarif etmiştir.³⁵⁰ Çünkü ona göre “hasen” kavramı, tek başına kullanıldığı zaman, sahîh hadisten daha düşük derecedeki rivâyetler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla hasen hadisin niteliklerini taşımayan bir hadis, sahîh hadisin niteliklerinden daha uzak demektir.

Müellif, zayıf hadis konusundaki diğer tartışmalara değinmeden Hâkim en-Neysâbüri’nin (ö. 405/1014) *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs* adlı eserinden nakil³⁵¹ ile en vâhî (zayıf) isnâdlar meselesine intikal etmiştir. Sahîh hadis konusunda en sahîh isnâdları zikrettiğini hatırlatmış ve burada da onlara mukabil en vâhî isnâdları açıklayacağını belirtmiştir. Ehl-i beyte, Ebû Bekr es-Sıddîk’a, Ebû Hureyre’ye, Hz. Âişe’ye, İbn Mesûd’a ve Enes b. Mâlik’e isnâd edilen en vâhî isnâdları zikrettikten sonra Mekke, Yemen, Mısır, Şam ve Horasanlıların en zayıf isnâdlarını nakletmiştir.³⁵²

³⁴⁸ Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâb İbni’s-Salâh*, Dâru’r-râye, Riyad, 1994, I, 478.

³⁴⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 41; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi’l-hadîs*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, ts. s. 42; Suyûtî, *Suyûtî, Tedrîbü’r-râvî fî şerh Takrîbi’n-Nevâvî*, Dâru’l-kutubi’l-hadîsiyye, Abidin, 1966, I, 91.

³⁵⁰ İbn Dakîki’l-İd, *el-İktirâh*, s. 201.

³⁵¹ Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, Meclisü dâireti’l-meârifî’l-Osmânî, Haydarabad, 1966, s. 71.

³⁵² Buna göre ehl-i beyte dayandırılan en vâhî isnâd, Amr b. Şemir > Cabir el-Cu’fi > Hâris el-A’ver > Ali şeklinde olmalıdır. Ebû Bekr es-Sıddîk’a dayandırılan en vâhî isnâd, Sadaka ed-Dakîkî > Ferkad es-Sebeğî > Murra et-Tayyib > Ebû Bekr kanalıyla gelendir. Ömer’e dayandırılan en vâhî isnâd, Muhammed b. Kâsım > b. Abdullâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım > babasından > dedesinden olmalıdır. Çünkü Muhammed, Kâsım ve Abdullâh zayıftırlar. Ebû Hureyre’ye dayandırılan en vâhî isnâd, Sırrî b. İsmail > Davud b. Yezîd el-Evdî > babasından > Ebû Hureyre silsilesiyle gelendir. Hz. Âişe’ye dayandırılan en vâhî isnâd, Basralı bazı muhaddislerin elinde bulundurulmuş bir nüsha olup Haris b. Şibl > Ümmü Numân > Âişe şeklinde gelendir. Abdullâh b. Mesûd’a dayandırılan en vâhî isnâd, Şerîk > Ebû Fezâre > Ebû Zeyd > Abdullâh kanalıyla vârid olmalıdır. Enes b. Malik’e dayandırılan en vâhî isnâd, Davud b. Muhabber b. Kahzem > babasından > Ebân b. Ebî Ayyâş > Enes şeklinde gelendir. Mekkelilere dayandırılan en vâhî isnâd, Abdullâh b. Meymûn el-Kaddâh > Şihab b. Hirâş > İbrahim b. Yezîd el-Hûzî > İkrime > İbn Abbâs şeklinde olmalıdır. Yemenlilere dayandırılan en vâhî isnâd Hafs b. Ömer el-‘Adenî > Hakem b. Ebân > İkrime > İbn Abbâs silsilesiyle gelendir. Mısırlılara dayandırılan en vâhî isnâd, Ahmed b. Muhammed b. Haccâc b. Rişdîn > babasından > dedesinden > Kurra b. Abdurrahmân b. Hayvîl > rivâyette bulunduğu herkes şeklinde gelendir. Şamlılara dayandırılan en vâhî isnâd, Muhammed b. Kays el-Maslûb > Ubeydullâh b. Zahr > Ali b.

Zayıf hadis ile ilgili bir diğer konu onunla amel edilip edilmemesi meselesidir. Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler, zayıflığı şiddetli olmamak, Kitâb ve sahih sünnet ile sâbit olan küllî bir kuralın altına girmek ve kendisinden daha güçlü bir delil ile çatışmamak şartıyla bazı nâfile ibâdetlerde (fezâil-i a'mâl) amel edilir demişlerdir. Zayıf hadis ile amel edilir diyen âlimler onun Hz. Peygamber'e (sav) aidiyet ihtimâlini önemsemişler, bundan dolayı da kıyas ve re'ye tercih etmişlerdir. Bu yöntem birçok fakih arasında yaygınlık kazanmıştır.³⁵³ Öyle ki İmâm Nevevî, nâfile ibâdetlerde zayıf hadis ile amel noktasında hadisçiler ve diğerleri arasında icmâ olduğunu iddia etmiştir.³⁵⁴

Bazıları ise zikredilen şartlar yerine gelse bile zayıf hadisle amel edilmez görüşündedirler. Çünkü “Fezâil-i a'mâlda zayıf hadislerle amel edilir.” sözüne dayanarak sahih olmayan birtakım hadisler rivâyet edilmiş ve bunun neticesinde aslı astarı olmayan, bir temele dayanmayan pekçok şey dine sokulmuş ve din anlayışımız bozulmuştur. Zayıf hadisin kullanımında gösterilen gevşeklik mevzû hadislere geçişi de kolaylaştırmıştır. Ayrıca fezâil de ahkâm gibi dinin esas prensiplerindedir. Binâenaleyh bu prensipleri çürük bir temel üzerine bina etmek doğru olamaz. Bundan dolayı, zayıf hadis ile amel için öngörülen bütün şartlar yerine gelse de onunla amel etmek caiz olmaz demişlerdir.³⁵⁵ Bunların başında eserlerine aldıkları her konudaki hadislerin sahîh olma şartını arayan Buhârî ve Müslim yer alır.³⁵⁶

İbn Dakîki'l-İd, şartları gerçekleştiği takdirde zayıf hadisle amelini caiz olacağı kanaatindeydi. O, aynı zamanda zikrolunan üç şarta ek olarak zayıf hadisin dinde şîâr olabilecek bir hususu ihdâs etmemesini de öngörmüştür. Müellif bu konuyu nâfile namaz ile ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmede ele almıştır. Buna göre eğer nâfile namazın sayısı ve kılınış şekli ile ilgili sahîh bir hadis bulunursa onunla amel edilir. Eğer konuyla ilgili sahîh değil de hasen derecesinde bir rivâyet bulunursa ondan

Yezîd > Kâsım > Ebû Umâme şeklinde olandır ve son olarak Horasanlılar'a dayandırılan en vâhî isnâd ise Abdullah b. Abdurrahmân b. Mulayha > Nehşel b. Saîd > Dahhâk > İbn Abbas şeklinde gelendir. (Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 202-207).

³⁵³ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *el-Cevziyye, I'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1997, I, 63; Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadis*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 2006, s. 210; Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 143, 148; Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Zayıf Hadis Rivâyeti*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43, 136.

³⁵⁴ Bkz. Sehavî, *Fethu'l-muğîs*, I, 351.

³⁵⁵ Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadis*, s. 210-224; Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2006, s. 178;

³⁵⁶ Şahyar, *Zayıf Hadis*, s. 138, 139.

daha güçlü sahîh bir hadis ile çelişmemesi kaydıyla bununla da amel edilir. Fakat bu rivâyet zayıf olursa orada durulur ve bakılır; şayet dinde şîâr olabilecek bir hükmün ihdâs edilmesine neden olacaksa bu kabul edilmez ve engellenir. Bu ihdâs (bid'at) da yerine göre haram veya mekrûh hükmünü almaktadır. Böyle bir ihdâsa neden olmadığı takdirde hayırlı şeyleri işlemeye teşvik babından zayıf hadis ile amel edilip müstehabdır denilebileceği gibi, bu türden ibâdetlere müstehabdır diyebilmek ve gereğini yapmak için özel delile ihtiyaç vardır da denilebilir. Müellif bu sonuncusunun daha doğru olduğunu belirtmekte ve küllî bir kuralın altına girdiği takdirde sadece zayıf hadis ile amel edilebileceğini, bu amelin müstehab olduğuna hükmetmenin ise doğru olmadığını vurgulamaktadır.³⁵⁷

Kanaatimize göre, fezâil-i a'mâlde zayıf hadis ile amel edilir diyenler, onun Hz. Peygamber'e (sav) âdiyeti ihtimâlini göz önünde bulundurmışlardır. Fakat Subhî Sâlih'in de tespit ettiği üzere fezâil-i a'mâl da ahkâm gibi dinin muhtevâsı ve prensiplerindedir. Dolayısıyla bunları birbirinden ayırarak birini sağlam temele oturtma gayreti göstermek, diğerinde bu gayreti göstermemek pek de isâbetli değildir. Öte yandan fezâil-i a'mâl için yeterli miktarda sahîh ve hasen hadis mevcuttur ve bunlar nafîle ibadetler için zayıf hadislere ihtiyaç bırakmayacak kadar çoktur. Unutmamak gerekir ki zayıf hadiste her zaman bir şüphe vardır ve bunlarla amel neticesinde dinden olmayan birçok şey dine sokulmuş, pekçok bidat ve hurafe bu anlayıştan dolayı dine girmiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in zayıf hadis ile amel edilebilmesi için zikrolunan üç şarta ek olarak "Dinde şîâr olabilecek bir hususu ihdâs etmemesi" şartını eklemesinin bu kaygıdan neşet ettiğine inanıyoruz. Öte yandan ileride değineceğimiz üzere ahkâm konularında zayıf hadis ile ilgili hassasiyet teoride kalmış ve ahkâm da birçok zayıf rivâyet ile amel edilmiştir. Bu nedenle Buhârî ve Müslim'in savunduğu ve uyguladığı "her konuda sahîh hadis ile iktifâ edilmesi" anlayışı önemlidir ve asrımızda yeniden dillendirilmeye başlanmıştır.³⁵⁸

1.4. Mürsel Hadis

Mürsel, ister büyük olsun ister küçük olsun bir tâbiînin sahâbeyi hafzederek "Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu, şöyle yaptı veya huzurunda şöyle yapıldı." diyerek

³⁵⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 252-254.

³⁵⁸ Bkz. Şahyar, *Zayıf Hadis*, s. 140.

rivâyet ettiği hadis diye tarif edilmiştir.³⁵⁹ İbn Dakîki'l-Îd, kendisinden önceki usûl yazarlarının mürsel için yapmış oldukları bu meşhur tarifi aynen zikretmiş ve teknik açıdan herhangi bir hususa değinmemiştir.³⁶⁰ Fakat muhtelif eserlerinde mürsel olarak gelen örnekler üzerinde durmuş ve onlarla amel edilmesi konusunda birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Aynı zamanda irsâli hadisin sıhhatini zedeleyen hususlar arasında görmüş ve onu bu açıdan bir kusur saymıştır.³⁶¹

Mürsel hadisin delil olup olmama hususu âlimler arasında ihtilâflı bir konu olup fikhî birtakım sonuçlara etki ettiğinden dolayı bu tartışmalar daha çok fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde yer almıştır.³⁶² Sahîh hadisin tanımında değindiğimiz üzere İmâm Şâfiî mürsel rivâyetleri huccet olarak görmemekte, ancak başka birtakım yollarla takviye edildiğinde onu kabul etmektedir.³⁶³ Müellif, mürsel rivâyetler konusunda imâm Şâfiî gibi düşünmekte ve mürsel hadisin sahîh olduğuna delâlet eden birtakım karineler bulunduğu onun delil olarak kullanılabilceği ifâde etmektedir.³⁶⁴ Hatta birtakım şartlar dâhilinde onu müsned rivâyetin önüne almaktadır. Bu şartlar ise hadisi irsâl eden râvînin hâfıza yönünden onu müsned olarak nakleden kişiden daha güçlü, daha güvenilir olması veya mürsel rivâyetin başka bir tarîkten müsned olarak gelmesi şeklindedir. Eğer mürsel hadis zikredilen şartları hâiz değil ise o zaman müsned hadis öncelenir ve onunla amel edilir. Bu hususa Ebû Hureyre'den gelen bir hadisi örnek olarak verebiliriz: “Bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelerek ‘Ya Resûlallah, biz deniz yolculuğu yaparız ve beraberimizde pek az su taşırız. Onunla abdest alırsak susuz kalırız. Bu durumda deniz suyundan abdest alabilir miyiz?’ diye sordu. Hz. Peygamber de ‘Denizin suyu temiz, ölüsü de helâldir.’ buyurdu.”³⁶⁵ Bu hadisi, İmâm Mâlik > Safvân b. Süleym > Saîd b. Seleme > Muğîra b. Bürde > Ebû Hureyre kanalıyla rivâyet etmiştir. Hadisin geldiği bu isnâd muttasıldır. Fakat aynı hadis, Yahya b. Saîd, Muğîra b. Abdullah b. Ebî Bürde'den nakil ile farklı bir tarîkten mürsel olarak gelmektedir. İki tarîkte de birtakım sıkıntılar vardır.³⁶⁶ İbn Dakîki'l-Îd, Yahya b. Saîd'in Safvân b.

³⁵⁹ Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rife*, s. 32; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 384; İbnu's-Salâh, *Ulûm*, s. 51; Nevevî, *Şerhu Muslim*, I, 30; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 141; Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler*, TDV, Ankara, 2010, s. 63.

³⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 208.

³⁶¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 486, 554.

³⁶² Polat, *Mürsel Hadisler*, 105.

³⁶³ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461, 463.

³⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 73, 461, IV, 248; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 39.

³⁶⁵ Muvatta, “Vukûtü's-Salât”, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 102.

³⁶⁶ Müellif, sözkonusu sıkıntıları ayrıntılı olarak beş madde halinde zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 482-490.

Süleym'den daha hâfız ve Saîd b. Seleme'den de daha güvenilir olduğunu ifâde edip bu gerekçeyle mürsel olan Yahya b. Saîd'in rivâyetinin müsned olan diğer rivâyete takdim edileceğini belirtmektedir.³⁶⁷

İbn Dakîki'l-Îd, mürsel rivâyetin sahîh olduğuna dâir bir karine bulunmadığı takdirde onun delil olamayacağını ifâde etmektedir. Bu nedenle Saîd b. Müseyyib'in Rabia b. Eksem'den mürsel olarak naklettiği “*Suyu içtiğinizde emerek içiniz. Misvağı kullandığınızda enlemesine kullanınız.*”³⁶⁸ rivâyetinin hüccet olmayacağını belirtmektedir. Çünkü bu hadisi Saîd b. Müseyyib'den nakleden râvîler zayıftır ve Saîd b. Müseyyib de Rabia b. Eksem'i ne görmüş ne de yaşadığı zamana ulaşmıştır.³⁶⁹

Sahâbenin doğrudan Hz. Peygamber'den değil de kendisi gibi bir başka sahâbîden duyduğu ancak rivâyet ederken Resûlullah'tan işitmiş gibi naklettiği hadise sahâbe mürseli denilmektedir.³⁷⁰ Ehl-i sünnet âlimleri sahâbenin tümünü âdil olarak gördüklerinden³⁷¹ onların mürsel olarak naklettikleri rivâyetleri delil kabul ederler. Çünkü onların nakletmiş oldukları hadisleri ya Hz. Peygamber'den ya da kendileri gibi bir başka sahâbîden işitmişlerdir. Tâbîden rivâyet ettikleri ise yok denecek kadar azdır.³⁷² Müellif, kim olduğu belli olmasa bile zikredilmeyenin sahâbe olduğu kesinleşince mürselin sahîh ve hüccet olacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre de sahâbenin tümü âdildir ve bu âlimlerin kâhir ekseriyetinin kabul ettiği bir husustur.³⁷³

1.5. Senedin İttisâli Açısından Hadisler

İbn Dakîki'l-Îd mu'dal, munkati' maktû', mevkûf, merfû, mevsûl ve müsned hadis çeşitlerini çok kısa bir şekilde ele almış ve veciz ifâdelerle tariflerini yapmıştır. Yapmış olduğu bu tanımlarda kendisinden önceki hadisçilerden farklı herhangi bir hususa değinmediğinden, bu kavramlar üzerinde fazla durmadan sadece zikretmiş olduğu kısa tanımları vermekle yetineceğiz. Buna göre mu'dal, ister sahâbe ile beraber

³⁶⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 102.

³⁶⁸ Ebû Dâvud, *el-Merâsîl ma'a'l-esânîd*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1986, s. 73.

³⁶⁹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemirî el-Endülüsî, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-cil, Beyrut, 1992, II, 489; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 393; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 39.

³⁷⁰ Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 88.

³⁷¹ Bkz. Bağcı, *Hadis Tarihi*, s. 97-109.

³⁷² Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 109.

³⁷³ İbnu's-Salâh, *Ulûm*, 294; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 109, 155, III, 536, IV, 38; Zilâl, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd* s. 39.

ister onun dışında olsun iki râvîsi düşmüş hadistir. Munkatı' hadisi "İsnâdın ortasında bir râvîsi düşen hadis." olarak tanıtırken; bazı mütekaddim hadisçilerin râvî isnâdın hangi tarafından düşerse düşsün buna mürsel dediklerini de nakletmektedir. Maktû hadisi "Sahâbinin alt tabakasında bulunan kişinin rivâyeti." diye tarif ederken mevkûf'u da "Sahâbeye isnâd edilen söz, fiil." olarak tanıtmış ve karşısında merfû' hadisin bulunduğunu belirtmiştir. Merfû' hadisi "Hz. Peygamber'in içinde zikredildiği, dolayısıyla ona nisbet edilen söz, fiil ve takrirleri." şeklinde açıklamıştır. Mevsûl hadisi "İnkıttadan sâlim olan." diye tanıtılırken, müsnedi "Hz. Peygamber'e kadar senedi muttasıl olan." diye tarif edilmiştir. Bazılarının mevsûl'u munkatı' olsa bile içinde Hz. Peygamber'in zikredildiği hadis diye tanıttığını nakletmektedir.³⁷⁴ Görüldüğü üzere müellifin bu kavramlarla ilgili yapmış olduğu tanımlar diğer usûl bilginlerinin tarifinden farklı değildir.

1.6. Şâz Hadis

İmam Şâfiî'ye göre şâz, güvenilir bir râvînin başkalarının rivâyet etmediği bir hadisi rivâyet etmesi değil, güvenilir bir râvînin diğerlerinin rivâyetine muhâlif olarak rivâyet ettiği hadistir. Ebû Ya'lâ el-Halîlî el-Kazvîni (ö. 446/1055), Şâfiî'den buna benzer bir tanımları nakletmiş, sonra da birçok hadisçinin şâz'ı şu şekilde tarif ettiğini söylemiştir: "Şâz, ister sika olsun ister olmasın bir râvînin yaptığı rivâyette tek kaldığı hadistir. Eğer bu râvî sika değil ise onun naklettiği o rivâyet makbûl olmadığından terk edilir. Yok, eğer sika ise rivâyeti hakkında tavakkûf edilir, delil olarak kullanılmaz."³⁷⁵

Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ise şâzı, "sika bir râvînin teferrüd ettiği ve başka bir mutâbiinin bulunmadığı hadis" diye tarif etmiş ve şâz ile mu'allel arasındaki farkın mu'allel'deki illetin farkına varılırken şâz'da böyle bir illetin tespit edilememesi olduğunu belirtmiştir.³⁷⁶

İbnü's-Salâh ise Ebû Ya'lâ ve Hâkim'in yapmış oldukları genellemenin doğru olmadığını belirtmekte ve konuya şöyle bir açıklama getirmektedir: "Bir râvî, yapmış olduğu rivâyette tek kalır ise bakılır; eğer bu teferrüdü ile kendisinden daha fazla hıfz ve zabt sahibi olan birine muhalefet ediyorsa, o zaman teferrüd ettiği bu rivâyet şâz olur ve

³⁷⁴ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh*, s. 208-211.

³⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 76; Suyûtî, *Tedrib*, I, 232.

³⁷⁶ Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rife*, s. 148.

reddedilir. Yok, eğer bu rivâyette bir muhâlif olmaz ve sadece o rivâyet etmiş ise bu sefer o râvînin durumuna bakılır. Eğer âdil, hıfz ve itkân sahibi birisi ise teferrüd ettiği o rivâyet, makbuldür ve teferrüdü kadh sebebi olmaz. Eğer bu niteliklere sahip değil ise o zaman teferrüdü, rivâyetine halel getirir ve onu sahîh olmaktan çıkarır.³⁷⁷

İbn Dakîki'l-Îd, şâz hadisi iki şekilde tarif etmektedir. Birinci tarifine göre şâz, “Bir râvînin güvenilir râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadistir”.³⁷⁸ Buna göre müellif, Ebû Ya’lâ’nın yaptığı gibi bir genellemede bulunmuş ve ister râvî güvenilir olsun ister zayıf olsun, onun güvenilir râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadisi şâz olarak tanımlamıştır. Hâlbuki hadisçilerin birçoğu, güvenilir râvîlere muhalefet eden kişi sıkı olursa rivâyetini şâz, değilse münker olarak kabul etmektedir.

Müellifin şâz hadis için yapmış olduğu ikinci tanım ise şöyledir: “Şâz, teferrüdü kabul edilmeyen zayıf bir râvînin tek başına rivâyet ettiği hadistir”. Buna binâen münker hadisin tanımını yaparken hadisçilerin şâz’a münker dediklerini iddia etmiştir.³⁷⁹

Böylece İbn Dakîki'l-Îd, şâz hadisin iki tanımında da başta İmam Şâfiî olmak üzere hadisçilerin çoğunluğuna göre hareket etmemiştir. Çünkü onlar şâz’ın tanımında sıkı râvînin muhalefetini şart koşmuşlardır.

1.7. Münker Hadis

İbn Dakîki'l-Îd’e göre münker hadis, şâz gibidir. İbn Dakîki'l-Îd, bazı hadisçilerin münkeri “Râvîsinin tek kaldığı hadis.” şeklinde tarif ettiklerini bildirir ve bu tarifin râvîsi ferd olan birçok sahîh hadisi de kapsadığını söyler.³⁸⁰ Buna göre her ferd hadis, münker hadis olmuş olur. O bu konuda İbnü’s-Salâh’ın görüşündedir. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*’sinde münker ile ilgili olarak Ebû Bekr Ahmed b. Harun el-Berdîcî’den (ö. 301/914) şu tarifi nakletmektedir: “Münker, râvînin yaptığı rivâyetlerde tek kaldığı hadistir ki, metni yalnız onun rivâyetiyle bilinmektedir. Bunun dışında bu metin ne onun naklettiği yönden ne de başka bir yönden marûftur.” İbnü’s-Salâh konunun devamında da teferrüd, münkerlik ve şâzlıktan dolayı birçok hadisçi tarafından

³⁷⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 78, 79.

³⁷⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 211; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 112.

³⁷⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 211; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 112.

³⁸⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 212.

genelleme yapılarak bu türden rivâyetlere merdûd hükmünün verildiğini bildirir ve bunun doğru olmadığını belirtir. İkisi de aynı şeyler olduğundan, doğru olanın münkeri de şâz gibi ikiye ayırmak olduğunu ifâde eder.³⁸¹

Başta İbn Hacer (ö. 852/1448) olmak üzere bazı hadisçiler ise münker hadisi şu şekilde tarif etmektedirler: “Zayıf olan bir râvînin, güvenilir râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetiyle tek başına kaldığı hadistir.” İbn Hacer, şâz ile münker arasında tek yönlü umum husus farkı olduğunu ifâde etmektedir. Buna göre muhalefetin şart olması açısından her ikisi arasında birlik, râvîlerin durumları itibârıyla aralarında ayrılık vardır.³⁸²

İbn Dakîki'l-Îd'in şâz ve münker hadisin tanımında İbnü's-Salâh'ı takip ettiğini tespit etmiştik. Böylece onlara göre şâz ve münker arasında hiçbir fark yoktur. Münker de şâz gibi iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi bir râvînin hâfıza ve itkân bakımından kendisinden daha üstün olan râvîlere muhâlif olarak yaptığı rivâyette tek kalmasıdır. İkincisi ise sika râvîlere muhalefet olmaksızın zayıf râvînin tek olarak yaptığı rivâyettir. İbn Hacer'e göre şâz ile münker arasında fark vardır. Ona göre bir rivâyetin şâz veya münker olabilmesi için ikisinde de râvînin kendisinden daha üstün meziyetlere sahip olanlara muhalefet etmesi gerekir. Fakat bu muhalefet yapan râvî eğer sikâ ise rivâyeti şâz, yok eğer zayıf olursa rivâyeti münker olmaktadır. Böylece şâz veya münkerliği belirleyen faktör, muhalefet eden râvînin sika olup olmamasıdır.

1.8. Garîb Hadis

İbn Dakîki'l-Îd'e göre garîb, metin ve isnâd yönünden olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Garîbü'l-metn, râvînin dışında başka birisinin o metni rivâyet etmediği dolayısıyla râvînin bu metinde tek kalması iken, garîbü'l-isnâd ise metin sahâbeden bir grubun rivâyeti olarak bilindiği halde diğer bir râvînin bir başka sahâbeden tek başına rivâyet ettiği hadistir. Aynı zamanda garîb, mutlak ve nisbî olmak üzere yine ikiye ayrılmaktadır. Garîb-i mutlak, hadisin tüm isnâdında tek bir râvînin bulunduğu hadistir.

³⁸¹ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 80; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 212.

³⁸² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 87.

Buna “ferdi mutlak” da denilmektedir. Garîb-i nisbînin ise birçok çeşidi vardır. Müellif onlardan sadece belli bir şahıstan garîb olup diğerlerinden ma’rûf olanını zikretmiştir.³⁸³

Müellif, eğer bir hadis için “bu falancanın hadisinden garîbtir” denilirse hem garîbî mutlaka, hem de garîbî nisbîye muhtemel olduğunu ifâde etmiştir. Aynı zamanda “bu hadiste falanca râvî falancadan teferrüd etmiştir.” denildiğinde de ferdi mutlak olabileceği gibi, muhtemeldir ki o râvîden ferd olarak rivâyet edilmiş iken onun dışında başka tarîklerden de rivâyet edilebileceğini bildirmiş ve bunu bilmenin önemi hususunda uyarıda bulunmuştur. Ayrıca kısa bir şekilde garîb hadis ile azîz arasındaki farka değinir.³⁸⁴

1.9. Müselsel Hadis

Müselsel, seneddeki râvîlerin aynı edâ kalıplarını kullanmaları veya hadisin metninde bulunan bir sözü veya hareketi veya her ikisini birden rivâyette tekrar etmeleriyle meydana gelir. Mesela bütün râvîlerin rivâyetlerinde “سمعتُ فلاناً يقولُ” “semi’tu fulânen yekûl” veya bazılarının “أول حديث سمعته منه” “evvelu hadîsin semi’tuhu minh”³⁸⁵ demeleri gibi. Bazen de “أطعمني و سقاني” ve “حدّثني و يده على كتفي” gibi lafızları kullanırlar.³⁸⁶

İbn Dakîki'l-Îd, müselselin iki faydasının olduğunu zikretmektedir. Bunlardan birincisi, müselselde Hz. Peygamber’in (sav) yaptığı fiiller, râvîler tarafından aynen tekrarlandığından dolayı ona ittibâ söz konusu olmaktadır. İkincisi ise teselsül vasıtasıyla o rivâyetin munkatî’ olmayıp muttasıl olduğu anlaşılmaktadır.³⁸⁷

1.10. Mu’an’an Hadis

İbn Dakîki'l-Îd, mu’an’anı, isnâdında “فلان عن فلان” sigası bulunan hadis çeşidi diye tarif etmiştir.³⁸⁸ Daha sonra hadisçilerin konuyla ilgili görüşlerini zikretmiş ve onlara bazı itirazlarda bulunmuştur. Buna göre başta Ali b. el-Medînî (ö. 234/848) ve

³⁸³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 213; Garîb hadis, sahîh ve zayıf olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fakat zayıf olanlar daha fazladır. Onun için Ahmed b. Hanbel, “Şu garip hadislerden sakının. Çünkü onların birçoğu münkerdir.” demiştir (Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 230).

³⁸⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 213, 214, 271.

³⁸⁵ Ebû Dâvud, “Edeb”, 66.

³⁸⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 214, 215.

³⁸⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 215.

³⁸⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûm*, s. 41; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 215.

Buhârî (ö. 256/869) olmak üzere hadisçilerin çoğunluğuna göre, mu'an'an hadisin makbul olabilmesi için râvînin hadis naklettiği şeyhe mülâkî olduğunun ispatlanması şarttır.³⁸⁹ Müslim ise râvînin şeyhle bir araya gelmesinin zamansal olarak mümkün olmasını yeterli görmüş ve birinci görüşe uzun uzadıya itirazda bulunmuştur.³⁹⁰

İbn Dakîki'l-Îd ise bu konuda İmâm Şâfiî gibi düşünmekte ve mu'an'an rivâyete ittisâl hükmü verebilmek için an'ane yapan râvînin müdellis olmamasını şart koşturmaktadır. Eğer râvî tedlîs yapmak ile bilinen birisi ise o zaman hadisi şeyhten işittiğini beyan etmediği sürece an'anesi semâa yorulmayıp naklettiği hadis munkatî rivâyet gibi değerlendirilir ve kabul edilmez.³⁹¹

Müellif, yapmış olduğu bu tespitlerden sonra zikredilen bu yöntemi rivâyetlere uygulamanın zor olacağını, çünkü an'ane yapan râvînin şeyhinden semâ'da bulunup bulunmadığını tespit etmenin bizim için imkânsız olduğunu, hatta bu işlem neticesinde muhaddislerin tashîh ettikleri bazı hadisleri kabul etmeyip devredışı bırakmakla karşı karşıya kalınacağını belirtmektedir. Bazılarının her ne kadar biz tespit edemesek de önceki muhaddislerin mu'an'an olarak zikredilen bu tür hadislerin başka tariklerinde semâin gerçekleştiğini tespit ettiklerini iddiâ edebileceğini ve bunun üzerinde düşünmek gerektiğini ifade etmektedir.³⁹² Nitekim Nevevî, Buhârî ve Müslim'de müdellislerden an'ane ile rivâyet edilen hadisleri başka tariklerden semâin sâbit olduğuna hamletmek gerektiğini söylemektedir.³⁹³

Buna göre diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisin sıhhati için ittisâlî şart görmektedir. Fakat o da Müslim (ö. 261/875) gibi ittisalın vâki olması için râvînin tedlîs yapmakla bilinen birisi olmayıp şeyhle bir araya gelmesinin kesin değil zamansal olarak mümkün olmasını yeterli görmektedir.

³⁸⁹ Bkz. Nevevî, Mühyyeddin Şeref b. Yahya, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, et-Tab'atü'l-Mısriyye, Kahire, 1929, I, 127.

³⁹⁰ Bkz. Müslim, "Mukaddime", 6; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 216.

³⁹¹ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 378; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 216.

³⁹² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 216; *el-İmâm*, II, 459.

³⁹³ Bkz. Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî üsûli'l-hadis*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985, s. 39.

1.11. Tedlîs

İbn Dakîki'l-Îd, tedlîsi, râvînin bir hadisi, semâ' etmediği halde bir kişiden rivâyet etmesi şeklinde kısa bir şekilde tanımlar. Bu durumda “أخبرنا” ve “حدثنا” gibi naklettiği kişiden onu işittiğini kesin olarak ifâde eden bir rivâyet sigası kullanırsa, o zaman bunun tedlîs değil, bilakis yalan olacağını belirtir. Eğer “فلان عن فلان” veya “قال فلان”, “روى فلان” şeklinde kesin olarak işitmeye delâlet etmeyen birtakım ihtimâlli kelimeler kullanır ise işte o zaman tedlîs olacağını ifâde eder.³⁹⁴

Müellif, tedlîsde bulunanların bunu birtakım amaçlara yönelik olarak yaptıklarını ve bunlardan bazısının kötü olduğunu, şâyet bilerek yapmış ise râvînin cerh edilmesine neden olacağını belirtmiş ve tedlîs sebeplerini sıralamıştır. Bunlardan birisi, ismini gizlediği râvînin zayıf olmasıdır. Şâyet adını zikretse zayıf olduğu anlaşılacak ve hadisi kabul edilmeyecektir. Bunun önüne geçmek için tedlîste bulunmuştur. Bu da hakkı gizleyip batılı tervîc (onaylamak) etmek olduğundan müdellis için cerh nedeni sayılmıştır. Müteahhir râvîlerden tedlîste bulunanların amacı ise âlî isnâd elde etmek ve başkalarına şeyhlerinin çokluğunu vehm ettirmektir. Mesela rivâyette bulunurken bir defa şeyhin meşhur olan ismini, ikinci defa, büyük dedesinin adını, üçüncü defa da künyesini veya meşhur olmayan nisbesini zikrederek sanki değişik değişik kişilerden hadis almış intibâmı verirler. Bu durumlarda râvîye yalancı denilmemesinin nedeni, bu isim ve nisbelerin tümünün o şeyhe ait olmasından kaynaklanmaktadır.³⁹⁵

İbn Dakîki'l-Îd, tedlîsin bazen gizli olabileceğini belirtmekte ve buna iki örnek vermektedir: Birincisi, hadisçilerin Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Ebû Hureyre'den hadis işitip işitmediğinde ihtilâf etmeleridir. Bazı rivâyetlerde, Hasan-ı Basrî'nin “Ebû Hureyre bize rivâyet etti.” şeklinde ifâdeleri vârid olmuştur. Bazıları Hasan-ı Basrî'nin “bize” derken bizâtihi kendisine değil, yaşadığı belde ehline rivâyet etmeyi kastedtiğini söylemiştir. Müellif, bunu gizli bir tedlîs olarak görmekte ve kesin bir delil olmadan bu şekildeki bir yoruma gitmenin câiz olmayacağını ifâde etmektedir.³⁹⁶

³⁹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 217, 218; Tedlîs'in anlamı ve tarihsel süreci hakkında yararlı bilgi almak için bkz. Özdemir, Veysel, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, İlâhiyât, Ankara, 2014, s. 25-73.

³⁹⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 218.

³⁹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 219.

İkinci örnek ise Ebû İshâk el-Hemedânî'nin (ö. 129/746), bir rivâyette “Bu hadisi, Ebû Ubeyde zikretmemiştir. Fakat Abdurrahmân b. Esved onu babasından rivâyet etmiştir.” sözüdür. Ebû İshâk, hadisi Ebû Ubeyde'nin zikretmeyip Abdurrahmân b. Esved'in rivâyet ettiğini söyleyince Ebû İshâk'ın Abdurrahmân b. Esved'den sözkonusu rivâyeti semâ' ettiği intibası uyanır. Hâlbuki Ebû İshâk ondan bu hadisi işitmemiştir. Müellif, bunun da bir çeşit tedlîs olduğunu nakletmektedir.³⁹⁷

İbn Dakîki'l-Îd, son olarak da tedlîsin birtakım zararları gibi fayda ve maslahatının da olduğunu ifâde eder. Zararı, tedlîs yapılan şeyh, âdil olduğu halde meşhur olmayan veya bilinmeyen bazı isim ve nisbelerle anıldığı için bazen mechûle dönüşür ve bunun neticesinde hadisi ile amel edilemez duruma gelir. Müellif, sahîh bir hadisin bu nedenle atıl duruma düşmesini, büyük bir ihanet ve zarar olarak görür. Bir diğer zararı ise şeyhin herkes tarafından bilinmeyen isim ve nisbesi zikredilerek, rivâyetin sadece kendisinde bulunduğu havasının verilerek süslü gösterilmesidir. O, bu zararın herkes tarafından değil takvâ ehli kişilerce önemsendiğine dikkat çeker. Tedlîsin maslahatını ise ilim talebesini isnâd konusunda araştırmaya sevk etmek, ricâl bilgilerini sınamak ve onları bu konuda eğitmek olarak zikreder.³⁹⁸

Usûlcülerin çoğu tesviyeyi, tedlîsin bir çeşidi olarak görürken İbn Dakîki'l-Îd, ikisini birbirinden farklı olarak görmektedir. Ona göre tesviye anlam açısından tedlîse yakın olsa da bazı yönlerden ondan ayrılmaktadır. Çünkü tedlîs, râvî ile şeyhi arasında, tesviye ise râvî ile şeyhinin şeyhi arasında meydana gelmektedir. Yani tedlîste râvî, şeyhini hazfedip şeyhinin şeyhini zikrederken, tesviyede ise şeyhinin şeyhini atıp şeyhinin şeyhinin şeyhini zikretmektedir.³⁹⁹

1.12. Muztarîb Hadis

Muztarîb, bazen bir, bazen de iki veya daha fazla râvîden değişik şekillerde rivâyet edilen, fakat ne râvîlerden birinin hâfıza yönünden üstünlüğü, ne kendisinden rivâyet ettiği şeyhine yakınlığı ve ne de sâir tercih sebeplerinden herhangi birinin bulunmaması dolayısıyla rivâyetler arasında tercih yapılamayan hadis diye tarif edilmektedir. Iztırâb seneddde olduğu gibi metinde de olabilir. Fakat seneddde daha

³⁹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 220.

³⁹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 220, 221; Özdemir, *Tedlîs*, s. 70.

³⁹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 242; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 39.

fazladır.⁴⁰⁰ İbn Dakîki'l-Îd ise muztarîbi, “birçok vecihten rivâyet edilen hadis” diye tarif ederek hadisçilere göre ıztırâbın bir illet ve zafiyet sebebi olduğunu belirtmiştir.⁴⁰¹ Müellif, bir hadisin zayıf bir tarîkten, bir diğerinin güçlü bir tarîkten rivâyet edilmesi durumunda, burada ıztırâbtan söz edilemeyeceğini, güçlü olan rivâyet ile amel etmenin şart olacağını ifâde eder. Şayet biri zayıf bir tarîkten diğeri güçlü bir tarîkten rivâyet edilir ve kullanılan iki lafız ile aynı kişi veya manânın kastedilmesi mümkün olur ise, burada da ıztırâb noktasında bir sorunun olmadığını belirtir. Örnek olarak bir tarîkte “عن رجل” denilmesini, diğerinde ise bu kişinin isminin zikredilmesini verir.⁴⁰² Bu durumda da mübhem olarak zikredilen kişi, diğer rivâyette adı geçen şahıs demektir ve teâruz söz konusu değildir.

Eğer hadisin bir tarîkinde râvî belli bir isimden nakilde bulunur, diğer tarîkinde de başka bir râvî başka isim zikrederek ondan rivâyette bulunursa burada şu iki durum (ıztırâb) söz konusu olur. Birincisi, o hadis, her iki isimden (şeyh) de rivâyet edilmiştir. Diğeri ise iki tarîkte değişik isimle adı geçen kişiler (şeyhler) tekdir, fakat kim olduğunda ihtilâf vardır. Bu durumda şâyet iki râvî de âdil olursa ihtilâfın bir zararının olmaması gerekir. Çünkü hangi tarîke bakarsak âdil olan bir râvîyle karşılaşırız. Bazıları ise hadisteki bu ıztırâbı az da olsa râvîdeki zabt eksikliğine işâret eden bir delil olarak görmektedir. Müellif, bunun zabt eksikliğine delâlet ettiğini söyleyebilmek için hadisin her ikisinden de ayrı ayrı geldiğine dâir bir delil bulunmaması gerekir demiştir. Ayrı ayrı geldiğine dâir bir delil bulunduğu takdirde ise ihtilâf söz konusu olmaz.⁴⁰³

⁴⁰⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 93, 94; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV, Ankara, 2009, s. 139.

⁴⁰¹ Metindeki ıztırâb için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, II, 487.

⁴⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 222.

⁴⁰³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îktirâh*, s. 222, 223. İbnü's-Salâh, bu türden muzdarib rivâyetlere şöyle bir örnek vermiştir: İsmail b. Umeyye, babası Ebû Amr b. Umeyye b. Muhammed b. Hureys'den, o da, dedesi Hureys'den, o da, Ebû Hureyre'den nakil ile Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Herhangi biriniz namaz kıldığı zaman, önüne sütte olarak dikecek bir değnek bulamazsa, bir hat çeksin.” Bu isnâddaki ihtilâf, İsmail İbn Umeyye'nin rivâyetinde ortaya çıkmaktadır. Bîşr İbnü'l-Mufaddal ve Ravh İbnü'l-Kâsım, İsmail'den hadîsi naklederken onun şeyhini yukarıda zikrettiğimiz şekilde, yani Ebû Amr b. Muhammed b. Hurays olarak vermişlerdir. Daha doğrusu, İsmail b. Umeyye'nin, şeyhini onlara bu şekilde isimlendirdiği anlaşılmaktadır ve şeyhi de hadisi dedesinden nakletmiştir. Sufyân es-Sevri'nin rivâyetinde ise, İsmail, şeyhini ve şeyhinin şeyhini daha değişik ve Ebû Amr b. Hureys, o da, babasından şeklinde vermiştir. Yine İsmail'den gelen diğer rivâyetlerde de farklı şekiller mevcuttur. Bu isnâdlarda da görüldüğü üzere, ihtilâf, İsmail b. Umeyye'nin rivâyetinden ileri gelmiş ve İsmail, her defasında şeyhini muhtelif şekillerde zikretmiştir (İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 94; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 140).

Müellif, zikredilen bu hususu şu şekilde örneklendirmektedir: “Mesela, râvînin, bir hadisi, bir defa birisinden diğer defa da başka birisinden, üçüncü bir defa da her ikisinden birlikte rivâyet etmesi.”⁴⁰⁴

İbn Dakîki'l-Îd, şâyet hadiste ismi geçen iki râvîden biri zayıf olursa o zaman bu rivâyet, ya zayıftan, ya güçlüden ya da her ikisinden gelmiş demektir ve zayıf râvîden gelmesi gibi bu ihtimâllerin her birinde, rivâyetin hüccet olma özelliğini kaybedeceğini bildirir. Son olarak da hadisin geldiği iki tarîkin değişik olmaması ve ikisinin de bir kişiden gelmesinin şart olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁰⁵

1.13. Müdrec Hadis

Müdrec, “râvîsi tarafından isnâd veya metnin aslından olmayan bazı sözler ilâve edilmiş hadîs” şeklinde tarif edilmiştir. İdrâc, isnâdda olduğu gibi metinde de bulunur.⁴⁰⁶ İbn Dakîki'l-Îd, idrâcı bazı râvîler tarafından Hz. Peygamber’in sözlerine bitişik olarak zikredilen lafızlar diye tanıtmıştır. Bu lafızlar zâhiren onun sözüymüş gibi görünse de bir delil onların râvîlerin sözleri olduğuna delâlet eder.⁴⁰⁷

İbn Dakîki'l-Îd, birtakım rivâyetlerde idrâcı anlamamızı sağlayan bu delilin Hz. Peygamber’in sözü ile müdrec lafzın arasında bulunan ve onları birbirinden ayıran bir fâsıla olabileceğini belirtir ve bunun da zannî olduğunu ifâde eder. Müdrec lafzın Hz. Peygamber’in sözlerinden sonra gelmesi, onun idrâc olduğuna delâlet eden kuvvetli bir delil iken, cümlelerinin arasında bulunmasının ise o kelimenin müdrec olduğunu anlamayı zorlaştıracakını söyler. Özellikle de müdrec lafız Hz. Peygamber’in sözünden önce veya harfî atif ile ona bağlanmış ise iş daha zor bir hal alır. Buna da şu rivâyeti örnek verir: “من مس انثيه و ذكره فالتوضأ” (Kim testislerine ve tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın). Burada râvî, idrâc olan “انثيه” kelimesini “ذكر” sözcüğünden önce ve âmil olan “مس” fiiline bitişik olarak getirmiştir. Böyle olunca da onun müdrec bir lafız olduğunu anlamak zorlaşmaktadır. İbn Dakîki'l-Îd, metindeki idrâcı anlatıp örneklerle izâh ederken isnâddaki idrâca ise değinmemiştir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 223.

⁴⁰⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 224.

⁴⁰⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 95.

⁴⁰⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 224; *el-İmâm*, II, 327.

⁴⁰⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 225; *el-İmâm*, II, 327.

1.14. Mevzû Hadis

İbn Dakîki'l-Îd muhaddislerin bir hadisin mevzû olduğuna çoğunlukla rivâyetten ve bazı lafızlarından yola çıkarak hüküm verdiklerini belirtir. Daha sonra bir hadisin mevzû olduğunun üç yol ile bilinebileceğini ifâde eder. Bunların, rivâyetin içinde bulunan ve mevzû olduğuna delâlet eden (akla aykırılık gibi) bir karine, râvînin durumu ve uydurmacının ikrârı olduğunu söyler. Muhaddisler, Hz. Peygamber'in (sav) hadisleriyle fazla iştigal ettikleri için bu konuda ilmî bir melekeye sahip olmuşlardır. Bu meleke sayesinde hangi sözün Hz. Peygamber'e ait olduğunu, hangisinin ona ait olmadığını anlarlar. İbn Dakîki'l-Îd, buna şöyle bir örnek verir: "Muhaddislerden birine: 'Râvînin yalancı olduğunu nasıl anlarsın?' diye sorulmuş, o da 'Eğer kabağı boğazlamadan yemeyin şeklinde (mantıksız) bir söz rivâyet ediyorsa bil ki o yalancıdır.' diye cevap vermiştir."⁴⁰⁹

Hadis ulemâsı bazen de râvînin durumundaki karînelere binâen rivâyetin mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Mesela Abbâsî Halifesi Mehdî'nin (775-785) huzuruna giren, onun güvercinleri uçurmakla meşgul olduğunu gören ve (ona yaranmak için) "Yarış ancak ok, toynak ve kanatla olur." rivâyetini uyduran Gıyas b. İbrahim isimli şahıs hakkında söyledikleri bu kabildendir. Çünkü bu şahıs, Mehdî'nin kuşlarla meşgul olduğunu görmüş ve onun bu durumunu tasvip edip ondan birtakım maddî menfaatler elde etmek istemiştir.⁴¹⁰

Müellif, mevzû hadisleri tanıma yollarından birinin de râvînin ikrârı olduğunu ve bunun o rivâyeti reddetmek için yeterli geldiğini, fakat yalancı olan râvînin bu ikrârında da yalan söyleme ihtimâli olduğundan onun bu ikrârının, rivâyetin mevzû olduğu noktasında kesin hüküm ifâde etmeyeceğini dile getirmektedir.⁴¹¹ Onun bu tespiti, sonradan gelen bazı âlimler tarafından kabul görmüştür. İbn Hacer el-Askalânî, bu görüşünü nakletmekte ve bazılarının İbn Dakîki'l-Îd'in sanki bu ikrârla hiç amel edilemeyeceğini söylemek istediğini sanarak onu yanlış anladığını, hâlbuki İbn Dakîki'l-

⁴⁰⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 228; Ayrıca bkz. Sancaklı, Saffet, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahîh Hadislerle Karıştırılma Problemi", *DİB İlmî Dergi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2001, s. 56.

⁴¹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 229.

⁴¹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 229; Ahmet Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976, I, 285.

İd'in bu ikrârın kesin delil değil de zanni bir delil olarak alınabileceğini kastedtiğini belirtmektedir.⁴¹²

İbn Dakîki'l-İd, mevzû rivâyetlerle ilgili ayrıntılara girmemiştir. Bu türden rivâyetleri tespit edebilmek için önemli üç yöntemi zikretmiş ve üçüncü yöntemin mevzû rivâyetleri tanımak için kesin bir yöntem olamayacağına, bilakis zannî bir delil olabileceğine dikkat çekmiştir.

1.15. Maklûb Hadis

Maklûb, senesinde bir veya birkaç râvînin isimleri ya da metninde bulunan kelimelerin yerleri değiştirilen veya bunların yerine başka râvî veya kelimeler getirilip yerleştirilen, ya da hadisin tüm isnâdı kaldırılıp yerine başka hadisin isnâdı getirilen hadis diye tarif edilmiştir. Maklûb'un bu ikinci çeşidi bir muhaddisin hadis bilgisini test etmek için de yapılabilmektedir.⁴¹³ İbn Dakîki'l-İd ise onu, “belli bir râvînin rivâyetiyle bilinen, ama ilgi çeksün veya revâc bulsun diye başkasından rivâyet edilen hadis” şeklinde tarif etmiştir. Mesela, Mâlik, Nâfi'den, o da İbn Ömer'den diye bilinen ve gelen bir rivâyeti, Mâlik, Abdullah b. Dînâr'dan o da, İbn Ömer'den şeklinde rivâyet etmek böyledir.⁴¹⁴

Müellif, fıkıhçıların bir hadisi sahîh ve maklûb olarak iki şekilde de rivâyet etmeyi câiz gördüklerini, hadisçilerin ise bu kadar müsâmahalı davranmadıklarını, böyle bir rivâyete şüpheye baktıklarını ve bu şekilde rivâyet edilen hadise maklûb, râvîsine de hadis hırsız dediklerini nakletmektedir. Son olarak da maklûbun iki çeşit olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁵

İbn Dakîki'l-İd, maklûb hadisin birinci şekline örnek getirerek onun üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda fıkıhçıların maklûb hadis ile ilgili düşüncelerine de yer vererek onların hadisçilerden farklı düşündüklerini nakletmektedir.

⁴¹² İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 840.

⁴¹³ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 101; Suyûtî, *Tedrib*, I, 158; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992, s. 206.

⁴¹⁴ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 230.

⁴¹⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 230.

1.16. Âlî ve Nâzil İsnâd

İsnâdlar râvî sayılarının çokluğu veya azlığı bakımından âlî ve nâzil olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bir hadis metninin iki veya daha çok isnâdından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnâddan ilk kaynağa en az râvî ile ulaşana âlî isnâd adı verilirken, gerekenden daha fazla râvî bulunduran, ilk kaynağa diğerlerine oranla daha fazla râvî ile ulaşana nâzil isnâd adı verilmiştir. Bir isnâdda bulunan her bir râvînin kendi açısından hata yapma, yanılma ihtimâli söz konusu olduğundan, râvîlerin çoğalmasında hata ihtimâlinin de çoğalması, azalması ise hatanın da azalması demektir. Bundan dolayı hadisçiler âli isnâda önem atfetmiş, elde edilmesi için çabalar sarfetmiş, uzun mesafeler kat etmiş ve diyâr diyâr dolaşmışlardır.

İbn Dakîki'l-Îd, son dönemde hadisçilerin âlî isnâd'a olan rağbetlerinin arttığını ve bunun da hadis alanında birçok yanlışla sebep olduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁶ O, “Âlî isnâd Allah'a yakınlıktır.”⁴¹⁷ iddiasına itiraz etmekte ve bu sözün araştırmaya ve tahkike muhtaç olduğunu söylemektedir. Bazı zâhidlerin âlî isnâd talep etmenin dünya ziyneti olduğunu vurguladıklarına işaret etmekte ve bunun özellikle günümüzde âlî isnâd peşine düşenler için bir vakıa olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁸ Sehâvî, İbn Dakîki'l-Îd'in bu sözü eleştirmesinin nedeninin Allah'a yön nisbet etmesinden kaynaklanabileceğini söyleyerek konuyu farklı bir yöne kaydırmaktadır.⁴¹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bana göre âlî isnâdı tercih etmek için en geçerli neden böyle bir isnâdın sahîh olmaya daha yakın olup hata ihtimâlinin de az olmasıdır. Çünkü günümüz insanların birçoğunda itkân yoktur. Hadis ile kaynağı arasındaki vasıtalar çoğalınca her birinden birtakım tesâhüller meydana gelmekte ve bu da hataların çoğalmasına vesile olmaktadır. Vasıtalar azalınca hatalar da azalmaktadır. Eğer itkân, âli'de değil nâzil rivâyette olursa o zaman nâzil isnâdın daha evlâ olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Böylece vasıtaların az olmasının sıhhate daha yakın olduğu ortaya çıkmış oldu.”⁴²⁰

İbn Dakîki'l-Îd, bazılarının mutlak surette nâzil isnâdı tercih ettiklerini söylemekte ve bunun gerekçesini şu şekilde izâh etmektedir: “Çünkü hadis ile kaynağı arasında vasıtalar çoğalınca bu araçların her birini araştırmak gerekecektir. Araştırma

⁴¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 266.

⁴¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996, I, 184.

⁴¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh* s. 266.

⁴¹⁹ Sehâvî, *Fethü'l-müğîs*, III, 350.

⁴²⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 266.

çoğalınca meşakkat de çoğalacaktır. Böylece çok meşakkatten dolayı sevap da çoğalacaktır.” Müellif, bu görüşün zayıf olduğunu, çünkü meşakkatin dinde bizâtihi istenilen bir durum olmadığını ifâde eder.⁴²¹

Müellif, âlî isnâdın neden önemsendiğini açıklarken aynı zamanda onun talebinden kaynaklanan olumsuzluklara değinmekte ve bu olumsuzlukların kendisine göre mevzû rivâyetlerden daha zararlı olduğunu ifâde edip şunları kaydetmektedir: “Son dönem hadisçilerinin âlî isnâda olan talepleri öylesine artmış ki, bu aşırı ilgi, onların ilmî seviyelerinin gerilemesine ve düşmesine neden olmuştur. Çünkü bu durum onları hıfz ve itkân sahibi âlimleri arayıp hadis dinlemekten vazgeçirmiştir. İş, “تقدّم السماع” (hadisin bir râvîden erken işitilmesi) için çocuk yaştaki birini hadis meclisine oturtup ondan hadis almaya kadar gitti.”⁴²²

İbn Dakîki'l-Îd konuyla ilgili tartışmalara değinip görüşlerini beyan ettikten sonra âlî isnâdın beş kısmını açıklamaya geçmekte ve beş kısmın ona ve muasırlarına kaç kişi ile gerçekleştiğini tespit etmektedir.

Birincisi, Hz. Peygamber ile son râvî arasında aracılardan az olmasından kaynaklanan uluvvudur. Yaşadığı dönemde genellikle bu yakınlığın hocaları için sekiz, kendileri için de dokuz râvî ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Bazen de daha az râvî ile yani sekiz ya da yedi kişiyle gerçekleştiğini ve böyle olan isnâdın râvî kalitesi açısından dokuzlu kadar olmadığını ifâde etmektedir.⁴²³ İbn Dakîki'l-Îd derlemiş olduğu *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyetü'l-isnâd* adlı hadis cüzünde -isminden de anlaşıldığı üzere- Hz. Peygamber'den kendisine kadar dokuz râvî ile elde ettiği âlî isnâdla kırk hadisi bir araya getirmiştir.

İkincisi, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Ameş (ö. 148/765) ve diğerleri gibi büyük bir hadis imamına olan yakınlıktır. İbn Dakîki'l-Îd, kendileri için İmam Malik'e olan uluvv'un altı, ama daha çok yedi, Malik'ten daha uzun yaşadığı ve geç vefât ettiği için Süfyân b. Uyeyne'ye altı râvî ile gerçekleştiğini bildirmektedir.⁴²⁴

⁴²¹ Râmehurmuзі, Hüseyin b. Abdurrahman el-Kâdî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1971, s. 216; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 267.

⁴²² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 253.

⁴²³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 267-268. Ayrıca bkz. Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî ve Hadisçiliği*, s. 65.

⁴²⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 268.

Üçüncüsü, *Sahîhayn*'ın yazarları Buhârî (ö. 256/869), Müslim'e (ö. 261/875) ve diğer meşhur hadis kitaplarının yazarlarına olan yakınlık. İbn Dakîki'l-İd'den Buhârî'ye ve Ebû Davud es-Sicistânî'ye (ö. 275/888) olan en âlî isnâd beş râvî ile olurken, genellikle altı kişi ile gerçekleşmektedir.⁴²⁵

Dördüncüsü, uluvvü't-tenzil (nisbî) dedikleridir. Bu kısım uluvv, *Kütüb-i sitte* gibi muteber olan hadis kitaplarından birinin rivâyetine nisbetle meydana gelir. Hz. Peygamber devrinden uzaklaşınca isnâddaki râvî sayısı tabii olarak artmış, bu artma neticesinde hangi isnâdın âlî olduğunu tespit etmek epeyce zorlaşmıştır. Bunun üzerine hadisçiler uluvv'u Hz. Peygamber'e olan yakınlık yerine daha sonraki imamlardan birine olan yakınlık veya muteber hadis kitaplarından birindeki rivâyete nisbetle tespit etmeye çalışmışlar ve buna uluvv-i tenzîl veya uluvv-i nisbî adını vermişlerdir.⁴²⁶

Hadisçilerin bu tür uluvva düşkün olduklarını bildiren İbn Dakîki'l-İd, konuyu şu şekilde izâh eder: “Mesela bir rivâyette bizimle Hz. Peygamber arasında dokuz râvî bulunurken o muteber hadis kitaplarının müellifleri ile Hz. Peygamber arasında yedi râvî bulunmaktadır. Biz dokuz râvî ile ulaştığımız tarîkteki bazı râvîleri, diğer tarîkten bazı râvîlerin yerine tenzil ediyor/indiriyoruz. Böylece o muteber hadis kitabının yazarı, bizim şeyhimizin şeyhi konumuna gelmektedir. Şâyet o musannif şeyhimiz konumuna gelir ve sanki biz ondan rivâyet etmiş gibi olursak buna “musâfaha” denir.”⁴²⁷

Beşincisi, iki rivâyetteki râvî sayısı eşit olsa da birinin diğerinden şeyhten daha erken rivâyet etmesi ve daha erken vefât etmesi ile olan uluvvdur.⁴²⁸ Mesela Ebü'l-Hasan Ali b. el-Müfaddal el-Makdisî (ö. 611/1214) ve Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Mekkî Sıbt es-Silefi'nin (ö. 651/1253) her ikisi de Hâfız Silefi'den (ö. 576/1180) rivâyette bulunmuşlardır. İbn Dakîki'l-İd ise hadisi daha sonra vefât eden Sıbt es-Silefi'den rivâyet etmiştir. Hadis iki yoldan da Hâfız es-Silefi'ye aynı sayı ile

⁴²⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 268.

⁴²⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 493.

⁴²⁷ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 270.

⁴²⁸ İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Meseletü'l-'Uluvv ve'n-Nüzûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 202; Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh* I, 197; Bu çeşit uluvv, özellikle ömürlerinin sonunda ihtilata maruz kalan güvenilir şeyhlerden rivâyette bulunması durumunda değer kazanır. Çünkü daha önce rivâyette bulunan râvî şeyh sağlıklı iken almış, sonradan alan ise ihtilat dönemine denk gelmiştir. Bazen de tersi olur. Şöyle ki, şeyhin ilk tahdîsi itkân ve zabt derecesine ulaşmadan önce olmuş daha sonra bu dereceye ulaşmıştır. Dolayısıyla rivâyeti teahhur eden râvînin onun itkan ve zabt dönemine denk gelmiş ve âlî sayılır. Fakat bu manevî uluvv'dur (Suyûtî, *Tedrib*, II, 99).

ulaşmaktadır. Fakat el-Makdisî yoluyla olan rivâyet daha önceliklidir. Çünkü el-Makdisî, hadisi Sıbt es-Silefi'den daha erken rivâyet etmiş ve aynı zamanda el-Makdisî 611/1214 yılında vefât ederken Sıbt es-Silefi 651/1253 yılında vefât etmiştir. Hadisçiler böyle bir durumu âlî isnâd saymakta ve rivâyetlerde buna değer vermektedirler.⁴²⁹

İbn Dakîki'l-Îd âlî ve nâzil isnâd konusunda son olarak bazı hadisçilerin uluvvu zikredilen sayı azlığında değil, itkân ve zabıtta gördüklerini ve bunun manevî uluvv, diğerinin ise şeklî uluvv olduğunu söylerken, ikisi çeliştiğinde de ikinciye tercih etmenin daha iyi olacağını ifâde etmektedir.⁴³⁰

İbn Dakîki'l-Îd âlî ve nâzil isnâd konusunu izâh ettiği bölümden sonra daha önce zikretmediği bazı hadis ıstılahlarını kısa bir şekilde ela almış ve birkaç örnek ile izâh etmiştir. Bunlar arasında “müvâfekât” ve “ibdâl” kavramları yer almaktadır.⁴³¹

⁴²⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 270.

⁴³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 270.

⁴³¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 276-279.

2. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları İle İlgili Açıklamaları

Muhaddisler, hadislerin aslına uygun olarak alınmasını râvîde bulunması gereken en önemli özelliklerden biri olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle hadisin zabtında birtakım hatalara sebep olur endişesiyle müzâkere gibi bazı durumlarda hadis almayı hoş karşılamamışlardır. Bu önem, hadis öğrenim ve öğretim metodlarının doğmasına vesile olmuştur.⁴³² İbn Dakîki'l-Îd, de hadis öğrenim ve öğretim metodları üzerinde önemle durmuş, rivâyetlerin tahammül ve edâsı, muhaddisin ve hadis yazmanın adâbı gibi konulara başta *el-İktirâh* olmak üzere muhtelif eserlerinde yer vermiştir.

2.1. Tahammül ve Edâ İle İlgili Konular

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*'ta hadislerin tahammül ve edâsı ile ilgili hususları diğer konulardan müstakil olarak “Hadis Dinleme Keyfiyeti, Tahammülü, Zaptetme Şekli ve Âdâbı” başlığı altında ele almış ve bunları 12 maddede zikretmiştir.

1. Tahammülü'l-Hadîs. Bir râvînin başkalarına nakletmek amacıyla bir şeyhten semâ', kıraat ve arz gibi çeşitli yollarla hadis alması anlamına gelen tahammülün geçerli olabilmesi için hadisçiler tarafından bazı şartlar ve görüşler ileri sürülmüştür. Muteber olan görüşe göre kişi hadis rivâyet etme ehliyetine sahip olmasa da hadisi tahammül etmesi/alması câizdir.⁴³³ Dolayısıyla Müslüman olmayanın veya çocuk olanların Hz. Peygamber'den hadis almaları câizdir. Fakat bunlar, aldıkları hadisleri, Müslüman veya âkıl baliğ olduktan sonra başkalarına nakledebilirler. Yani tahammül/taşıma için Müslümanlık ve âkıl baliğ olma şartı aranmazken, edâ/nakletme için ise bu iki şart gereklidir.

İbn Dakîki'l-Îd de zikredilen görüşü benimsemekte ve sahâbilerden Müslüman olmadan önce hadis alıp da onu Müslüman olduktan sonra nakledenlere Cübeyr b. Mut'im'i (ö. 57/676) örnek vermektedir. O, “Hz. Peygamber'i akşam namazında *Tûr süresini okurken*” işittiğini rivâyet eder.⁴³⁴ Cübeyr, daha Müslüman olmamışken Bedir esirleri fidyelerini görüşmek üzere Medine'de Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve onun akşam namazında adı geçen sûreyi okuduğunu işitmiştir. Müslüman olduktan sonra

⁴³² Bkz. Yücel, *Hadis İstılahları*, s. 95, 96.

⁴³³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 231.

⁴³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 231. Buhârî'de geçen rivâyete göre Cübeyr b. Müt'im, kalbine imânın ilk defa burada girdiğini ifade eder (Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail *el-Câmiü's-sahîh*, Beytü'l-efkâr, Riyad, 1998, “Meğâzî”, 12).

şâhit olduğu bu durumu nakletmiştir. Cübeyr'in rivâyet ettiği hadis sahîhtir ve *Sahîhayn*'de de geçmektedir.⁴³⁵ Müellif, söz konusu hadisi şerh ederken tahammülün Müslüman olmadan önce, edânın ise Müslüman olduktan sonra gerçekleştiği bu türden hadislerin az olduğunu söyler.⁴³⁶

2. Çocuğun Semâ'ı. Hadisçiler çocuk yaştaki birinin işittiğinin semâ olarak değerlendirilmesi için beş yaşında olmayı öngörmüşlerdir. Beş yaşından küçük olanların işitmesini ise “semâ” (hadis işitme) değil “hudûr” (hazır bulunma) olarak kabul etmişlerdir. Beş yaşında olanların rivâyeti için “سمع” (işitti) fiilini kullanırken daha küçük olanlar için ise “حضر” (hazır bulundu) ifâdesini tercih etmişlerdir.⁴³⁷ Müellifimiz de bu görüşleri benimsemekte ve örnek olarak Mahmud b. Rabî'in (ö. 99/717) hadisini zikretmektedir. Bu rivâyette Mahmud b. Rabî daha beş yaşındayken Hz. Peygamber'in bir kovadan su alıp yüzüne püskürtmesini hatırladığını nakletmektedir. Hadis sahîh olup yukarıda geçen hadis gibi *Sahîhayn*'de ve diğer kaynaklarda yer almaktadır.⁴³⁸

İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisin semâ'ın belirtilen yaşta sahîh olduğuna, ondan daha alttakilerde sahîh olmadığına delil teşkil etmediğini, bu yaş sınırının müteahhir hadisçilerin bir ıstılahı olduğunu, hangi yaşta olursa olsun kişide anlama ve temyiz kabiliyetinin bulunması gerektiğini ifâde etmektedir.⁴³⁹

3. Râvî İsimlerinde Değişiklik Yapmak. İbn Dakîki'l-Îd, müteahhir hadisçilerin bir hadis kitabını rivâyet ettiklerinde musannife ulaşıncaya kadar arada geçen râvîlerin isimlerinde birtakım değişikliklerde bulduklarını, kitaba ulaşıncaya da değişiklik yapmadan yazarın tercih ettiği kelimeleri kullandıklarını nakleder.⁴⁴⁰

Daha sonra bu meselede iki hususun bulunduğunu zikreder. Birincisi, zikredilen bu konuda mânâ ile rivâyet şartlarına bağlı kalmak gerekir. Bu tür nakillerde bazı râvîlerin kendilerinden nakilde buldukları şeyhlerinin kabul etmeyecekleri veya hoş

⁴³⁵ Buhârî, “Meğâzi”, 12; Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beytû'l-efkâr, Riyad, 1998, “Salât”, 4.

⁴³⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 351.

⁴³⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 232.

⁴³⁸ Buhârî, “İlim”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995-2008, XXXII, 39.

⁴³⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 232.

⁴⁴⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 233.

karşılamayacakları birtakım ifâdeler kullandıklarını ve bunun da mânâ ile rivâyet şartlarına aykırı olduğunu belirtir.⁴⁴¹

Müellif, zikrettiği bu hususu şu şekilde izâh eder: “Şeyh ‘falanın oğlu falan bize haber verdi’ demiştir, fakat râvî ondan nakilde bulunurken hocasını överek ‘bize imâm, allâme, döneminde eşi benzeri bulunmayan’ vb. birtakım nitelemelerde bulunur. Bu sıfatlar şeyhe arz edilse belki de kendisini ona ehil görmeyip kabul etmez.” İbn Dakîki'l-Îd, bu örneği verdikten sonra da “Kendisinden rivâyette bulunduğu şeyhin uygun görmediği bir şeyi ona isnâd etmenin nasıl câiz olabileceğini” sorarak bu değişikliğin doğru olmayacağını belirtir.⁴⁴²

Aynı zamanda râvî bu nitelikleri zikrederek o şahısta bunların var olduğuna şahitlik ettiği gibi demediği halde şeyhinden bunları naklederek âdetâ şeyhini de buna şahit tutmaktadır. Bundan dolayı usûl âlimlerinin mânâ ile rivâyette râvî biyografisinde eksik veya fazla herhangi bir değişikliği câiz görmediklerini ifâde eder.⁴⁴³

İbn Dakîki'l-Îd, bazı hadisçilerin bu hususlara riâyet etmediğine, bir şahıstan yaptıkları rivâyette o belirtmediği halde, hadisın semâ târihini verdiklerine, semâ ve kıraat etmedikleri halde “falancanın kıraatiyle” veya “tahriciyle” dediklerine şahit olduklarını ifâde eder. Bunun da rivâyetler üzerine lafzen ve manen ekleme olduğu ve usulcülerin koydukları prensiplere aykırı düştüğü uyarısında bulunur.⁴⁴⁴

İkinci husus ise “bir hadis kitabı rivâyet edilirken kitaba ulaşılnca artık kelimeler değiştirilemez” kaidelerini gözden geçirmek gerekir. Müellif, değiştirilemez hükmünün vacib mi yoksa istihsanen mi olduğunu sormakta ve bazı hadisçilerin sözlerinden bu değişikliğin câiz olmadığını yani değiştirilemez hükmünün vacib olduğunun anlaşıldığını nakleder. Buna neden olarak da râvînin bir hadisi mânâ ile rivâyet etmesi câiz olsa da başkasının kitabını değiştirme hakkına sahip olmamasını gösterir.⁴⁴⁵

İbn Dakîki'l-Îd, bunun zayıf bir gerekçe olduğunu belirtir. Çünkü bu durumda kitaplardaki kelimeleri değil, o kitaplardan kendi kitaplarımıza aldığımız rivâyetleri

⁴⁴¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

⁴⁴² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

⁴⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

⁴⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

⁴⁴⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 235.

değiştirmiş oluruz. Bunun da mânâ ile rivâyet kapsamında câiz olması gerekir. Değiştirilemez kuralı ise kitabın bire bir istinsâhı veya nakli ile ilgilidir.⁴⁴⁶

Müellif, bu konuda İbnü's-Salâh'a itiraz eder. Çünkü ona göre bir kitaba kaydedilen bir hadis, artık mânâ ile rivâyet edilerek değiştirilemez.⁴⁴⁷ Oysaki burada iki husus söz konusudur. Birincisi kitabın istinsâh edilerek rivâyet edilmesidir ki, burada değişiklik câiz değildir. İkincisi ise kitaplardan yapılan nakillerdir. Bunda ise mânâ ile rivâyet şartları dâhilinde değişiklik câizdir. Çünkü bu değişiklik kitabın değiştirilmesi değil, nakledilenin değiştirilerek rivâyet edilmesidir. Bu ikisi farklı şeylerdir. İbn Dakîki'l-Îd bunların birleştirilmesine karşı çıkmakta ve iki durumu aynı kefeye koymanın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre de en uygun olanın değişikliğin yapılmamasıdır.

4. Rivâyet Sigalarında Müsâmahakâr Davranmak. İbn Dakîki'l-Îd'in rivâyet sigalarında müsâmahakâr davranmak ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun hadis edâ sigaları ile ilgili tespit ve değerlendirmelerine değinmek istiyoruz. Müellif, *el-İktirâh*'da hadis usûlü kavramlarını ele aldığı bölümde hadis rivâyetinde kullanılan edâ sigalarına da yer vermiştir. Buna göre; “حدثنا” sigası şeyhin telaffuzundan işitilen rivâyetler için kullanılır. Eğer şeyh râvînin içinde bulunduğu bir cemaate hadis rivâyet etmişse râvî ondan nakilde bulunurken “حدثنا” sigasını çoğul zamiriyle kullanacaktır. Şâyet şeyh yalnız ona rivâyet etmişse, her ne kadar gramer açısından “حدثنا” sigasını çoğul zamiriyle kullanmak câiz olsa da, “حدثني” sigasını tekil zamiriyle kullanmak daha iyi olur. Müellif, bazı hadisçilerin, “حدثنا” sigasını çoğul formatıyla râvînin okuyup şeyhin dinlemesi anlamında kullandıklarını, fakat bunun dil açısından doğru olmadığını belirtmiştir.⁴⁴⁸

Müellif, “أخبرنا” sigasının şeyhin okuduğu, başkasının okuyup onun onayladığı veya hadisi okuyan kişinin şeyhe hitâben “أخبرك فلان” (Sana falanca haber verdi.) deyip onun da evet diyerek onayladığı rivâyet şekilleri için kullanıldığını belirtir. Bazı hadisçiler, ikisini eşit kabul etse de “أخبرنا” lafzının “حدثنا” lafzından daha genel olduğunu, dolayısıyla her “tahdîs” “ihbâr” olurken aksinin söz konusu olmadığını,

⁴⁴⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 235.

⁴⁴⁷ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûm*, I, 214.

⁴⁴⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 226.

“أخبرنا” ve “أخبرني” için de geçerli olduğunu ifâde eder.⁴⁴⁹

Hadis edâ sığalarından olan “أنبأنا” ifâdesiyle ilgili olarak ise, müteahhir hadisçiler onu “أخبرنا” ve “حدثنا” anlamında kullanırken müteahhir ulemâ ise bu sığayı icâzet yoluyla alınan rivâyetler için kullanmışlardır. Muellif, bu kullanım kelimenin sözlük anlamına uygun olmasa da müteahhir ulemâ tarafından icâzet için kullanılan yeni bir terim olarak kabul edilebileceğini savunur.⁴⁵⁰

İbn Dakîki'l-Îd, icâzet yoluyla alınan rivâyetlerde Mağrib ulemâsının “أخبرنا” sigasını icâzet kaydı olmadan kullandığını, bazılarının da “إجازة” kaydını eklediğini ve bunu şart olarak gördüğünü ifâde eder. Müellife göre icâzet yoluyla alınan hadislerde ister kayıtlı olsun, ister kayıtsız olsun, rivâyetlerde “أخبرنا” sigasının kullanılmaması gerekir. Çünkü icâzet kelimesi, lügat olarak rivâyet izni anlamına gelirken, kelimenin “ihbâr” anlamına gelmesi ve bu anlamı taşıması uzak bir ihtimâldir.⁴⁵¹

İbn Dakîki'l-Îd, bazı müteahhir hadisçilerin müsâmahakâr davranıp şeyhe okudukları (arz ettikleri) veya şeyhe arz eden kişiden dinledikleri hadisleri rivâyet ederken “قرأت عليه” sigasını kullanmaları gerekirken bunun yerine “سمعت” (işittim) rivâyet sigasını kullandıklarını belirtir. Bu kullanımı tasvip edecek bir gerekçe olmadığını, ancak bir kavram değişikliğine giderek “سمعت” kelimesini “قرأت” anlamında kullanmak ile bunun doğru olabileceğini ifâde eder. Bu kavramlaşmanın kişiye has değil genel olması gerektiğini, sadece kullanan râvî ile sınırlı kaldığında ise bunun câiz görmeyeceğini ekler.⁴⁵²

Müellif, konunun devamında bazılarının işi biraz daha olumlu hale getirerek “سمعت فلاناً” sigasına “بقراءتي عليه” kaydını ilâve ettiklerini söylerken bu kavramın biyografi yazarlarından kaynaklandığını belirtir. Çünkü onlar âlimlerin hayatlarını yazarken “şeyhin telaffuzundan” kaydını eklemeden genel olarak “falanca ve falancadan hadis işitti” sigasını kullanırlar.⁴⁵³

⁴⁴⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 226. Ahmet Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, I, 439.

⁴⁵⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 227.

⁴⁵¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 228.

⁴⁵² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 236.

⁴⁵³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 236.

5. Şeyhin Nisbesi. İbn Dakîki'l-Îd, mütekaddim ulemânın bir şeyhden hadis kitabını rivâyet ederken ilk hadisin başında şeyhin nisbesini zikretmeyi, daha sonraki hadislerde şeyhin nisbesini zikretmeden sadece ismini vermeyi adet haline getirdiklerini söyler. Daha sonra “bizler böyle yapanlardan bir rivâyette bulunduğumuz zaman, diğer hadislerde de şeyhin nisbesini zikredebilir miyiz, edemez miyiz?” diye sorar. Cevap olarak da şunları kaydeder: “Eğer hadislerin mânâ ile rivâyetine cevâz vermezsek, buna câiz diyemeyiz. Şâyet mânâ ile rivâyeti kabul edersek, bu da câiz olur”. Müellif, bu tespitlerinden sonra Hatib el-Bağdâdî'nin bunu câiz gördüğünü nakledip kendisine göre en iyi olanın bu durumda nisbe yerine “فلان ابن فلان” (falancanın oğlu falanca) denilmesi olduğunu belirtir.⁴⁵⁴

6. Tek Isnâdlı Nüshalardan Hadis Rivâyeti. Bazı muhaddislerin Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/749) Ebû Hureyre'den aldığı hadis cüzü gibi birden fazla hadisi kapsayan tek isnâdlı birtakım hadis nüshaları bulunmaktadır. Bazıları bu tür cüzlerden hadis nakledeken her hadisin başında isnâdı tekrarlarlar. Bazıları da ilk rivâyette veya hadis meclisinin başında isnâdı verdikten sonra diğer hadislerin başlarında “aynı isnâdla” kaydını zikrederler.⁴⁵⁵

İbn Dakîki'l-Îd, “Bir râvî bu tür cüzlerden bir veya birkaç hadisi diğerlerinden ayırıp tek başına rivâyet edebilir mi edemez mi?” diye sormakta ve cevaben bunun câiz olduğunu ifâde etmektedir. Müslim'in *Sahîh*'inde Hemmâm'ın nüshasından bu şekilde nakilde bulunduğunu örnek göstermektedir.⁴⁵⁶

7. Hadiste İhtisâr. Hz. Peygamber bir rivâyette “Allah, benim sözümü işitip, onu ezberleyen ve duyduğu gibi rivâyet eden kişinin, yüzünü ağartsın.” buyurmuştur.⁴⁵⁷ Bazı muhaddisler bu rivâyette geçen “duyduğu gibi” kaydından dolayı ve manâyı bozduğu gerekçesiyle hadislerde ihtisâr ve özetlemeyi câiz görmemişlerdir. Diğer

⁴⁵⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 237.

⁴⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 228.

⁴⁵⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 238; (*Sahîh-i Müslim*'de geçen rivâyet şu şekildedir: “Bize Muhammed b. Râfi' haber verdi. O da dedi ki, bize Abdürrezzak haber verdi. O da dedi ki, bize Ma'mer, Hemmâm b. Münebbih rivâyet etti. O da, bu (hadis cüzü) Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den bize naklettikleridir dedi ve birçok hadisi zikretti. O hadislerden biri de şudur: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Şüphesiz ki sizden birinizin cennette en aşağı makamı ona Allah'ın dile (ne dilersen) demesidir. O da dilediğini dileyecek. Sonra kendisine: diledin mi? diyecek. Evet, cevabını verecek. Bunun üzerine ona: Dilediklerinin hepsi bir misli de (fazla olmak üzere) senindir. diyecektir”. Müslim, “İmân”: 81).

⁴⁵⁷ Tirmizî, “İlim”, 6.

bazıları ise ihtisârın hadisten kastedilen mânânın yanlış anlaşılmasına sebep olmaması şartıyla câiz görmüşlerdir. İmâm Mâlik gibi bazı İslâm âlimleri de ihtisârı Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinde câiz görmezken sahâbe ve tâbiîn sözlerinde câiz görmüşlerdir.⁴⁵⁸ İbn Dakîki'l-Îd ise hadislerin ihtisâr edilerek rivâyet edilmesi meselesini mânâ ile rivâyetin cevâzına bağlamıştır ve şayet ihtisâr anlam değişikliğine sebebiyet veriyorsa câiz olmayacağını, mânâyâ hâlel getirmiyor ise câiz olacağını belirtir. Gerekçe olarak da bir rivâyet ameliyesinde en önemli hususun doğruluk olduğunu, anlamın değişmediği böylesi durumlarda doğruluğun bulunduğunu, dolayısıyla cevâzın önünde herhangi bir engelin olmaması gerektiğini ifâde eder.⁴⁵⁹

8. Hadis Metninin İsnâdından Önce Zikredilmesi. Bilindiği gibi rivâyetlerde sened metinden önce gelir. Bazen de bilinenin aksine önce hadis metni daha sonra da sened zinciri getirilir ve ardından hadis bu sened ile geldiği ifâde edilir. Müellif, “Bir hadisi bu şekilde işiten bir râvî işittiği gibi değil de önce senedi sonra metni getirerek rivâyet edebilir mi, edemez mi?” diye sormuş ve bu meseleyi de diğerlerinde olduğu gibi mânâ ile rivâyet konusuna bağlamıştır. Eğer bu durum hadis mânâsına bir hâlel getirmiyorsa bazı mütekaddim hadisçilerin bunu câiz gördüğünü nakletmiştir.⁴⁶⁰

9. Ahberenâ Sigasının Munâvele’de Kullanılması. İbn Dakîki'l-Îd, “Bir şeyh kitabını çıkarıp ve ‘bana falanca haber verdi’ deyip senedi zikrederse, bunu işiten bir talebe o şeyhten bu kitapta bulunan hadisleri (şeyh ona kitabı okumadığı halde) ‘أخبرنا’ sigasını kullanıp ‘Bana falanca şeyh haber verdi.’ deme imkânına sahip olabilir mi?” diyerek konuyu soru sorarak izâha başlamıştır. Ona göre bunun cevâzında bir problem yoktur. Çünkü genel anlamda da olsa şeyhin kitabın içeriğini ona haber verdiğini bildirmiştir. Fakat hadis örfünde “ahberenâ” kelimesi munâvele ile verilene değil kıraat edilen hadisler için kullanılmaktadır. Şeyhin kitabı çıkarıp okumadan sadece “bana falanca kişi haber verdi” demesi kıraat değil munâvele diye adlandırılmaktadır.⁴⁶¹

Müellif, yaptığı tüm bu tespitlerden sonra râvînin “ahberenâ” lafzını kullanmasını bu noktada câiz gördüğünü ve bunun kesinlik ifâde etmediğini, böyle durumlarda

⁴⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 561-562; Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002, s. 137; Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif, Yayınları, Ankara, 2003, s. 30.

⁴⁵⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 238-239.

⁴⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239.

⁴⁶¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239.

doğruluk açısından bir şüphe meydana geldiğinde ve yalan olma ihtimâli ortaya çıktığında “أخبرنا” sigasının kullanılmaması gerektiğini söyler.⁴⁶²

10. İki Farklı Sened ve Benzer Metinler.⁴⁶³ Bir hadis, bir sened ile rivâyet edilir, ardı sıra başka bir sened getirilip metin zikredilmeden onun gibi (مثله) denilirse bu ikinci senedi alıp onunla birinci senedin metni rivâyet edilebilir mi? İbn Dakîki'l-Îd, bunun doğru olmayacağı kanaatindedir ve aynı zamanda Şu'be'nin (ö. 60/679) de bunu câiz görmediğini nakletmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, bazı âlimlerin zabtı sağlam olan râvîlerin bu şekilde hadis rivâyet etmelerini câiz gördüklerini söyler. Müellif, zabt ile birlikte “مثله” ve “نحوه” kelimelerinin ne anlama geldiğini ve aralarında ne tür bir farkın bulunduğunu da râvînin bilmesini şart koştur.⁴⁶⁴

11. Semâ' Esnasında Dikkatsiz Davranmak. Hadis müzâkeresi esnasında meydana gelen semâ'da (tahammül) dikkatli olma hususunda bazen gevşeklik (الوهن) meydana gelmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, eğer râvî, bir hadisi bu şekilde almış ise onu edâ edeceği zaman bunu belirtmek için “حدَّثنا مذاكرتاً” demesini uygun görmektedir. Aynı zamanda yazmış olduğu bir hadis nüshasını hocanın kitabıyla (الأصل) karşılaştırmadan başkasına rivâyet ederken de bu hassasiyeti gösterip karşılaştırılmadan edâ ettiğini belirtmelidir veya karşılaştırma yaptıktan sonra rivâyet etmelidir.⁴⁶⁵

12. Bir Hadisi İki Şeyhten Rivâyet Etmek. İbn Dakîki'l-Îd, bir hadis iki şeyhten rivâyet edilir, edâ sırasında birinin kullandığı kelimeleri diğersinin kullandığından da ayrılmazsa, eğer ikisi de güvenilir ise bu durumun bir sıkıntı oluşturmayacağını söylemektedir. Çünkü önemli olan râvîlerin âdil olmasıdır. Bunu bildikten sonra râvînin kim olduğunu öğrenmek gerekli değildir. Şayet iki şeyhten biri zayıf olursa o zaman hadisin belli bir cümlesini hüccet olarak kullanamayız. Çünkü kullanacağımız cümlenin bu mecrûh şeyhe ait olması ihtimâl dâhilindedir.⁴⁶⁶

⁴⁶² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239; Bkz. Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 439.

⁴⁶³ İbn Dakîki'l-Îd'in sözünü ettiği bu mahzurlardan bazılarını İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde karşımıza çıkmaktadır (bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-'Abesî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kurtuba, Beyrut, 2006, . XIII, 112).

⁴⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 241.

⁴⁶⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 242.

⁴⁶⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 243.

2.2. Muhaddisin Adâbı

Muhaddisler hadis ilmini Hz. Peygamber'e mensubiyetinden dolayı şerefli ve yüce bir ilim olarak görmüş ve onunla iştiğal etmeyi ibâdet saymışlardır. Her ibâdetle olduğu gibi burada da en önemli hususun iyi niyet olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle muhaddisin bu işi ibâdet kastıyla yapmanın şuurunda olması, niyetini halis kılması ve kalbini dünyevi gaye ve kirlerden arındırmasının önemi üzerinde durmuş ve bu ilmî tahsil etmedeki amacın şân ve şöhret değil, Allah'ın rızasını elde etmek olması gerektiğini belirtmişlerdir. Hadis âlimlerinin, muhaddisde bulunması gereken birtakım âdâp ve erkânı eserlerine almaları ve bunlar üzerinde ısrarla durmaları bu hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁷

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*'ın üçüncü bölümünü muhaddisin adâbı konusuna ayırmıştır. Hadis talep etmenin bir ibâdet olduğuna işâret ettikten sonra bu noktada iki hususun çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi, bu ilmin tahsili esnasında Hz. Peygamber'in (sav) adı geçtiği her yerde ona çokca salât ve selam getirerek ibâdetle bulunmak. İkincisi ise bu işle meşgul olmakla hadislerden istifâde etmeyi ve başkasına faydalı olmayı amaçlamak. O, İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/798) hadis ile çok meşgul olduğunu ve hadisleri talep ederken "kurtuluşuma vesile olacak sözü belki şimdiye kadar daha duymamışımdır. (öğreneceğim hadislerdedir)" dediğini nakletmekte ve ilmî tebliğ etmenin sevabının bol olduğu, kişinin hadis rivâyet etmekle Hz. Peygamber'in (sav) duasına mazhar olacağını ifâde etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, (sav) "Allah, benim sözümü işitip, anlayıp da başkasına ulaştıran kişinin yüzünü ağartsın"⁴⁶⁸ buyurmuştur.⁴⁶⁹

İbn Dakîki'l-Îd, bu bölümde hadisçilerin, bir şeyhin kaç yaşında hadis rivâyet etmeye başlaması gerektiği konusunda ihtilâf ettiklerini nakletmiştir. Buna göre, bazıları, olgunluk döneminin zirvesi olan 50 yaşını uygun görürken, bazıları insan aklının kemale ulaştığı, görüşlerinin berraklaştığı 40 yaşını savunmuşlar ve buna Hz. Peygamber'in bu yaşta peygamber olarak görevlendirilmesini delil göstermişlerdir.⁴⁷⁰ Diğer bazıları da pek çok hadisçinin zikredilen bu yaşlara gelmeden vefât ettiğini ve

⁴⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 344.

⁴⁶⁸ Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18.

⁴⁶⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 244.

⁴⁷⁰ Râmehurmuzi, *el-Muhaddis*, s. 352; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 508; Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, 86.

vefât etmeden önce de birçok hadisi rivâyet etme imkânı bulduklarını belirterek zikredilen bu yaşların gerçekçi olmadığını tespit etmişlerdir. Bunların başında Ömer b. Abdülaziz (ö. 60/679), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gelmektedir. Tercih edilen görüşe göre hadis rivâyeti için herhangi bir başlangıç yaşı belirlemeye gerek yoktur. Muhaddisin rivâyetine ne zaman ihtiyaç duyulursa yaşına bakılmaksızın ondan hadisleri rivâyet etmek gerekir.⁴⁷¹

İbn Dakîki'l-İd yukarıda zikrettiğimiz ihtilâflara değindikten sonra bir şahsın hadis rivâyet etmesine ne zaman ihtiyaç duyulursa bu işe o yaşta başlaması gerektiğini, bunun zaman ve mekân açısından değişiklik arz ettiğini, çünkü âlimlerin çok olduğu bazı memleketlerde rivâyete ihtiyaç yok iken diğer bazı bölgelerde ihtiyacın fazla olduğunu ifade eder. Aynı zamanda ihtiyarlık emareleri belirmeye ve bu nedenle rivâyetlerinde hata yapmaya, kendi rivâyeti olmayan hadisleri nakletmeye başlayan bir şeyhin rivâyeti bırakması gerektiğini söylerken, bazılarında hadis rivâyet etmeyi bırakma yaşının 80 olduğunu nakleder.⁴⁷² Fakat bu yaşın ihtilâta marûz kalan kişi için söz konusu olduğunu, aksi durumda böyle bir sınırlamanın doğru olmayacağını, çünkü insanların bu yaştaki bir şeyhin rivâyetine çok ihtiyaç duyduklarını belirtir.⁴⁷³

Muhaddisin âdâbından biri de yaş veya ilim yönünden kendisinden daha üstün başka bir muhaddisin bulunduğu yerde hadis rivâyet etmemesidir. İbn Dakîki'l-İd bu âdâbın ondan daha önemli başka bir maslahatla çelişmemesi durumunda geçerli olacağını ifade eder. Yine eğer şeyh, kendisinden talep edilen rivâyetin başkasında daha âlî bir isnâd ile bulunduğunu veya herhangi bir yönden onda bulunandan daha üstün olduğunu biliyorsa, talebeye bunu bildirmesi ve onu yönlendirmesi gerektiğini bildirirken, burada sadece isnâdın âlî olduğunu gözönünde bulundurmanın doğru olmayacağını da zikreder.⁴⁷⁴

İbn Dakîki'l-İd, muhaddisin âdâbından bir diğerinin de abdestli olarak vakarlı ve heybetli bir şekilde hadis rivâyet etmesi olduğunu söyler. Nitekim Mâlik b. Enes (ö. 179/795) hadis rivâyet etmek için gusûl alır, güzel kokular sürerdi. Meclisinde biri

⁴⁷¹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 244; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, I, 508.

⁴⁷² Râmehurmuzî, *el-Muhaddis*, s. 354; Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 88.

⁴⁷³ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 245-246; Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 472.

⁴⁷⁴ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 247.

sesini yükselterek konuştuğunda “*Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber’in sesinin üzerine yükseltmeyiniz.*”⁴⁷⁵ mealindeki âyeti okur ve onu sustururdu.⁴⁷⁶

Muhaddis rivâyet esnasında yüzünü öğrencilerine çevirmeli ve onların işitemeyeceği veya yazmayı yetiştiremeyeceği bir hızda hadis okumamalıdır. Müellif, zamanlarında insanların çok müsâmahakâr davrandıklarını, okuyucuların acele ettiklerini, bundan dolayı öğrencilerin de bazı harf ve kelimeleri yazamadıklarını, bunun kendilerince büyük bir sorun teşkil ettiğini, çünkü rivâyette önemli olanın doğruluk ve vakıaya uygunluk olduğunu dile getirmektedir. Her hangi bir râvî böyle eksik bir şekilde hadis dinlese ve sonra onu rivâyet ederken “Falanca kişi okuyor, ben de dinliyordum.” veya “Falanca kişi bize kıraat yoluyla haber verdi ve ben de dinliyordum” derse, bu vakıaya uygun olmaz ve yalan olur. Çünkü o rivâyetleri tam değil eksik işitmiştir. Bazılarının bunun sema’ ile birlikte olan icâzet kapsamına girdiğini, çünkü bu durumda duymadığı harf ve kelimeleri icâzet yoluyla naklettiğini söylemeleri ise kabul etmeyeceği bir gevşeklik olduğunu, çünkü daha önce de ifâde ettiği⁴⁷⁷ gibi icâzet kelimesinin haber verme anlamına gelmediğini söylemektedir.⁴⁷⁸

Müellif, mütekaddim âlimlerin böyle bir gevşeklikte bulunmadıklarına Nesâî’yi (ö. 303/915) örnek vermektedir. Onun *Sünen*’inde tam değil de böyle eksik işittiği hadisleri rivâyet ederken birçok yerde “Şu veya şu anlama gelen bir kelime zikretti.”⁴⁷⁹ ifâdesini kullandığını nakletmektedir. Bu konuda doğru olanın, şeyhin okuyucudan hadis cüzünün tümünü okumasını istemesi, şâyet sema’ esnasında böyle bir durum meydana gelir ise râvînin o hadisi şeyhten naklederken “kıraeten aleyh” ifâdesini kullanmadan sadece “falanca bize haber verdi” demesi olduğunu belirtmektedir. Çünkü böyle bir durumda daha önce de ifâde ettiği gibi⁴⁸⁰ vakıaya uygun ve doğru olması için “haber verdi” kelimesinin kullanılması yeterlidir.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Hucurât: 49/2.

⁴⁷⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 248.

⁴⁷⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 228.

⁴⁷⁸ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 249.

⁴⁷⁹ Bkz. Nesâî, “Tahâre”, 52.

⁴⁸⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 240.

⁴⁸¹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 250.

İbn Dakîki'l-Îd, hadisçilerin, şeyhin selef ulemâsına uyarak bir imlâ⁴⁸² meclisi oluşturulmasını müstehab saydıklarını, çünkü imlâdan sonra yazılan hadisleri asıl metinlerle karşılaştırma âdetinin olduğunu, böylece hadis semâ'ının tam ve net olarak gerçekleşmiş olacağını belirttikten sonra, şeyhin söze başlamadan önce besmele çekmesi sonra hamdele ve salve okumasının adaptan olduğunu zikretmektedir.⁴⁸³

Müellif, müstemlînin şeyhe hitap ederken ona dua etmesi, rivâyet esnasında onu layık olduğu niteliklerle övmesi, bu hususta aşırıya kaçmaması gerektiğini ifâde eder. Çünkü hâfız olmayan şeyhe hâfız dediğinde onu bulunmadığı bir mertebeye yükseltip birtakım yanlışlara neden olabilecektir. Kıraat esnasında Hz. Peygamber'in ismine ulaştığında sesinin yükseltmesinin de hadisçilerin adetlerinden olduğunu nakletmektedir.⁴⁸⁴

Öte yandan muhaddisin bir rivâyette şeyhlerinden birkaçını bir araya getirdiği takdirde onlardan önde getirilmeyi hak edenin öne alınması gerektiğini, bunun da âlî isnâda sahiplik, hıfzı daha kuvvetli veya daha çok itkân sahibi olmakla gerçekleşeceğini belirtir. Hıfz ve itkânın âlî isnâddan daha önemli olduğunu, mütekaddim hâfızların bu konuda diğer rivâyetlere göre metinden ziyâde, senedde gariplik veya mücmeli beyan gibi birtakım faydaları barındıran rivâyetleri öncelediklerini de eklemektedir. Aynı zamanda şeyhin imlâ esnasında hâzirûnun akıllarının alamayacağı veya onları birtakım şüphelere düşürecek konulardan ve açıklama yapmadan mevzû rivâyetleri zikretmekten sakınması, genel halk tabakası için faziletli amellerle ilgili hadisleri, fakihler için de ahkâm hadislerini yazdırmasının adaptan olduğunu ifâde etmektedir.⁴⁸⁵

İbn Dakîki'l-Îd, muhaddisin âdâbı bölümünün sonunda tâlibin âdâbına değinmiştir. Buna göre hadis öğrencisi, öncelikle her şeyin başı olan iyi niyet ve güzel ahlâka sahip olmalı ve çok çalışmalıdır. İlim tahsiline sırasıyla memleketindeki şeyhlerden hadis öğrenerek başlamalıdır. Memleketindeki âlimlerden istifâde ettikten

⁴⁸² İmlâ kelimesi, sözlükte bir şeyleri yazdırmak anlamına gelmektedir. Bir hadis ıstılahı olarak ise bir hadis şeyhinin ondan hadis dinlemek üzere etrafında toplanan öğrencilere hadis yazdırmak anlamına gelmektedir. İmlâ hadis rivâyetinin ve semâ'ının en üstün şekillerinden biri olarak kabul edilmiştir (İbn Manzûr, Cemalüddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-me'ârif, Kahire, Ts. XV, 291; Semâni, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1981, s. 18; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 241).

⁴⁸³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 250; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 270.

⁴⁸⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 252.

⁴⁸⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 253.

sonra diğler beldelele seyahat etmelidir. Zamanlarında insanların işin ehli ve itkân sahibi şeyhleri arayıp bulmak yerine hadis ilmine zarar verecek bir tarzda âlî isnâdı elde etmek için uğraştıklarını, hatta “kıdemü’s-semâ” (şeyhten daha erken hadis rivâyet etme) noktasında âlî isnâd elde etmek için küçük yaştaki çocukları hadis meclislerine oturttuklarını dile getirip işin vehametine dikkat çekmektedir.⁴⁸⁶

Müellif, hadis tâlibinin “semâ” ve “tahammül” konularında tesâhül göstermemesi gerektiğini söyler. Mevzû olmamak kaydıyla hayırlı işlere sevk eden hadisleri öncelemelidir. Talebeler birbirlerine faydalı olmalıdır. Başkalarını hadis semâ’ından alıkoymamalıdır. Kibir ve utanma, onu ilim elde etmekten geri bırakmamalıdır. Kendisinden daha küçük birisinden bile öğrendiklerini yazmalıdır. Şeyhin kitabının bir bölümünü seçip diğlerini bir tarafa atmamalıdır. Bilakis tümünü almalıdır. Şâyet tümünü almak tekrar mesabesinde ise o zaman aralarından ihtiyacına göre seçmelidir.⁴⁸⁷

İbn Dakîki'l-İd, muhaddisin âdâbı konusunda son olarak hadis tâlibinin, başta *Sahîhayn* olmak üzere öncelikle *Kütüb-i sitte*’ye itina göstermesi gerektiği noktasında uyarıda bulunur. Sonra *Müsnedler*’e, daha sonra da ilel, müşkil râvî isimlerinin zabtıyla ilgili yazılmış eserlere, mutelif ve muhtelif kitaplarına önem vermelidir. Elde ettiklerini gözden geçirmeli, tasnif ve tahriç ile uğraşmalıdır. Çünkü bu çalışmalar ezber noktasında ona yardımcı olacaktır. Hadis ilminde öncelik sırasına göre hareket etmelidir. Kendilerine göre hadis ilminin en önemli konusu, sahîh hadisi tanımaya götüren hususları bilmektir. Bazı fer’i konulara dalıp önemlilerini zayi etmenin hata olduğunu söyler.⁴⁸⁸

2.3. Hadis Yazma Âdâbı

Muhaddisler hadislerin yazılmasına son derece önem vermişlerdir. Bunun için usûl kitaplarında bu konuya özel bölümler ayırmışlardır. Bu bölümlerde bir yanlışa mahal vermemek için hadislerin kitaplarda ne şekilde yazılacağı, hangi kelimelerin harekeleneceği, görülen yanlışların nasıl tashih edileceği, satır başında ve sonunda hangi kelimelerin yazılamayacağı gibi en ince ayrıntılara değinmişlerdir.

⁴⁸⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 253.

⁴⁸⁷ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 255.

⁴⁸⁸ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 255-256.

Müellif, bu konu, *el-İktirâh*'ta dördüncü bölümde ele almıştır. Buna göre, muhaddis her ne yazar ise son derece düzgün ve harekeleyerek yazmalıdır. Özellikle de hadislerin yazımında çok titiz davranmalıdır. Çünkü hadis metin ve isnâddan meydana gelmektedir. Metin Hz. Peygamber'in sözüdür. Onu değiştirmek Peygamber'in söylemediğini ona isnâd etmek veya olmayan bir şerî hükmü vazetmek olur. İsnâda gelince de onda birtakım râvî isimleri yer almaktadır. Bu isimlerin tespitinde kıyas işe yaramadığı gibi sözün siyâkından veya kelimenin delâletinden de istifâde edilemez.⁴⁸⁹ Dolayısıyla hem metin hem de isnâdın yazımında son derece titizlik gösterilmelidir.

İbn Dakîki'l-İd, “Yazılan hadislerin tümünü mü yoksa müşkil olanları mı harekelendirmek gerekir?” diye bir soru sorar ve cevap olarak bu konuda ihtilâfın olduğunu belirtir. Buna göre bazıları tümünün harekelenmesi gerekir, demişlerdir. Çünkü işkâl kişiden kişiye değişmektedir. Kimine göre müşkil olmayan bir kelime diğer birisine göre müşkildir. Bazıları da sadece sorun teşkil eden kelimelerin harekelenmesini gerekli görmüşlerdir. Bu noktada en çok dikkat edilmesi gereken kelimeler Arapça olmayan şehir ve kabile isimleridir. İnce ve zor okunan yazı stilinden, hadis yazanın kendisine has ve başkaları tarafından bilinmeyen birtakım şekil ve işâretlerden uzak durması, iki hadisi bir birinden ayırt etmek için de aralarına bir daire çizilmesi icâb eder. “عبد الله” veya “رسول الله” gibi kelimeler yazılırken “عبد” ve “رسول” kelimeleri sayfanın sonuna, “الله” lafzı da diğer satırın başına getirilmemeli ve birlikte yazılmalıdır. Bir rivâyette Hz. Peygamber'e (sav) salât ve selam getirilmemiş ise râvî bunu yazıyla değil dil ile ifâde etmelidir. Salât ve selam asıl nüshada olmadığı halde istinsâh edilen nüshada yazılabilir mi yazılamaz mı? Bazıları, rivâyette olmasa da yazılabileceğini söylemişlerdir. Müellif, asla bağlı kalınıp yazılmamasından yanadır. Çünkü bu konuda aslolan vakiya/rivâyetin aslına uygunluktur. Rivâyet esnasında asıl kitapta olmadığı halde dil ile salât ve selam getirilmelidir ve buna bir karine olsun diye salât getirme esnasında hadis okuyan başını kitaptan kaldırmalıdır. Eğer asıl nüshada salât ve selâm yok ise onu başkasından nakletmediğine ve kendisinin getirdiğine niyet etmelidir.⁴⁹⁰

İbn Dakîki'l-İd, imkân varsa hadisçinin yazdığı nüshayı şeyhin hadis rivâyet ettiği esnada asıl nüsha ile karşılaştırmasının önemli olduğunu, mümkün değil ise bu işlemi

⁴⁸⁹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 257.

⁴⁹⁰ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 260-261.

semâ'dan önce yapması gerektiğini ifâde ederken, daha önce yapmasının iyi olacağını, çünkü rivâyetten önce karşılaştırma yapılır ise hadis semâ'nın daha kolay olacağını tespit etmektedir. Böylece eğer bir kelimedede müşkil bir durum olursa rivâyet esnasında onun giderilebileceğini, doğru okunacağını ve nice hadis cüzlerinin karşılaştırma yapılmadan okunduğunu, bu nedenle birçok yanlış ve tashifin meydana geldiğini, bunun da birtakım yanlışlara mahal verdiğini bildirmektedir.⁴⁹¹ Bu arada müellif, kişinin karşılaştırmayı bizâtihi yapmasının daha doğru olacağını söyleyenlerin varlığını naklederken, bunun kişiden kişiye değişiklik arzedeceğini; iki nüshayı karşılaştırırken yanılmayacağına inananın tek başına, hıfzı az olduğu için yanılanın da başkalarının yardımıyla bu işlemi yapmasının gerekli olduğunu bildirmektedir.⁴⁹²

Hadis yazma âdâbıyla ilgili usûlcülerin üzerinde durduğu diğer bir husus da “tazbîb” (çizgi çekmek) konusudur. Tazbîb, bir hadis, rivâyet yönünden doğru olsa da anlam veya cümle yapısı itibariyle Arapçada kullanımı açısından doğru olmayacak şekilde bozuk olan bölümünün baş kısmına “sad” harfine benzeyen bir çizgi çekmektir. Bu türden işâretler, el yazması hadis kitaplarında karşımıza çıkmaktadır. Hadis metinlerini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için bu türden işâretleri bilmekte son derece yarar vardır. Tazbîb alametini koyan hadisçi, âdetâ hadis her ne kadar rivâyet yönünden sahîh olsa da ibaredeki yanlışlığın farkında olduğunu bildirir. Fakat bu yanlışlığı giderecek başka bir rivâyetin kendisine ulaşmadığını, bu nedenle rivâyeti bu yanlış şekliyle kitabına almak durumunda kaldığını, belki daha sonra gelen râvîlerin hadisin doğru formatı hakkında bilgi sahibi olabileceklerini belirtir.⁴⁹³

İbn Dakîki'l-Îd, böylesi bir rivâyette var olan yanlış düzeltmenin doğru olmadığını, bunun yerine “tazbîb” (çizgi çekmek) yapıp doğru olduğunu düşündüğü cümleyi kenara yazmanın gerektiğini, çünkü bazı kişilerin, böyle durumlarda rivâyetin bu bölümünü düzeltelim derken doğru olanı yanlışla çevirdiğini söyler. Aynı zamanda hocası İzzeddin b. Abdüsselâm'ın konuyla ilgili olarak şöyle dediğini nakletmektedir: “Bu yanlış cümle, ne yanlış ne de doğru haliyle rivâyet edilir. Çünkü râvî onu şeyhten

⁴⁹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 261-262.

⁴⁹² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 262-263.

⁴⁹³ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 467.

doğru formatıyla işitmemiştir ve Hz. Peygamber de onu bu yanlış şekliyle syolememiştir.”⁴⁹⁴

Müellif, talebenin yazmış olduğu hadis nüshasını şeyhinin nüshasıyla değil de onun hocasının nüshasıyla karşılaştırırsa, bunun yeterli olup olmadığını sormaktadır. Bazılarının müsâmahalı davranıp bu hususu câiz gördüklerini, fakat hocalarından muhakkik olanların bunu câiz görmediklerini belirtir. Çünkü rivâyet ettiği hadis, şeyhinin hocasının kitabında olsa da şeyhinin rivâyeti olmayabilir. Böyle yaptığı takdirde şeyhin hocasından almadığı bir şeyi ondan rivâyet etme gibi bir yanlışa dışmesi noktasında uyarıda bulunmaktadır. Sonra da konuyu bir örnek ile izâh etmektedir: “*Sahîh-i Buhârî*’yi Firebrî’den (ö. 320/932) üç muhaddis⁴⁹⁵ rivâyet etmiştir. Onlardan da Hâfız Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042) nakletmiştir. Bu üç râvî tek kişiden rivâyet ettikleri halde aralarında birçok farklılıklar vardır. Herevî, bu farklılıkları bir araya getirmiştir. şâyet Herevî, Firebrî’nin nüshasıyla karşılaştırıp bununla yetinseydi, şeyhlerine rivâyet etmedikleri şeyleri nispet etmiş olurdu.”⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 262.

⁴⁹⁵ Hâfız Ebû Zerr el-Herevî’nin *Sahîh-i Buhârî*’yi kendilerinden naklettiği ve Firebrî’nin öğrencileri olan bu muhaddisler şunlardır: Ebu’l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Müstemlî, Ebu’l-Heysem, Muhammed b. Mekkî el-Küşmihenî (ö. 389/998) ve Ebû Muhammed es-Serahsî (Bkz. Kastallânî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Uteybî el-Mısrî, *İrşâdü’s-sârî şerh Sahîhi’l-Buhârî*, el-Matba’atü’l-kübrâ el-emiriyye, Mısır, 1905, I, 39).

⁴⁹⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 263-264.

3. Ricâl Bilgisine Dâir Açıklamaları

Ricâl ilmi, bir râvînin adâlet ve zabt niteliklerini taşıyıp taşımadığını belirlemeyi hedeflemektedir. Bu hedefe varmak için râvînin kimliği, nesebi, doğum, vefât yeri ve târihi, tabakası, rivâyette bulunduğu hocaları ve talebeleri gibi bilgileri inceler.⁴⁹⁷ Bu ilim, hadis ilminin yarısı olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁸ Hadisçiler, ricâl bilgisine son derece önem vermişlerdir. Bir hadis râvîsinin muhaddis sayılabilmesi için yeterli derecede ricâl bilgisine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Bu alanda yeterli bir bilgiye sahip olamayanları muhaddis değil, sadece râvî olarak adlandırmışlardır.⁴⁹⁹ Çünkü bir râvînin adâlet ve zabt yönünden hâlinin ne olduğunu, rivâyet ettiği hadisin makbul olup olmadığını bilmek ancak bu ilmin verileri ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle muhaddisler ricâl bilgisine son derece önem vermiş ve bu alanda muhtelif eserler kaleme almışlardır.

Ricâl ilminin, râvîlerin kimlik bilgileri ve problemlerinin tespiti, onların ayırt edici nitelikleri, râvî tabakaları, belli bölgelerin veya belli eserlerin ricâli, râvîlerin cerh ve ta'dili, ricâlin ömürleri ve vefâtı gibi birçok alt bölümleri vardır. İbn Dakîki'l-Îd, başta *el-İmâm* adlı eseri olmak üzere muhtelif kitaplarında bunlardan bazılarına yönelik bilgiler vermektedir. Bilgi verdiği konuların başında, ricâlin isim ve lakapları, ricâlin cerh ve ta'dili ile ilgili olan hususlar gelmektedir. O, özellikle cerh ve ta'dilin önemine işâret etmekte, bu ameliyeyi icrâ eden münekkitletlerin karşı karşıya kalabilecekleri tehlikelere dikkat çekmekte ve konuyla ilgili serlevha olan şu sözü zikretmektedir: “Müslümanların onuru, ateş çukurlarından bir çukur olup insanlardan iki grup bu çukurun kenarından durmaktadır: Muhaddisler ve hâkimler.”⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Aşıkutlu, Emin, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 2007, s. 80; Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râviler*, İFAV, İstanbul, 2014, s. 26.

⁴⁹⁸ Râmehurmuzî, *el-Muhaddis*, s. 320; Eren, *Ricâl Bilgisi*, s. 46.

⁴⁹⁹ Mu'allimî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Atemî el-Yemânî, *İlmü'r-ricâl ve ehemmiyetih*, Dâru's-sârî li't-turâs, Kahire, 1994, s. 36.

⁵⁰⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 302. Abdulfettah Ebû Gudde, cerh ve ta'dil ilminin zorluklarına işâret ettikten sonra İbn Dakîki'l-Îd'in râvîlerin cerhinde ve değerlendirmesinde beş madde halinde zikrettiği hususları nakleder. Daha sonra Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî'nin İbn Dakîki'l-Îd'in yukarıdaki sözü ile ilgili olarak şöyle dediği belirtir: “Kadılar ile muhaddislerin durumu aynı değildir. Kadılar açık bir delil ile hüküm verdikleri için mazurdurlar. Başkaları ile sadece nakille gelen bilgiye dayanırlar.” Ebu Gudde, bu sözün İbn Dakîki'l-Îd'in tespitindeki eksikliği giderdiğini söyler. (Bkz. Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mevzû Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11, 112.

3.1. Mu'telif ve Muhtelif

Mu'telif ve muhtelif, râvîlerin isim, lakab ve neseblerinden yazılış yönünden aynı veya birbirine yakın fakat okunuş yönünden farklı olanlara verilen isimdir. Bu konu, Ricâlü'l-hadîs ilminin önemli konuları arasında yer almaktadır.⁵⁰¹ Çünkü bir râvînin güvenilir veya zayıf olduğunu tespit edebilmek için adını, künyesini, lakab ve nisbesini tam olarak bilmek gerekir. Aksi takdirde râvîlerin birbiriyle karıştırılması kaçınılmaz olmaktadır. Bilindiği üzere Arap alfabesinde sesli harfler yer almamaktadır. Bunun yerine hareke ve noktalar harflerin okuyuşlarını sağlamaktadır. Dolayısıyla yazılışı aynı okuyuşu farklı, ismi oluşturan harfler şekil olarak aynı, noktaları farklı veya birbirlerine sadece şeklen benzeyen fakat okunuşta tamamen farklı isimler söz konusudur. Muhaddisler bir hadisçinin rivâyetinin kabul edilebilmesi için bunları birbirinden ayırt etmesini şart koşmuşlar ve konuyla ilgili birçok eser yazmışlardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin (ö. 245/859) *Muhtelefü'l-kabâil ve mü'telefuhâ*'sı, Dârekutnî'nin (ö. 306/919) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i ve Ebû Nasr b. Mâkûlâ'nın (ö. 475/1082) *el-İkmâl*'i.⁵⁰²

İbn Dakîki'l-İd rivâyetlerde tashîf⁵⁰³ ve lahinden⁵⁰⁴ kurtulmak için buna ihtiyaç bulunduğunu, bu ilmin çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu belirtmiş ve bu alanda birçok eserin yazıldığını ifâde etmiştir. Müellif, mu'telif ve muhtelif kapsamına giren 20 küsür ismi alfabetik sıraya koyarak zikretmiş ve bunların zabtı ile ilgili birtakım bilgiler vermiştir. Mesela bunlardan birincisi “أحمد بن عجمان” adındaki râvîdir. Bu râvînin adının “أحمد” cîm (ج) harfi ile, diğer râvîlerin ise “أحمد” şeklinde hâ (ح) harfi ile olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁵ Yazılış itibariyle Ecmad ve Ahmed isimleri Arapça'da aynı şekildedir. Onları birbirinden ayıracak tek fark, Ecmad'de noktanın oluşu, Ahmed'de ise bu noktanın olmamasıdır.

⁵⁰¹ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197.

⁵⁰² İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197; İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 303; Sandıkçı, S. Kemal, “Mü'telif ve Muhtelif”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 191.

⁵⁰³ Tashîf, bir hadisnin metin veya isnâdında geçen kelime ve isimleri yanılarak noktalamak veya var olan noktayı bu şekilde düşürmek şeklinde yapılan yanlışları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 128; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 463).

⁵⁰⁴ Lahin, hadiste geçen bir kelimeyi yanlış okumak, irabda hata yapmak anlamına gelmektedir. Bu yanlış da genellikle Arapça gramerini bilmeyenler yapmaktadır (Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 245).

⁵⁰⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 305.

Müellif, ricâl konusunda önemine dikkat çektiği bir diğer husus müttefik ve müfterik konusudur. Çünkü isim, künye ve nisbeleri yazılış ve okunuşta aynı olan râvîler birbirine karışabilmektedir. Bu durumda iki râvîden biri sika, diğeri zayıf olduğunda zayıf râvînin naklettiği rivâyet sahîh olurken sika râvînin naklettiği sahîh rivâyet de zayıf olabilmektedir. Buna mahal vermemek için müttefik ve müfterik konusu bilinmelidir.⁵⁰⁶

3.2. Güvenilir Râvîleri Tanıma Konusu

Bir râvînin rivâyetinin kabul edilebilmesi için adâlet, zabt sahibi ve rivâyet ettiği şeyi biliyor (âkıl) olması gibi birtakım şartlar öne sürülmüştür. Bunlardan adâlet şartı, râvînin Müslüman olması, onu fiska götürecek her türlü söz ve fiilden salim ve mürüvvet sahibi olması anlamına gelmektedir. Zabıt ise râvînin, işittiği bir hadisi eğer hâfızasından rivâyet ediyorsa aradan uzun zaman geçse bile hâfızasında tutabilme, şâyet yazmış olduğu kitaptan rivâyet ediyorsa onu koruyabilme yeteneğine sahip olmasıdır. Öyle ki istediği anda her türlü değişikliklerden koruyarak onu rivâyet edebilmelidir.⁵⁰⁷

Muhaddisler cerh ve ta'dîlin kaç kişiyle yapılacağı noktasında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları normal şâhitlikte olduğu gibi en az iki kişi olmasını şart koşmuşlardır. Bazıları da “Herhangi bir haberin kabulünde haber verenin iki kişi olması şart olmadığı gibi, cerh ve ta'dîl’de de bu şart değildir.” demişler ve bir kişinin yeterli olacağını ifâde etmişlerdir. Tercih edilen görüşe göre ta'dîl için sebep zikredilmesine gerek yoktur. Çünkü ta'dîlin sebepleri çoktur. Hepsini bir araya getirip saymada zorluk vardır.⁵⁰⁸

İbn Dakîki'l-Îd, güvenilir râvîleri tanıma konusuna değindiği yerde bir rivâyetin ve şâhitliğin makbûl olabilmesi için adâletle ilgili şartların neler olduğu bilindiği için bunları ayrıca zikretmemiştir. Müellif, bazı hadisçilerin “sika” kavramını mechûlü'l-‘ayn⁵⁰⁹ olmayıp münekkitler tarafından cerh edildiği bilinmeyen râvîler için

⁵⁰⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 462; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 274.

⁵⁰⁷ Nevevî, *et-Takrîb*, s. 48.

⁵⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ma'rife usûl ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-Hüdâ, Meytgamr, 2003, I, 306; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 106; Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy Ebu'l-Hasanât, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Mektebetü İbn Teymiyye, Halep, ts. s. 50.

⁵⁰⁹ Mechûlü'l-ayn, kendisinden tek bir râvînin rivâyette bulunduğu kişidir. Hadisçilerin çoğunluğu böyle bir râvînin, ondan rivâyette bulunanın dışında başka birisinin veya cerh ve ta'dîl ehli ise ondan rivâyette bulunanın, onu tevsik etmeden (güvenilir biri olduğu bildirmeden) rivâyetini kabul etmemişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I. 289; Sehâvî, *Feth*, II, 47; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 281, 2. dipnot).

kullandıklarını nakletmiştir. Daha sonra bir kişinin mechûlü'l'ayn olmadığı halde mechûlü'l-hâl⁵¹⁰ olabileceğini, dolayısıyla mechûlü'l-hâl'ın rivâyetini reddetmeyen bir münekkidin bir râvî hakkında sika demesinin, (mechûlü'l-hâl'ın/mestûrun rivâyetini kabul etmeyenler hariç) o râvînin tezkiyesi için yeterli olduğunu belirtmektedir. Bu konuda görüşü bilinmeyen birisinin bir râvî ile ilgili olarak açıklama yapmadan hakkında sika kavramını kullanmasının, onun mechûlü'l-hâl olmayıp ma'rûf olduğuna delâlet ettiğini de eklemektedir.⁵¹¹

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) güvenilir râvîlerle ilgili bir derecelendirme ve sıralamaya gitmemiş, bunun yerine konuyla ilgili birtakım eserlerin yazıldığından söz etmiş ve bu kitapların isimlerini zikretmiştir.⁵¹² İbn Dakîki'l-Îd, bu konuda farklı bir yönleme başvurmuş, bir râvînin güvenilir olduğunu bilmek için birkaç yolun varlığını belirtmiş ve bu yolların hangileri olduğunu açıklamıştır. Buna göre bir râvînin güvenilir olduğu aşağıdaki yollardan biri ile öğrenilebilir:

1. Buhârî'nin *Târihü'l-kebîr*'inde İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) ve diğer bazı münekkitlerin ricâl konusunda telif ettikleri kitaplarda herhangi bir râvî için tezkiye lafzı kullanmaları, o râvînin güvenilir olduğunun bir delilidir.⁵¹³

2. Buhârî ve Müslim'in ikisi veya birisinin *sahîh* adlı eserlerinde herhangi bir râvîden hadis rivâyet etmeleri, o kişinin güvenilir bir râvî olduğuna delâlet etmektedir.

İbn Dakîki'l-Îd, bu ikinci yolun birinci yoldan daha üstün olduğunu, çünkü ümmetin bu iki kitabın sıhhati konusunda icmâ ettiklerini ve bunun başka herhangi bir esere nasip olmadığını belirtir. Dolayısıyla herhangi bir râvînin ismi bu iki eserde geçtiği vâkit bütün ümmet onun güvenilir birisi olduğu konusunda icmâ etmiş gibi olur. Hocasının hocası olan Ebü'l-Hasan el-Makdîsî'nin (ö. 611/1215) *Sahîhayn*'de ismi geçen bir râvî için "جاز القنطرة" (Bu, köprüyü geçmiştir.) dediğini ve bu sözün artık o râvî hakkında başkalarının farklı sözlerine aldırış edilmemesi gerektiği anlamına geldiğini, kendisinin de bu görüşte olduğunu ve aksine bir delil bulunmadığı sürece bunu dillendirdiğini ifâde eder. Müellif, *Sahîhayn*'de isimleri geçen bazı râvîlerin tenkide tâbî

⁵¹⁰ Mestûr diye de adlandırılan mechûlü'l-hâl, kendisinden bir, iki veya daha fazla kişi rivâyette bulunduğu halde tevsik edilmeyen râvî demektir. Hadisçilerin çoğunluğu böyle birinin rivâyetini de kabul etmemişlerdir (Sehâvî, *Feth*, II, 56; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 281, 2. dipnot).

⁵¹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 280, 281.

⁵¹² İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 387.

⁵¹³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 282.

tutulduğunu, dolayısıyla rivâyetler arasında teârûz söz konusu olduğunda, eleştirilmeyen râvînin rivâyetinin, eleştirilenin rivâyetine tercih edileceğini zikreder.⁵¹⁴

3. Bir râvînin Buhârî ve Müslim'den sonra İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Ebû Abdullah el-Hâkim (ö. 405/1014) gibi âlimlerin yazıp sahîh diye adlandırdıkları veya Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerine yapılan ve müstahrec diye anılan kitaplarda isminin geçmesi, onun sika olduğunu gösterir. İbn Dakîki'l-Îd eğer eser yazan bu müellifler, kitaplarına sahîh adını vermiş veya sahîh hadisleri bir araya getireceğini ifade eden bir lafız kullanmış (şart koşmuş) ise bu eserlerden sika birçok râvî ismine ulaşılabileceğini belirtmiştir.⁵¹⁵

4. Bir râvîden rivâyette bulunan münekkidin, “Bize falanca sika kişi rivâyette bulundu.” gibi tezkiye ifade eden bir kavram kullanması, o râvînin sika olduğunun bir delilidir. İbn Dakîki'l-Îd, bu yöntemin de önemsenmesi gerektiğini ve diğerlerinde olmayan birtakım faydalı bilgilerin bundan elde edilebileceğini ifade etmekte ve tüm bu yöntemlerin sikâ râvîleri kolay yoldan öğrenmeye vesile olduklarını belirtmektedir.⁵¹⁶ Bu arada müellif, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir nakilden yola çıkarak İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) durumu mechûl olan bir kişiden hadis nakletmiş olmasının onun güvenilir bir râvî olduğuna delil sayıldığını söyler.⁵¹⁷ Ayrıca, herkesçe bilinen ve meşhur olan güvenilir râvîler hakkında sika olup olmamasının sorulmasını doğru bulmaz.⁵¹⁸

Sika râvîleri tanımak için zikredilen bu hususlar İbn Dakîki'l-Îd'e aittir. Müellif, bir taraftan herhangi bir râvînin *Sahîhayn*'de geçmesini sikâ olması için yeterli görürken diğer taraftan *Sahîhayn* ricâlinin bazı münekkitler tarafından eleştirildiğini ifade ederek kendisiyle çelişmektedir. *Sahîhayn* ricâlinin en sağlam râvîler olduğu genel kabul görmekle birlikte başta Dârekutnî (ö. 385/995) olmak üzere Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1104), İbn Hazm (ö. 456/1063) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1150) gibi münekkitler *Sahîhayn*'deki rivâyetleri ve râvîleri tenkite tâbî tutmuşlardır. Buhârî'nin Müslim'den ayrı olarak eserinde yer verdiği râvî sayısı 430 civarındadır. Bunlardan 80 râvînin zayıf olduğu iddia edilmiştir. Öte yandan Müslim'in teferrüd ettiği râvî sayısı 620'dir. Bunlardan 160 râvînin zayıf olduğu söylenmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1448), zayıf olduğu

⁵¹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 282.

⁵¹⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 284.

⁵¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 286.

⁵¹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 235.

⁵¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 348.

iddia edilen bu râvîlerden bazılarının Buhârî'nin mu'allak rivâyetlerinde olduğunu, istişhâd ve isnâdları çoğaltmak için bu rivâyetlere yer verdiğini, dolayısıyla tenkit edilen hususların râvîlerin sikalığına zarar verse de esere bir zarar vermeyeceğini söyler ve sözkonusu tenkitleri reddetmeye çalışır.⁵¹⁹ Netice itibariyle müellifin de burada dile getirdiği *Sahîhayn*'nin râvîleri ile ilgili olarak “köprüyü geçmiştir” iddiası isâbetli görülmemektedir. Öte yandan müstahrec ve müstedrek türü eserlerde de pek çok mecrûh râvî ve uydurma rivâyetler sözkonusudur. Hatta Hâkim en-Neysâburî gibi bir hadis hafızının eserine birtakım mevzû rivâyetlere yer vermesi garip karşılanmış ve ömrünün sonlarına doğru yazdığı için ayıklama fırsatı bulamadan vefât etmiştir şeklinde onun adına birtakım mazeretler beyân edilmiştir.⁵²⁰ Dolayısıyla bu tür eserlerde geçen râvîlerin sika olma iddiası delilden yoksundur.

3.3. Zayıf Râvîleri Tanıma Konusu

Literatürde zayıf râvîler için “zuafâ” kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram, çeşitli yönlerden hadis imamlarının tenkidine uğramış ve bu nedenle zayıf sayılmış hadis râvîlerini ifâde etmektedir. Sika konusunda belirttiğimiz üzere muhaddisler bir rivâyetin sahîh olup olmamasını öncelikle onun râvîsiyle irtibatlandırmışlardır. Bu nedenle zamanlarının birçoğunu râvîlerin hallerini tespitte ayırmışlar ve bu konuyla ilgili hacimli birçok eser vücuda getirmişlerdir. Yazılan bu kitaplardan bazıları sadece sika râvîleri ihtivâ ederken diğer bir kısmı zayıf râvîlere ayrılmıştır. Bazıları da hem sika hem de zayıf râvîleri müştereken konu edinmiştir.⁵²¹

Ta'dîl için sebebin zikredilmesine gerek yok iken cerhte sebebin zikredilmesi gerekli görülmüş ve “Nedeni açıklanmadan yapılan cerh kabul edilmez.” denilmiştir. Çünkü cerh sebebi olan birtakım hususlar, kişiden kişiye değişmektedir. Bazılarına göre cerh nedeni kabul edilen bir durum diğer bazıları için cerh nedeni sayılmamaktadır.⁵²² İbn Dakîkî'l-İd, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* adlı eserinde cerh edilip sonradan nedeni

⁵¹⁹ Bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 346; Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya, 2003, s. 59; Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 244.

⁵²⁰ Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, “el-Müstedrek”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 134.

⁵²¹ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 387; İbn Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh*, s. 287; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 524; Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, s. 29.

⁵²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I. 337; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 106; Leknevî, *er-Ref'*, s. 27; Polat, Selahattin, “Cerh ve Ta'dilin Tenkidi”, *Erciyes Ünv, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1985, Sayı: 2, s. 222.

açıklandığında zikredilen nedenin cerh sebebi olmadığı veya farklı şekilde yorumlanabileceği anlaşılan kişilerle ilgili bir bölüm yazdığını zikreder.⁵²³

Muhaddisler, cerh ve tadîl ameliyesinde bulunanların ilim ve takvâ sahibi kişiler olmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü bu niteliklere sahip olmayanların adâlet vasfına sahip oldukları söylenemez. Dolayısıyla başkaları hakkında bu konuda hüküm vermeleri doğru olmaz. Aynı zamanda kendi kafalarına göre hüküm vermemeleri ve bu işlemde doğru ifâdeleri kullanmaları için cerh ve tadîl sebeplerini bilmeleri ve Arap diline vakıf olmalarını da şart koşmuşlardır.⁵²⁴

İbn Dakîki'l-Îd, münekkitlerin râvîleri cerhederken düşebilecekleri bazı hatalara işâret eder, bu konuda birtakım tespitler yapar, uyarılarda bulunur ve bu hataları “âfet” olarak nitelendirir. Tespit ettiği bu tehlikeleri sırasıyla zikreder. Buna göre râvîlerin cerhinde ve değerlendirmesinde düşülen hatalar ve dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır:

1. Şahsi Düşmanlık ve kırgınlık ile yapılan tenkitler. İbn Dakîki'l-Îd, mütekaddim tenkitçilerden takvâ sâhibi oların bu tür olumsuz davranışlardan uzak kaldıklarını, fakat daha sonradan cerh ve ta'dîl ile ilgili birtakım eserler kaleme alan bazı muhadissilerin bu hassasiyeti kaybedip çeşitli yanlışlara düştüklerini dile getirir. Müellif, tenkitte bulunan şahsın takvâ ehli olsa bile masum olmadığından özellikle kırgınlık anında istem dışı birtakım sözler sarfedebileceği ihtimâlinin de gözardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla akrân olan ve birbirleri ile yarış içinde bulunanların birbirlerini kötüleyici sözleri açık bir delile dayanmadan kabul edilmemesi gerekir. Yine, İbn Abdilberr'den (ö. 463/1070), mütekaddim ve müteahhir bazı münekkitlerin birkısım râvîler hakkında sarfettikleri cerh edici sözlerin onlardan kırgınlık anlarında meydana geldiği şeklinde yorumlanması gerektiğini, bu nedenle âlim olmakla şöhret kazanan birisi hakkında nedeni açıklanmadan yapılan cerhin kabul edilmeyeceğini nakleder.⁵²⁵

⁵²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I. 343; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 287.

⁵²⁴ Kâsimî, Cemalüddin, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts. s. 68; Aşıkutlu, *Hadîste Ricâl Tenkidi*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 68.

⁵²⁵ Bkz. İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, Dâr İbnü'l-Cevzî, Riyad, 1994, II, 1087; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 288-290; Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i* s. 62.

2. İtikâdî ihtilâflardan kaynaklanan birtakım yanlışlıklar. İbn Dakîki'l-Îd, bu gibi ihtilâfların bazı insanları birbirlerini tekfir ve bidatçılıkla itham etmeye götürdüğünü belirtir. Aynı zamanda bu yanlışlara düşen kişilerin asabiyetlerini din sayıp onunla Allah'a yakın olacakları vehmine kapıldıkları ve bu durumun mütekaddimlerin orta tabakasında çokça bulunduğunu tespit eder. Kendilerinin ise rivâyetlerde mezhep farklılıklarına itibar etmediklerini söyler. Aynı zamanda dinde tevâtür yolu ile sâbit olan bir hükmü inkâr etmediği sürece kıble ehlinde hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğini, şayet bir râvî Allah'tan korkar, takvâ ve zabt sahibi olursa rivâyetine güvenmek için gerekli şartların yerine gelmiş olacağını ifâde eder.⁵²⁶

Müellif, zikrettiği bu görüşün aynı zamanda İmam Şâfiî'ye ait olduğunu, çünkü onun "Mezheplerini desteklemek amacıyla yalan söylemeyi mübah gördükleri için Râfizîler'den Hattâbiye koluna mensup olanların dışında, diğer bidat ehli mezhep mensuplarının rivâyetlerini kabul ederim." dediğini nakleder.⁵²⁷

İbn Dakîki'l-Îd, bir şahsın herhangi bir konuda şahitliğini kabul etmemek için adâleti ile ilgili bir şüphenin var olmasını yeterli görenlerin, bidatçi bir râvînin mezhebini desteklemek maksadıyla naklettiği rivâyeti de kabul etmemeleri gerektiğini belirtir. Daha sonra kendisine göre mezhebine davet eden, batıl davasını alenen savunan mutaassıp bir bidatçinin, bidatini bertaraf ve onu tahkîr etmek adına rivâyetini kabul etmeyip red etmenin icâb ettiğini söyler. Şayet rivâyet ettiği hadisi, başka bir yoldan elde etme imkânına sahip olunmazsa o zaman hadisi elde etme maslahatını bidatçılığı tahkîr etmeye tercih edip söz konusu hadisi ondan almanın gerekliliğini ifâde eder.⁵²⁸

İbn Dakîki'l-Îd, cerh konusunda tenkit eden (cârih) ile tenkit edilenin (mecrûh) mezheplerinin bir olup olmadığına bakmak, şâyet mezhepleri farklı ise şüphe kalmayacak bir şekilde cerhin nedeni açıklanmadığı sürece kabul etmemek gerektiğini söyler. Özellikle tenkide uğrayan râvînin başka kişiler tarafından güvenilir olduğu tespit edilmişse, muhâlifinden gelen bu mübhem cerhe itibar etmemek, tevsîk edilmemiş ise ne cerhi ne de ta'dili ile ilgili bir hüküm vermemek lazım geldiğini ifâde eder.⁵²⁹

⁵²⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 291, 292.

⁵²⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 292, 293; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 367; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 114.

⁵²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 293, 294.

⁵²⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 295.

3. Mutasavvıflar ile diğer ekoller arasındaki ihtilâflar. İbn Dakîki'l-Îd, mutasavvıflar ile zâhirî ilimlerle iştilgal eden bazı âlimler arasında birbirinden nefret etmeye varan birtakım tartışmaların yaşandığını, bu nedenle bu iki gurubun birbirleri hakkında ağır sözler sarfedip, haksız bazı ithâmı bulduklarını ve ancak şerî kurallara tam olarak bağlı kalanların bu tür aşırılıklardan uzak durabildiklerini söyler.⁵³⁰ Dolayısıyla bu iki gurubun birbirleri hakkında yapmış oldukları tenkitlerde ihtiyatlı davranmak, kin ve nefretten kaynaklanan eleştirilere itibar etmemek gerekir.

İbn Dakîki'l-Îd, bazı mutasavvıfların usûl ilimleri bir tarafa ferî konularda bile hakkı batıldan ayırt edemediğini, bazılarının ise hakikat ehli olduklarını söyler. Dolayısıyla mutasavvıfları tenkit ederken dikkatli olmak gerekir. Çünkü onlardan samimi olanları tenkit edenler “*Kim benim bir veli kuluma düşmanlık ederse bana savaş açmıştır.*”⁵³¹ hadisinin kapsamına girme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Onlardan bazılarının yapmış olduğu birtakım yanlışları işleyenlere karşı gelmeyen ise emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker vazifesini yapmayarak Allah'a isyân etmiş olur. Şâyet gördüğü bu yanlışla kalbi ile de buğz etmezse Hz. Peygamber'in “*Bundan sonrasında hardal tanesi kadar bile imân bulunmaz.*”⁵³² tehdidinde de muhatap olur.⁵³³

4. Evâil adı verilen ilimler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamadan kaynaklanan yanlışlıklar. İbn Dakîki'l-Îd, geçmişten günümüze intikal eden Matematik, Geometri ve Tıp gibi hak ilimlerin yanında Tabîyyât, İlâhiyyât, Nucûm ve benzeri bâtil olanların bulunduğunu, bu ilimlerle iştilgal eden bir râvîyi tenkitte bulunan muhaddisin yapmış olduğu tenkitte isâbet kaydedebilmesi için adı geçen ilimlerden haberdar olması gerektiğini söyler. Aksi takdirde birtakım sözlerinden dolayı birilerini tekfir etme hatasına düşülebileceği gibi, batıl ilimlerle iştilgal etme neticesinde küfre düşen birinden de hadis almak durumunda kalınır. Müellif, mütekaddim muhaddislerin yaşadıkları dönemde bu gibi tartışmalar olmadığı için böyle bir sorunlarının olmadığını, müteahhirlere ise bu bilgilere muhtaç olduklarını ifâde eder.⁵³⁴

5. Vera sahibi olmama ve zan ile hareket etmekten kaynaklanan bazı yanlışlıklar. İlim ve takvâdan yoksun olan birinin cerh ameliyesinde bulunması câiz

⁵³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 297.

⁵³¹ Buhârî, “Rikâk”, 38.

⁵³² Müslim, “İmân”, 20.

⁵³³ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 297-298.

⁵³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 299, 300.

görülmemiştir. Münekkidin Allah'tan korkması, temkinli davranması ve tesâhülden kaçınması gerekir. Bu konularda zafiyeti olan bir kişi, kendisi mecrûh olduğundan başkası hakkındaki cerhi kabul edilmemiştir.⁵³⁵ İbn Dakîki'l-Îd, cerh noktasında zan ile hareket edip birilerini tenkit edenlerin Hz. Peygamber'in, "*Zandan sakının. Çünkü zan, sözün en yalan olanıdır.*"⁵³⁶ hadisinin kapsamına girdiğini, şayet cerh ameliyesinde bulunan münekkit ilim ehli fakat takvâ noktasında birtakım zafiyetleri olan birisi olursa işin daha da vahim bir hal alacağını belirtir. Çünkü ilminden dolayı insanlar ona inanacak, o da takvâ eksikliğinden ötürü râvîleri rahatlıkla cerh edebilecektir. Müellif, işin vehâmetini ortaya koymak için bu konuda yaşamış olduğu bazı olumsuz olayları zikreder.⁵³⁷

⁵³⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 136

⁵³⁶ Buhârî, "Nikâh", 45.

⁵³⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 301.

4. Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı

İbn Dakîkî'l-Îd'in bir muhaddis olması hasebiyle hadisçiler arasında tartışma konusu olan birtakım meselelere değinmemesi veya bu tartışmalara müdâhil olmaması düşünülemez. O, bu türden konuları incelemeye tâbi tutmuş, ihtilâfları nakletmiş ve gerektiğinde hangi düşünceden taraf olduğunu belirtmiş, yeri geldiğinde de kendi kanaatini ortaya koymaktan çekinmemiştir.

4.1. Haberi Vâhidin Delil Değeri

Haber-i vâhid'in mâhiyeti hakkında ilk dönem ile sonraki dönemler arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. İmâm Şâfiî (ö. 204/819) onu, "Hz. Peygamber'e veya herhangi bir şahsa varıncaya kadar yalnız bir kişinin, bir kişiden rivâyet ettiği haber."⁵³⁸ diye tarif ederken, daha sonraları hadis ve usûl bilginleri tarafından "Mütevâtir haberin niteliklerine sahip olmayan haber." şeklinde tarif edilmiş ve bu tanım herkes tarafından kabul görmüştür.⁵³⁹ Buna göre haber-i vâhid, sadece bir kişinin bir kişiden değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin üç kişiden ve mütevâtir derecesine ulaşmamak şartıyla üçten fazla kişinin daha fazla kişiden rivâyet ettiği haberlere de denir.⁵⁴⁰ Böylece haber-i vâhid'in kapsamına garîb, azîz ve meşhûr haber çeşitleri girmektedir.⁵⁴¹

İbn Dakîkî'l-Îd, haber-i vâhid için herhangi bir tanımda bulunmaz. Verdiği örneklerden onun haber-i vâhidi tek kişinin rivâyeti olarak gördüğü ve dinde hüccet kabul ettiği anlaşılır. Haber-i vâhid ile gelen bir rivâyetin, haber-i vâhidin birtakım hükümlerde delil olduğunu ispat etmek için kullanılmasının bir şeyin varlığını aynı şey ile ispat etmek anlamına geldiğini ve bunun da câiz olmadığını belirtir. Fakat haber-i vâhid şeklinde gelen rivâyetlerin bütünü onun dinde hüccet olduğunu ispat eder. Teker teker her bir rivâyet, bu bütünün bir ferdi ve parçasıdır. Aynı zamanda sahâbenin de haber-i vâhid ile yaygın bir şekilde amel ettiğini dile getirir.⁵⁴² Müellif, Haşeviyye'nin

⁵³⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369.

⁵³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 88; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 31; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB Yayınları, Ankara, 1988, s. 79.

⁵⁴⁰ Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 32.

⁵⁴¹ Haber-i vâhid'in delil değeri için bkz. Koçkuzu, *Haber-i Vâhitler*, s. 109.

⁵⁴² İbn Dakîkî'l-Îd, *İhkâm*, s. 133, 271, 431, 629, 653, 701, 850.

haber-i vâhidin kesin bilgi ifâde ettiğini söylediklerini nakleder ve onları akılsızlıkla ithâm eder.⁵⁴³

İbn Dakîki'l-Îd, haber-i vâhidin delil olacağına dâir getirilen bazı örneklerin bunu tam olarak ifâde etmediğini iddia eder. Bunlardan biri Hz. Ali'den gelen şu rivâyettir: “Ali dedi ki: Ben mezî ile mübtelâ olan biriydim. Hz. Peygamber’in kızı Fatıma (r.anha) hanımım olduğu için bu konuyu ona sormaktan utanıyordum. Sorması için Mikdâd b. Esved’e ricâ ettim, o sordu. Hz. Peygamber de, “Tenâsül uzvunu yıkasın ve abdest alsın buyurdu.”⁵⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd'e göre bu rivâyette Hz. Ali'nin huzurda bulunmadığına dâir bir delil yoktur. Muhtemeldir ki Mikdâd sormuş, Hz. Ali de orada bulunmuş ve dinlemiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri ihtimâlli rivâyetler haberi vâhidin kabulünü bildiren deliller olamaz. Bunların yerine konuyu daha net bir şekilde ortaya koyan rivâyetler örnek olarak getirilmelidir.⁵⁴⁵

Haber-i vâhid ile ilgili bir diğer husus da onun Kitâb ve mütevâtir sünneti nesh edip edemeyeceği meselesidir. Haber-i vâhidin hüccet olacağını kabul edenler, onun kesin değil zannî bir bilgi ifâde ettiğini, subûtü zannî olan bir delilin, subûtü kat'î olan bir delili nesh edemeyeceğini söylemektedirler. İlim ehlinin büyük çoğunluğu, Kitâb ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile nesh edilmesini câiz görmezken, zâhirî bilginler ise haber-i vâhidin ilim ifâde ettiğini vurgulamış, dolayısıyla Kitâb ve mütevâtir sünneti nesh edebileceğini câiz görmüşlerdir.⁵⁴⁶

İbn Dakîki'l-Îd, haber-i vâhid ile Kitâb ve mütevâtir sünnetin nesh edilip edilemeyeceği konusunu şu örnek üzerinden değerlendirmektedir: “İnsanlar Kubâ'da sabah namazını kılarken birisi geldi ve ‘Rasûlullah’a namazlarda Kâbe’ye yönelmesini emreden bir âyet nazil olmuştur. Sizler de Kâbe’ye dönün’ dedi. Onların yüzleri Şam’a (Beytü'l-makdis) doğru iken hemen Kâbe’ye doğru yöneldiler.”⁵⁴⁷ Haber-i vâhid ile mütevâtir sünnetin nesh olunacağını savunanlar, bu hadisi delil göstermektedirler.

⁵⁴³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 231.

⁵⁴⁴ Buhârî, “Gusûl”, 13.

⁵⁴⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 133.

⁵⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 67; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 271; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Endülüsî ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'-ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrut, ts. I. 119; . Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 109, 248; Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkîtâ Alayışı”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992, s. 165.

⁵⁴⁷ Buhârî, “Tefsîr”, 17; Müslim, “Mesâcid”, 2.

Çünkü onlara göre Kubâlıların namazlarda Beytü'l-makdîs'e yönelmelerinin kaynağı Hz. Peygamber'den gelen mütevâtir bir haberdir. Onlara kiblenin değiştiğini bildiren ise sadece bir kişidir ve bu âhâd haberle onlar namazda kiblelerini değiştirip Kâbe'ye yönelmişlerdir. Hz. Peygamber de daha sonra onların bu yaptıklarına ses çıkartmayıp onaylamıştır.⁵⁴⁸

Müellif, Kubâlıların Beytü'l-makdîs'e yönelerek namaz kılmalarının dayanağının mütevâtir haber olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü onlar 16 ay boyunca bu şekilde namaz kılmışlardır. Bu süre zarfında Hz. Peygamber'i görmemeleri veya doğrudan ondan öğrenmemeleri pek mümkün gözükmemektedir. Mümkün olduğu iddia edildiği takdirde bu sefer olay ihtimâlli bir hâl almaktadır. Yani muhtemelen görmüşler anlamına gelir. Bu sefer de Beytü'l-makdîs'e yönelmelerinin nedeni mütevâtir haber olabileceği gibi birebir görmek veya Hz. Peygamber'den duymak da olabilmektedir. "İki hususa muhtemel olan bir şeyin onlardan birine yorulması kesin olamaz." kuralından hareket edildiğinde böyle bir haberin olmaması muhtemel hale gelmektedir. Haberin aslının olmadığı ihtimâl dâhilinde olunca artık mütevâtirliğine de şüphe düşmektedir. Mutlak olan bir şey nefy olunca ona bağlı olan kayıtlar da nefy olunmaktadır. Neticede Beytü'l-makdîs'e yönelerek namaz kılmak ile ilgili mütevâtirliği kesin olan bir haber bulunmadığından, örnek olarak getirilen haber-i vâhidin onu nesh etmesi söz konusu olmaz.⁵⁴⁹

Haber-i vâhid ile ilgili bir diğer husus da onun âmm olan Kur'an lafzını tahsis etmesi meselesidir. Bu konuda mezhepler arasında ihtilâf mevcuttur. Hanefilere göre âmm bir lafzın mânâya delâleti katî olduğundan, zan ifâde eden haber-i vâhid ile tahsis edilemez. Fakat eğer bu âmm olan lafız kendisi gibi katî olan bir delil ile tahsis olmuş ise artık katî olmaktan çıkar ve haber-i vâhid ile tahsis olunabilir.⁵⁵⁰ Şâfiîlere göre mütevâtir haber gibi haber-i vâhid de âmm olan Kur'an lafzını tahsis eder. Çünkü onlara göre âmmın delâleti katî değil zannîdir.⁵⁵¹

İbn Dakîki'l-İd bu konuda Şâfiîler gibi düşünmektedir ve haber-i vâhidin Kur'an'ın âmm olan lafzını tahsis ettiği kanaatindedir. O, "Bir kadınla onun halası, yine

⁵⁴⁸ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 133.

⁵⁴⁹ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 271.

⁵⁵⁰ Serhasî, *Usûl*, I, 133; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 251; Apaydın, "Hanefilerin Manevî İnkîtâ Anlayışı", s. 173.

⁵⁵¹ Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts, II, 326.

böyle bir kadınla onun teyzesi birlikte nikâh olunmaz.”⁵⁵² hadisini açıklarken, ümmetin böyle bir nikâhın haramlığı noktasında ittifâk ettiklerini ve bunun kaynağının da sünnet olduğunu belirtmektedir. “(Haram olduğu) anlatılanların dışındaki kadınlarla evlenmek size helal kılındı.”⁵⁵³ âyetinin lafzı âmm olup bu şekliyle bir kadını halası veya teyzesi ile birlikte nikâh etmenin helal olduğunu bildirse de, cumhûrun bu âyetin zikrolunan hadis ile tahsis olunduğu noktasında ittifâk ettiklerini söylemiştir. Bu tespitten sonra da bunun Kitâbın âmm olan lafzının haber-i vâhid ile tahsis edildiğini gösteren bir delil olduğunu ifâde etmektedir.⁵⁵⁴

Haber-i vâhid ile ilgili bir diğer husus da böyle bir rivâyet ile nakledilen Kur’an lafızlarıdır. Müellif, bunların Kur’an’dan olmadıkları anlaşıldıktan sonraki durumu ile ilgili mezheplerin görüşlerine değinir. Buna göre İmam Ebû Hanîfe’den gelen bir rivâyete göre bu türden hadisler, amel etme noktasında diğer rivâyetlerle aynıdır ve ifâde ettikleri hususlarla amel edilmelidir. Bu nedenle de İmam Ebû Hanîfe, “Üç gün ardı ardına oruç tutmak”⁵⁵⁵ şeklinde gelen rivâyete dayanarak keffâret orucunun ardı ardına tutulmasına hükmetmiştir. Müellif, bu görüşü kabul etmediğini belirtmekte ve âlimlerin bu türden rivâyetlerin içeriklerini Kur’an’dan saymadıkları gibi onları normal bir rivâyet olarak da görmediklerini söylemektedir.⁵⁵⁶

Müellif, bir haberin sıhhati için birden fazla râvînin nakletmesini şart görmemekte ve tek kişinin rivâyet ettiği hadisin sahîh olup amel etmeyi gerekli kılacağını söylemektedir. Hz. Ömer’in bazı sahâbilerin tek olarak rivâyet ettikleri hadislerin kabulü için onları şâhit getirmeye zorlamasını⁵⁵⁷ buna bir delil olamayacağını iddia etmektedir. Çünkü onun şâhit istemesinin, bunu garipsemesi veya o olaya has bir durumun olması gibi başka bir nedeni olabilir. Zaten Hz. Ömer de şâhit istemesinin nedenini onlara inanmamak değil, bilakis konuyu tam olarak ortaya çıkarmak, emin olmak olarak belirtmiştir.⁵⁵⁸

⁵⁵² Buhârî, “Nikâh”, 28; Müslim, “Nikâh”, 4.

⁵⁵³ Nisâ 4/24.

⁵⁵⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 772.

⁵⁵⁵ Haber-i vâhid ile gelen bu cümle Bakara suresinde “ardı ardına” kaydı olmadan “Hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün ki o tam on gündür oruç tutmak gerekir.” şeklindedir (Bkz. Bakara, 2/196).

⁵⁵⁶ Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 81; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 214.

⁵⁵⁷ Buhârî, “Diyet”, 25.

⁵⁵⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 850.

Haber-i vâhid ile ilgili tartışmalı bir diğer konu da onun umûmu'l-belvâ kapsamında olan bir meselede gelmesidir. Umûmu'l-belvâ, toplumu ilgilendiren, devamlı olarak karşılaşılan ve dolayısıyla insanların hükmünü öğrenmeye ihtiyaç duyduğu hususlar anlamına gelmektedir. Böylesi durumlarda haber-i vâhid ile amel etme meselesi mezhepler arasında ihtilâflıdır. Hanefilere göre bu konuda haber-i vâhid ile amel edilmezken Şâfiilere göre amel edilmektedir.⁵⁵⁹

İbn Dakîki'l-İd, bu meseleyi şu hadisi şerh ederken ele almıştır: “Alışverişte bulunan alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerliğe sâhiptirler. Bunlardan herbiri doğru söyler, malın ve bedelin kusurlarını birbirlerine beyân ederlerse, bu alışverişleri kendileri için bereketli olur. Eğer mal ve bedelin ayıbını gizler ve yalan söylerlerse, bu alışverişlerinin bereketi kaybolur.”⁵⁶⁰ Müellif, bu hadisin alışverişte meclis muhayyerliği konusuyla ilgili olduğunu ve muhayyerliğin iki taraf için de var olduğuna delâlet ettiğini, Şâfiî ve ashâbu'l-hadîsten fakihler bunu kabul ederken Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin kabul etmediğini söylemektedir. Hatta İmam Mâlik (ö. 179/795) bu hadisi *Muvatta* adlı eserine aldığı halde onunla amel etmemiştir.⁵⁶¹ Sonra da kabul etmeyenlerin çeşitli nedenler öne sürdüklerini belirttikten sonra bunları teker teker açıklamıştır. Bu nedenlerden biri zikrolunan rivâyetin alışveriş gibi umûmu'l-belvâ olan bir meselede haber-i vâhid formatında gelmesidir. Hâlbuki böylesi durumları herkesin bilmesi ve duyması gerekir. Sadece bir kişinin duyup rivâyet etmesi normal bir durum değildir.⁵⁶²

Müellif öncelikle, her ne kadar alışveriş umûmu'l-belvâ kapsamına giriyorsa da, alıcı ve satıcının akit meclisinden ayrılmadan alışverişini feshetme muhayyerliğine sahip olmalarının bu kapsama girmediğini belirtmektedir. Daha sonra da umûmu'l-belvâ gerekçesiyle sahîh bir hadisi reddetmenin doğru olmadığını dile getirmektedir. Çünkü rivâyetlerin sıhhatinde muteber olan, râvînin âdil olması ve onu kesin ifâdelerle nakletmesidir. Ondan başkasının bu hadisi rivâyet etmemesi sıhhatine bir zarar vermez. Çünkü başkasının bu hükmü duymaması normaldir. Hz. Peygamber hükümleri topluluklara tebliğ ettiği gibi fertlere de tebliğ ederdi. Her bir hükmün tüm fertlere

⁵⁵⁹ Serhasî, *Usûl*, I, 368; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 45; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 255; Apaydın, “Hanefîlerin Manevî İnkîtâ Alayı”, s. 187.

⁵⁶⁰ Muvatta, “Buyû”, 79; Buhârî, “Buyû”, 19.

⁵⁶¹ İbn Abdilberr, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mağrib, 1965, XIV, 9.

⁵⁶² İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 681.

tebliğ edilmesi de gerekli değildir. Üstelik onu Hz. Peygamber'den râvîden başkasının da dinlemiş, fakat nakletmesine şeylerin engel olmuş olması da ihtimâl dâhilindedir.⁵⁶³

Haber-i vâhid ile ilgili değineceğimiz son durum, onun amel-i ehl-i Medine ile teâruzunda hangisinin öne alınıp amel edileceği hususudur.⁵⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, bu konuda da yine haber-i vâhidi tercih etme taraftarıdır. Ona göre içtihâdi konularda amel-i ehl-i Medine'nin delil olmayacağı, şüphe götürmeyecek bir husustur. Çünkü yanlış üzere ittifâk etmekten korunmuş olan Medine ehli değil ümmettir. İkinci bir husus, bir sahâbinin Medine'den ayrılmasının onun ilmî yeterliliğinde bir değişiklik meydana getirmeyeceğidir. Dolayısıyla onun nakletmiş olduğu haber ister Medine'de olsun ister Medine dışında olsun muteberdir. Çünkü haberinin kabulüne neden olan özellik mekândan değil bizâtihi sahâbiden kaynaklanmaktadır. Hz. Ali ve İbn Mesûd gibi ilim ehli sahâbîler, Medine'den ayrılıp Kûfe'ye yerleşmiş ve orada birçok hadis rivâyet etmişlerdir. Müellif, bu tespitten sonra “Onların nakletmiş olduğu hadisler Medine ehlinin amelîne muhâlif olursa bunları kabul etmeyecek miyiz?” diye sorar ve içtihâdi konularda haber-i vâhidin ameli ehl-i Medine'ye tercih edilmesi gerektiğini bir kez daha vurgular.⁵⁶⁵

İbn Dakîki'l-Îd, Mâlikî ulemânın amel-i ehl-i Medine'nin mutlak olarak mı yoksa ezân ve kâmet gibi sadece nakle dayalı hususlarda mı hüccet olacağı hususunda ihtilâf ettiklerini, bazılarının genelleme yaparak tümünden hüccet saydıklarını, bunun ise doğru olmadığını belirtir. Çünkü içtihâdi konularda Medineliler ile diğer Müslümanlar arasında bir fark yoktur ve Medineliler'in masum olduğuna dâir herhangi bir delil de bulunmamaktadır. İbn Dakîki'l-Îd, nakle dayalı olan meselelerde senedin muttasıl olması, ifâde edilen hususun sonradan değişmemesi ve söz konusu hükmün şâri tarafından vazedildiğinin de bilinmesi durumunda ameli ehl-i Medine'nin güçlü bir delil olacağını söyler.⁵⁶⁶ Bu durumda da ameli ehl-i Medine ile diğer rivâyetler arasında bir farkın kalmayacağı ortadadır.

⁵⁶³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 681.

⁵⁶⁴ Bkz. Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 203.

⁵⁶⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 683, 684.

⁵⁶⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 258.

Müellif, delil olarak kabul edilen nakle dayalı Medine uygulamasına örnek olarak “Bilâl ezân cümlelerini ikişer defa, kâmetinkini ise bir defa söylemek ile emrolundu.”⁵⁶⁷ hadisini zikretmektedir. Buna göre Mâlikîler kametteki “قد قامت الصلوات” sözünün de bir defa söylenmesi gerektiğine hükmederken, Şâfiîler başka bir rivâyette geçen “ikâmet lafzı hâriç” kaydını ileri sürerek bunun iki defa tekrarlanmasını öngörmüşlerdir. İbn Dakîki'l-Îd, bu konuda Mâlikîler'in görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaatindedir. Çünkü bu mesele nakle dayalı olup Medine uygulaması ile desteklenmiştir.⁵⁶⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, haber-i vâhidi tarif etmemiştir. Konuyla ilgili zikretmiş olduğu örneklerle baktığımızda ise onu “tek kişinin rivâyeti” olarak kabul ettiğini ve dinde hüccet saydığını görürüz. O, Kitâb ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile nesh edilmeyeceği kanâatindedir. Fakat bunun için verilen bazı örneklerle itiraz etmektedir. Kur'an'ın âmm olan lafzının haber-i vâhid ile tahsis olacağını belirtmekte ve umûmu'l-belvâ gerekçesiyle sahîh bir hadisi reddetmenin doğru olmayacağını dile getirmektedir. Müellif ayrıca, ameli ehl-i Medine ile teâruzunda haber-i vâhidi tercih etme taraftarıdır.

4.2. Ziyâdetü's-sikât

Güvenilir bir râvînin bir hadisi aynı şeyhten nakleden arkadaşlarından farklı olarak rivâyetin senedinde veya metninde yaptığı fazlalık anlamına gelen ziyâdetü's-sikât kavramı, hadis ilminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Zayıf bir râvînin, sika râvîlere muhalefetinin reddolunacağında şüphe yoktur. Fakat hadis ve fıkıh ulemâsının çoğunluğu, şerî bir hüküm ifâde etsin veya etmesin sika olan bir râvînin, rivâyetinde naklettiği fazlalıkta tek kalmasını (teferrüd) makbul saymışlardır.⁵⁶⁹ Çünkü sika râvînin tek kalmasının nedeni kendisi değil diğerleri olabilir. Mesela sika râvî ile birlikte iki veya daha fazla kişi hadisi işitmiş, fakat daha sonra bunlar o ziyâdeyi unutmuş veya hadis meclisinde birtakım nedenlerden dolayı hadisi eksik dinlemiş olabilirler. Bu iki durumda da teferrüdün müsebbibi, sika râvî değil, diğerleridir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Buhârî, “Ezân”, 2; Müslim, “Salât”, 5.

⁵⁶⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 258.

⁵⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-hüdâ, Meytgamr, 2003, II, 538; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 85; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 484; Nûreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Şam, 1988, s. 364; Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi*, Fecr, Yayınları, Ankara, 2005, s. 91.

⁵⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 542.

Son dönemlerde bazı araştırmacılar sikanın ziyâdesini, metin tenkidi bağlamında ele almışlar ve onun yeniden değerlendirilmesi gereken hadis usûlü konularından biri olduğunu belirtmişlerdir. Bazılarının her türlü ziyâdeyi makbul saydıklarını belirten Yusuf el-Karadavî ise bütün ziyâdelerin mutlak mânâda doğru kabul edilemeyeceğine, çünkü bazı ziyâdelerin hadisin aslî hükmünü ortadan kaldırdıklarına ve bu tür konuların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁷¹

Rivâyetlerde bulunan ziyâde sened ve metinde olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Mürsel bir hadisin mevsûl, mevkûf olanın merfû olarak görülmesine neden olduğu için seneddeki ziyâde önemli görülmüştür. Doğrudan anlam ve içeriği etkilediği için daha çok metindeki ziyâde üzerinde durulmuştur. Metindeki ziyâdeler Hz. Peygamber'e ait olup olmaması açısından, sahîh olan ve sahîh olmayan olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Sahîh olmayan ziyâde, râvînin zabt eksikliği açısından meydana gelen zafiyet, adâlet vasfına sahip olmadığından dolayı uydurma ve rivâyette hata sebebiyle meydana gelen idrâc kapsamına girmekte ve ziyâdetü's-sikât olarak kabul edilmemektedir.⁵⁷²

Ziyâdetü's-sikât'ın sika râvîler ve rivâyetleri üzerinde birtakım olumsuz etkiler, mezhep taassubu ve bazı ihtilâfların meydana gelmesine sebebiyet vermesinin yanında bazı faydaları da söz konusudur. Bu faydaları, yeni birtakım hükümler getirmek, açık olmayan bazı hususları izâh etmek ve rivâyetler arasında tercih yolunu açmak şeklinde sıralayabiliriz.⁵⁷³

İbn Dakîki'l-İd de ziyâdenin yanlış olduğuna dâir bir delil bulunmadığı takdirde ister senette olsun, ister metinde olsun ziyâdenin kabulü ve onun ile amel etmenin gerekliliğini tercih etmekte, fıkıh ve usûl ulemâsının ekseriyetinin âdil olan râvîden gelen ziyâdenin kabulü görüşünde olduğunu nakletmektedir. Aynı zamanda bir rivâyet,

⁵⁷¹ Görmez, Mehmet, "Sünnet ve Hadis Üzerine Yusuf el-Karadavî ile Bir Söyleşi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt, 10, Sayı, 1, 2, 3, 4, 1997, s. 145; Köktaş, Yavuz, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 142.

⁵⁷² Karacabey, Salih, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", *Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003, s. 113, 114, 115; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, 2000, s. 233, 234.

⁵⁷³ Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyâdesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Ünv., SBE, 1998, s. 123.

sahîh tarîklerle geldikten sonra birisinde ziyâdenin olmaması onun sıhhatini zedelemeyeceği gibi sika bir râvînin teferrüdü de zarar vermez demektir.⁵⁷⁴

Müellif, “Köpek bir kabı yalarsa onu yedi defa yıkayın, sekizinci yıkamada toprakla ovalayın.”⁵⁷⁵ hadisini şerh ederken, İbn Sîrîn’den gelen rivâyette diğer tarîklerine göre “toprakla” kelimesinin ziyâde olarak yer aldığını, sika râvîden gelen ziyâdenin makbul olduğunu, bu nedenle İmam Şâfiî ve hadis ehlinin, köpeğin yaladığı kabın toprakla ovalanması gerektiğine hükmettiklerini belirtmiştir. İmam Malik’ten gelen rivâyette ise bu ziyâdenin bulunmadığını ve bundan dolayı da köpeğin yaladığı kabın toprakla ovalanması gerektiği hükmünü vermediğini eklemiştir.⁵⁷⁶ Görüldüğü üzere bu konuda mezhepler arasındaki ihtilâf, söz konusu ziyâdeden kaynaklanmakta ve aynı zamanda bu ziyâde yeni bir hükme neden olmaktadır.

Müellif, abdest alırken ayakların üçer defa yıkanması ile ilgili hadisi⁵⁷⁷ açıklarken “üçer defa” kelimesinin ayakları bu kadar yıkamanın müstehab olduğuna delâlet ettiğini, bazı fakihlerin diğer abdest azalarında olduğu gibi ayakları yıkamada da üç defa yıkamanın müstehab olmadığını savduklarını belirtmektedir. Bazı rivâyetlerde sayı belirtilmeden “Hz. Osman ayaklarını temizleninceye kadar yıkadı.” şeklinde geldiğini ve bu rivâyetin ayakları üç defa yıkamanın müstehab olmadığı görüşünde olanları desteklediğini zikreder. Aynı zamanda yere yakın olması hasebiyle ayaklar diğer azâlardan daha fazla kirlendiği için önemli olanın sayı değil temizlenmeleri olmasının da bu görüşü takviye eden diğer bir husus olduğunu ekler. Daha sonra yıkama sayısının zikredildiği rivâyetin, sayının zikredilmediği rivâyete göre ziyâde içerdiğini ve bu ziyâde ile amel etmenin gerekli olduğuna işâret eder ve “Önemli olan temizliktir.” gerekçesinin bu sayıyı dikkate almaya engel teşkil etmediğini bildirir.⁵⁷⁸ Bir önceki

⁵⁷⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 157, 160, 297, II, 65, 83, 232, 282, 455, 538, III, 300, 484; *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 114, 219, 249, 257, 276291, 310, 407.

⁵⁷⁵ Müslim, “Tahâret”, 27.

⁵⁷⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 157, II, 188, 479; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 77.

⁵⁷⁷ Söz konusu hadis, Buhârî’de şu şekilde geçmektedir: Osman b. Affân’ın azatlısı Humrân’dan gelen rivâyette o, Osman’ı şu hâlde görmüştür: Osmân abdest suyu istedi. Getirilen su kabından ellerinin üzerine üç kere su döküp yıkadı. Sonra sağ elini abdest suyunun içine sokup su aldı ve ağzını çalkaladı. Burnuna su verip çıkardı. Sonra yüzünü üç kere ve ellerini dirseklere kadar üç kere yıkadı. Sonra başını meshetti. Sonra her bir ayağı üçer defa yıkadı. Sonra şöyle dedi: Ben Hz. Peygamber’i (sav), şu benim abdest alışım gibi abdest alırken gördüm ve “Her kim benim şu abdest aldığım şekilde abdest alıp, namazın huşuuna engel olan birtakım vesveselerden uzak kalarak iki rek 'at namaz kılsa, geçmiş günâhları af olunur.” buyurdu (Buhârî, “Vudû”, 28).

⁵⁷⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 87.

örnekte olduğu gibi buradaki ziyâde de bir hüküm ifâde etmektedir ki, bu da ayakların üçer defa yıkanmasının müstehab olmasıdır.

İbn Dakîki'l-Îd, ziyâdenin doğru olmadığına dâir bir delil bulunduğu takdirde bu ziyâde ile amel edilemeyeceği görüşündedir. Helâya çıkışta okunacak dua ile ilgili Hz. Âişe kanalıyla gelen rivâyette Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilir: “*Mağfiretini dilerim.*”⁵⁷⁹ Müellif, Beyhakî'nin (ö. 458/1065) İbn Huzeyme (ö. 311/923) kanalıyla zikrolunan hadisi, “*Ey Rabbim! Mağfiretini dilerim. Varış ancak sanadır.*” şeklinde ziyâdeyle rivâyet ettiğini, sonrasında “Ben bu ziyâdeyi sadece İbn Huzeyme'nin rivâyetinde gördüm. Hatta İbn Huzeyme'nin kitabının eski bir nüshasında bu ziyâde metnin dışında yazılmıştır. Muhtemelen bu ziyâde, onun haberi olmadan kitabına eklenmiştir. Böylece hadisteki bu ziyâdenin batıl olduğu ortaya çıkmıştır.”⁵⁸⁰ şeklinde bir açıklamada bulunduğunu naklettikten sonra, zikrolunan hadisin kendi nüshalarında Ebû Osman es-Sâbûnî'ye (ö. 449/1057) dayandığını ve ziyâdenin orada yer almadığını belirtmektedir.⁵⁸¹ Bu örnekte ziyâdenin makbul olmadığına delâlet eden bir delil mevcuttur. O da hadisin içeriğiyle ilgili bir delil değil, nüshaların bir araya getirilip karşılaştırılması neticesinde muteber nüshada olmaması ve zikrolunan ziyâdenin metnin dışında yazılmasıdır.

İbn Dakîki'l-Îd, ister senette olsun ister metinde olsun ziyâdenin kabulü görüşündedir. Değişik eserlerinde buna değinmekte ve örnekler üzerinde birtakım tahliller yapmaktadır. Onun “Ziyâdenin doğru olmadığına dâir bir delil bulunduğu takdirde o zaman bu ziyâde ile amel edilemez.” Tespiti, metin tenkidi açısından dikkate şâyândır. Fakat bunun için getirmiş olduğu örneğin hadisin içeriğiyle ilgili değil, hadis nüshalarının karşılaştırılması ile olması onu bu açıdan sonuçsuz bırakmaktadır.

4.3. Mânâ ile Hadis Rivâyeti

Hadis ilminin önemli konularından birisi olan mânâ ile rivâyet, hadisin anlamını bozmayacak şekilde bazı kelimelerinin yerine onlarla aynı mânâyâ gelen başka lafızları getirerek rivâyet etmek anlamına gelmektedir.⁵⁸² Hadis rivâyetinde asıl olan lafız ile

⁵⁷⁹ İbn Huzeyme, “Vudû”, 69; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 17; Tirmizî, “Tahâret”, 5.

⁵⁸⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, I, 156.

⁵⁸¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, II, 479; Senetteki ziyâdeye örnek için bkz. *el-Îmâm*, II, 65.

⁵⁸² Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 323.

nakledilmesidir. Bununla birlikte lafzın aynen aktarılması mümkün olmadığı takdirde bazı şartlar dâhilinde mânâ ile rivâyete cevâz verilmiştir.⁵⁸³ Bu şartlar, râvînin gramer kurallarına vakıf olması, lügat ilmini ve lafızların delâlet ettiği mânâyı iyi bilmesi, değişik lafızlarla ifâde ettiği hadisin Hz. Peygamber'in murâdını tam olarak ifâde ettiğine kanaat getirmesi, hadisin cevâmiü'l-kefîm türünden, Allah'ın isim ve sıfatları gibi tevkîfî konulardan, lafzıyla ibâdet olunan hadislerden olmaması vs. şeklinde sıralanmıştır. Öngörülen bu şartlar, hadislerin lafzında meydana gelen değişikliğin mânâyı sirâyet etmemesi ve Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi ona isnâd etmeye mahal verilmemesine matuftur.⁵⁸⁴

Mana ile rivâyet konusunda iki ana görüşün olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar bazı şartlar dâhilinde mânâ ile rivâyeti kabul edenler ve onu hiçbir şekilde câiz görmeyenlerdir. Fıkıh ve ehl-i hadis ulemâsının çoğunluğu zikrolunan şartlar dâhilinde mânâ ile rivâyeti câiz görmekte iken başta Zâhirîler olmak üzere fıkıh ve hadis ehlinden diğer bazıları onu hiçbir şekilde câiz görmemektedirler.⁵⁸⁵ Bu arada mânâ ile rivâyeti câiz görenler bu cevâzın hadislerin kitaplarda yazılmasından önce olduğunun altını çizmiş ve hadislerin eserlerde kayıt altına alındıktan sonra lafızlarının değiştirilip mânâ ile rivâyet edilmesine karşı çıkmışlardır.⁵⁸⁶

İbn Dakîki'l-İd, öngörülen şartlar gerçekleştiği takdirde mânâ ile rivâyeti câiz görür. “Bizi orta namaz olan ikindi namazından alıkoydular. Allah onların karınlarını ve kabirlerini ateş doldursun.” hadisini açıklarken, İbn Mesûd'un, Hz. Peygamber'in doldurmak anlamına gelen “مَلَأَ” fiilini mi yoksa “حَشَا” fiilini mi kullandığı noktasında tereddüd gösterdiği için birisini değil her ikisini de naklettiğini belirtir. Daha sonra bazılarının bunu örnek göstererek mânâ ile rivâyetin câiz olmadığını, şayet câiz olsaydı ikisini getirme ihtiyacı duyulmayacağı şeklinde bir iddiada bulunabileceğini ifâde eder. Sonra bu muhtemel itiraza cevap verir ve ikisinin aynı anlama gelmediğini, bilakis ikisi

⁵⁸³ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 213.

⁵⁸⁴ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 455; Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 132; Başaran, Selman, *Hadislerin Lafız ve mânâ Olarak Rivâyeti Meselesi*, Uludağ Üniv. İlahiya Fakültesi, Sayı: 3, Cilt: 3, 1991, s. 52, 53; Yıldırım, Enbiya, *Hadislerin Manayla Rivâyeti*, Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1. Sayı, Sivas, 1996, s. 239.

⁵⁸⁵ Kâdî İyâd, *el-İlmâ'*, s. 77; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, I, 455; Karacabey, *Hattâbî'nin hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001, s. 121; Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 104, 115; Türcan, Zişan, “Bazı Hanefî Usulcülerin mânâ ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları”, *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, 2011, s. 110.

⁵⁸⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 213; Bkz. Ürkmez, Ahmed, Nesâi'de Rivâyet Sistematiği, İlahiyat, Ankara, 2015, s. 57.

arasında anlam açısından fark bulunduğunu söyler. Çünkü “حشا” fiilinde var olan çokluk ve yoğunluk “مأى” fiilinde bulunmamaktadır. Manâ ile rivâyette yer değiştirecek kelimelerin birbirlerine murâdif olma ve anlam açısından birisinin diğerinden eksik olmama şartı vardır ve bu şart zikrolunan kelimelerde gerçekleşmediği için İbn Mesûd birisinin diğerinin yerine kullanmaktan sakınmış ve her ikisini de zikretmiştir. Ayrıca her ne kadar mânâ ile rivâyet câiz olsa da lafız ile olanı daha iyidir. İbn Mesûd’un burada en iyi olanı tercih etmiş olması da ihtimâl dâhilindedir.⁵⁸⁷ Müellifin mânâ ile rivâyetin câiz olmadığına dâir bu hadisi örnek olarak getirenlere cevap vermesi ve konuyla ilgili yapmış olduğu yorumdan, onun mânâ ile rivâyeti câiz gördüğü net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bir rivâyette Enes b. Mâlik (ö. 179/795) şöyle demiştir: “Bir adam bakire kızı dul kadının üzerine nikâh ederse, onun yanında yedi gece kalması, dulu bakirenin üzerine nikâh ederse yanında üç gece kalması sünnettendir.” Hadisin râvîsi olan Ebû Kılâbe dedi ki: “İstesem ‘Enes, bu hadisi Hz. Peygamber’e isnâd etti.’ derdim.”⁵⁸⁸ İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisi açıklarken Ebû Kılâbe’nin “İstesem, Enes bu hadisi Hz. Peygamber’e isnâd etti, derdim.” sözü, iki anlama gelir, demiştir. Bunlardan birincisi, Ebû Kılâbe, hadisin Enes’ten lafzen merfû’ olarak geldiğini zannetmiş fakat ihtiyâten bunu söylememiştir. İkincisi ise Ebû Kılâbe, Enes’in “Sünnettendir.” Sözü hâkimen merfû’ olarak anlamıştır. Dolayısıyla “Dileseydim bu düşüncemi ifâde etmek üzere onu merfû’ bir şekilde rivâyet ederdim.” demek istemiştir. Müellif, “Sünnettendir.” Sözü rivâyetin merfû olduğuna delâleti ihtimâlli iken, “Onu merfû olarak rivâyet etti.” cümlesinin ise bunu kesin olarak ifâde ettiğine dikkat çeker. Dolayısıyla bir râvînin ihtimâlli olan bir hususu, kesin bir ifâdeye dönüştürerek (mana ile rivâyet) nakletme hakkının olmadığını belirtir.⁵⁸⁹ Müellif, burada mânâyla rivâyet şartları yerine gelmediği için râvînin hadisi lafzen nakletmeyi tercih ettiğini ifâde eder. Ayrıca başka bir örnek ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamada, râvînin fiili bir hadisi sözlü bir rivâyet haline getirip nakletmesinin de câiz olmadığını söyler.⁵⁹⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, şartları dâhilinde manâ ile rivâyeti câiz görürken lafız ile naklin asıl olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda farklı manâlara

⁵⁸⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 218; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 198.

⁵⁸⁸ Buhârî, “Nikâh”, 101; Müslim, “Redâ” 12.

⁵⁸⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 780.

⁵⁹⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 876.

muhtemel olan bir hususu, kesin bir ifâdeye, fiili bir hadisi sözlü bir rivâyete dönüştürüp nakletmenin câiz olmadığını belirtir. Ayrıca mânâ ile rivâyette yer değıştirecek olan kelimelerin birbirinin murâdifi olma ve anlam açısından birisinin diğ erinden eksik olmama şartının olduğ una dikkat çeker.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN DAKİKİ'L-İD'İN AHKÂM HADİSLERİNİ ŞERH METODU

Hadis âlimleri rivâyetlerin sıhhat ve subûtü ile meşgul oldukları kadar onların delâleti, doğru anlaşılması ve yorumlanması ile de uğraşmışlardır. Hadis şerhleri bu çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir hadis terimi olarak şerh, rivâyetlerde geçen kelime ve kavramları açıklamak, anlaşılmayan yerleri izâh etmek, cümlelerin irâbını yapmak ve hadisten birtakım hüküm ve hikmetleri çıkarmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁵⁹¹

Hz. Peygamber ile başladığı iddia edilen bu faaliyet sahâbe ile devam etmiş, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde ise belirgin bir hale gelmiştir. Bu dönemde oluşturulan hadis mecmualarının yanında şerh sayılabilecek başka birtakım çalışmalar da ortaya konulmuştur. Bu faâliyetlerin başında farklı senedleri bir araya getirme, sened veya metinde geçen râvîlerle ilgili bilgiler derleme ve hadislerin farklı tariklerini ardı ardına sıralama zikredilebilir. Bu çalışmalar daha sonraları sistemli bir hâl almaya başlamış, iki ana grupta gelişmeye devam etmiş ve bütün hadis şerhlerinde takip edilegelmiştir. Bunlardan birincisi, aynı zamanda bir hadis lugatı sayılan ve hadislerde geçen, manâları ilk anda anlaşılmayan nâdir kullanımlı kelimeleri açıklamayı amaçlayan garîbu'l-hadîs eserleridir. İkincisi ise hadislerin muhtevâsını izâha yönelik şerh çalışmalarıdır. Muhtevâ ağırlıklı ilk şerh çalışmalarına İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *İhtilâfu'l-hadîs*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Tevîlu muhtelefi'l-hadîs*'i ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr* ve *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı örnek verilir. İlk olarak şerh edilen hadis kitabının ise İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta* adlı eseri olduğu söylenmektedir.⁵⁹²

Her ne kadar IV/X. yüzyıldan önce birtakım şerh çalışmaları söz konusu olsa da sistematik şerh çalışmaları bu asırda başlamıştır. Bu asırda daha önce kaleme alınan *Kütüb-i sitte* ve benzeri hadis eserleri üzerine yoğun bir şerh faaliyeti göze

⁵⁹¹ Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. SBE, 1998, s. 30; Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 15; Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 293.

⁵⁹² Karacabey, *Hattâbî*, s. 183, 186; Sancaklı, *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 1996, s. 137; Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 46, 49; Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, s. 81, 88; Efendioğlu, Mehmet, "Şerh" *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, 559.

çarpmaktadır. Bu dönemde yazılmış olan hadis şerhlerinin başında Muhammed el-Kerâbisî'nin (ö. 248/862) *Şerhu'l-Câmi'i's-sahih li'l-Buhârî'si*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmu'l-hadîs* ve *Meâlimü's-Sünen'i* gibi eserler yer almaktadır. Bu çalışmalar daha sonraki asırlarda da devam etmiş olmakla birlikte, İbn Dakîki'l-Îd'in de yaşamış olduğu VII/XIII ve VIII/XIV yüzyıl, hadis şerhçiliği açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu dönemde İslâm dünyası bir taraftan Moğol istilâsıyla ve Haçlı Seferleriyle boğuşurken diğer taraftan ilmî faaliyetlere devam edilmiş, hadis şerhçiliği bu dönemde yeniden bir ivme kazanmış, hatta bu alandaki çalışmalar hızını artırmıştır. Müslüman âlimler diğer bazı ilim dallarında olduğu gibi hadisleri anlama ve yorumlama noktasında da önemli çalışmalara imza atmışlardır. Nevevî (ö. 676/1277), İbn Dakîki'l-Îd, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) ve Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler söz konusu şârihlerden bazılarıdır. VII/XIII. yüzyıldan itibaren başlayıp devam eden hadis şerhçiliğinde rivâyetler dil ve gramer açısından tahlîl edilmiş, hadislerde yer alan müşkil manâlar açıklanmış, fikhî birtakım çıkarımlarda bulunulmuş ve genel olarak hadisler anlaşılmaya çalışılmıştır.⁵⁹³

Hadis şârihleri başka müellifler tarafından kaleme alınan eserler üzerinde birtakım şerhler yazarken aynı zamanda kendilerinin derlemiş olduğu hadisler üzerine de bu kabilden çalışmalarda bulunmuşlardır. İbn Dakîki'l-Îd, hem kendisinin bir araya getirdiği hadisleri hem de başka âlimler tarafından derlenen hadis kitaplarını şerh etmiştir. O, kelimenin tam anlamıyla bir hadis şârihidir. Bir araya getirdiği hadisler veya şerh ettiği hadis kitapları ahkâma medâr olan rivâyetler olmuştur. Bu nedenle İbn Dakîki'l-Îd, şerh çalışmalarında kelime tahlîlleri yapmış, hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve râvîler hakkında bilgi vermiş olsa da onun asıl amacı hadislerin ihtivâ ettiği fikhî hükümleri tespit etmek olmuştur. Bu vesileyle İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri şerh metoduna ve bu meyanda başvurduğu yöntemlere geçmeden önce ahkâm hadisleri kavramı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

⁵⁹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara, 2011, s. 89, 91; Efendioğlu, *agmd.*, XXXVIII, 560.

1. Ahkâm Hadisleri

İslâm hukukunun temel kaynaklarından birisi de hiç kuşkusuz sünnettir. Sünnetin yazılı şekli olan hadisler, genel olarak tarîhî bilgiler, ahlâkî öğütler, itikâdî meseleler ve fikhî hükümler (ahkâm hadisleri) ihtivâ edenler olmak üzere dört ana kısımda mutalââ edilir. Bunlardan birincisi hadislerin büyük bir kısmını oluşturup Hz. Peygamber'in ve ashâbının başından geçen birtakım olayları, savaşları ve menkıbeleri konu edinmektedir. İkincisi doğruluk, adâlet, ihsân ve yardımlaşma gibi birtakım erdemli davranışların teşvik edildiği, yalan, zulüm ve bozgunculuk gibi kötü davranışların yerildiği, eğitsel ve terbiye edici âdâb ve nasihat içerikli rivâyetlerdir. Üçüncüsü ise itikâdî bilgiler içeren hadisler olup tevhd, ilâhî sıfatlar, peygamberlik ve ahiret gibi inanç esaslarını ihtivâ ederler. Dördüncüsü ise birtakım fikhî hükümleri kapsayan rivâyetlerdir.⁵⁹⁴ Literatürde fikhî hükümlere kaynaklık eden bu rivâyetlere “ahkâm hadisleri” adı verilmiştir. Bu hadisler İslâm fikhının temel taşlarını teşkil etmektedirler. Çünkü Kur'an'ı Kerim'den sonra fikhın ikinci kaynağını bu hadisler oluşturmaktadır. Şerî birçok hüküm bunlar üzerine binâ olunmuştur.

Zikrettiğimiz bu dört hadis çeşidinin her birine yönelik birtakım çalışmalar ve tartışmalar yapılmış, bu çalışmalara imza atan âlimler onları kendi ihtisas alanlarına göre derlemiş ve şerh etmişlerdir. Mesela, hadisleri fikhî yönden irdeleyenler ahkâma konu olan hadisler üzerinde durmuşlar ve söz konusu çalışmalarında amelî birtakım hükümleri bu tür rivâyetlerden istinbât etmişlerdir. İşte İbn Dakîki'l-İd de ahkâm hadisleri üzerinde duran ve bazı kriterler çerçevesinde onları yorumlayan, şerh eden bu âlimlerden birisidir. Onun konuyla ilgili çalışmalarına geçmeden önce ahkâm hadislerinin tanımı ve târihçesi üzerinde kısaca duracağız.

Ahkâm hadisleri (ahâdisü'l-ahkâm) tamlaması, ahkâm ve hadis kelimelerinden müteşekkil olup fikhî birtakım hükümler içeren hadisler için kullanılmaktadır. Bu türden hadisler için ahkâm hadisleri kavramı kullanıldığı gibi “fikhî hadisler” kavramı da sıkça kullanılmaktadır. Bu kavramın tanımı ile ilgili olarak klasik eserlerde herhangi bir tanıma rastlanılmamaktadır. Ancak günümüzde bu türden hadisler birtakım akademik çalışmalara konu olmuş ve bu çalışmalara imza atan araştırmacılar “ahkâm

⁵⁹⁴ en-Nedvî, Seyyid Süleyman, “Tahkîku ma'ne's-sünne ve beyânu'l-hâceti ileyhâ” (trc. Mahmut Kavaklıoğlu), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 182-183.

hadisleri” kavramını inceleyerek bu kavram için birtakım tanımlar ileri sürmüşlerdir.⁵⁹⁵ Bu araştırmacıların yapmış oldukları bazı tanımları burada zikretmek istiyoruz.

Hadis terimleri sözlüğü yazar Mücteba Uğur “Ahkâm hadisleri” kavramını “Şerî hükümlerin kaynağını oluşturan hadislerdir.” şeklinde tanımlamakta ve “Bir başka deyişle tahâret, ibâdet, tâat, muâmelât, cezâ hukuku ve benzeri konulardaki fikhî hükümlerin çıkarıldığı hadislerdir.” diyerek yapmış olduğu tanımı açıklamaktadır.⁵⁹⁶ Talat Koçyiğit ise “Ahkâm hadisleri, umumiyetle insanların Allah’a karşı olan kulluk görevleri ile kendi aralarında birbirlerine karşı olan insanlık görevlerini ve birbirleriyle münasebetlerini düzenleyen hükümleri muhtevî naslardır.” şeklindeki bir tanımla söz konusu kavramı açıklamıştır.⁵⁹⁷

Bu kavramın tanımını yapan diğer iki akademisyen ise Abdullah Aydın ve Mehmet Emin Özafşar’dır. Aydın, ahkâm hadisleri için “Haram, helal, mekrûh gibi şerî bir hüküm ihtivâ eden hadisler.”⁵⁹⁸ şeklinde bir tanımda bulunurken, Özafşar “İnsanların, Allah, hemcinsleri, tabiat ve kendileriyle olan ilişkilerini konu edinen; hak ve mükellefiyetlerin dile getirildiği, ibâdet, muâmelât ve ukûbâta dâir hükümlerle fikhın usûl ve kâidelerini içeren rivâyetlerdir.” tarzında bir tarif ile karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹⁹

Yapılan bu tanımlardan muhaddislerin ahkâm hadislerini neden bu kadar çok önemsedikleri ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda pek çoğu birtakım güzel amelleri işlemeye teşvik etmek, öğüt vermek amacıyla bazı zayıf hadisleri kullanmakta herhangi bir sakınca görmezken, fikhî hükümler ihtivâ eden hadislerin rivâyetinde ise titiz davranmıştır.⁶⁰⁰ Özellikle haram ve helal ile ilgili olan hadisleri zayıf olan râvîlerden almanın câiz olmadığını ifâde etmişlerdir.⁶⁰¹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “Helal ve haramla ilgili hadisleri sadece bu ilimle meşhur olan, fazlalık ve noksanı bilen büyük âlimlerden alın. Bunların dışındaki hadisleri diğer şeyhlerden almanızda bir sakınca yoktur.”⁶⁰² derken, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758) ise “Biz helal ve haram ifâde eden

⁵⁹⁵ Benzer bir durum ahlâk hadisleri için de geçerlidir. Bkz. Ürkmez, Ahmed, *Ahlak Ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010, s. 25.

⁵⁹⁶ Uğur, *Hadis Terimleri*, 18.

⁵⁹⁷ Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, 32-33.

⁵⁹⁸ Aydın, *Hadis İstılahları*, 33.

⁵⁹⁹ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.40.

⁶⁰⁰ Şahyar, *Zayıf Hadisler*, s. 136; Sancaklı, “Günümüzde Zayıf ve Mevzu Hadisler”, s. 41.

⁶⁰¹ Hatîb, *el-Kifâye*, I, 398.

⁶⁰² Hatîb, *el-Kifâye*, I, 398.

hadislerin naklinde çok katı davranırdık. Fakat faziletli ameller ve buna benzer konularda daha rahat hareket ederdik.”⁶⁰³ demiştir. İbn Abdilber (ö. 463/1070) de, ahkâm hadisleriyle ilgili olarak şunları kaydeder: “Âlimlerin çoğu, amellerin faziletine dâir hadislerde serbest hareket ederek bu tür hadisleri hemen herkesten rivâyet ederlerdi. Ama ahkâm hadislerinin naklinde çok titiz davranırlardı.”⁶⁰⁴

Öte yandan ahkâm konularında zayıf hadis ile amel etmenin sakıncaları üzerine durulsa da bu hassasiyet teoride kalmıştır. Pratikte ise zayıf rivâyetlerin ahkâma kaynaklık ettiği ortadadır. Hatta fezâil-i a’ mâlde olduğu gibi ahkâm konularında zayıf hadis ile amel edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bunlar sırasıyla başka zayıf hadislerle veya diğer bazı delillerle takviye edilmesi, isnâdları zayıf olsa da içerikleri ile ümmetin öteden beri amel ediyor olması, ihtiyata daha uygun olması ve bir konuda rey dışında zayıf hadisten başka bir delil olmaması şeklinde zikredilmiştir. Ancak bu şartları ileri sürenler sözkonusu hadislerin aşırı zayıf olmaması gerektiği ifade etmişler ki bu şart fezâil-i a’ mâl için de öngörülmüştü.⁶⁰⁵ Dolayısıyla zayıf hadis ile amel edilir diyenler uygulamada bunu fezâil-i a’ mâl ile sınırlandırmamış bilakis ahkâma da teşmîl etmişlerdir.

Ahkâma medâr olan hadisler önceleri “ale’l-ebvâb” (konulara göre) tarzında yazılmış olan sünen ve câmi’ türü eserlerde yer alırken daha sonraları bu türden hadisler birtakım mustakil eserlerde bir araya getirilmiş ve bu eserler için “ahkâm hadisleri” (ahâdîsu’l-ahkâm) kavramı kullanılmıştır. Özafşar’ın yapmış olduğu tespite göre yalnızca fikhî hadisleri ihtivâ eden bir eser yazan ve bu eser için “ahkâm hadisleri” tabirini kullanan ilk hadisçi Abdulğani el-Makdîsî’dir (ö. 600/1203). el-Makdîsî, sadece fikhî hadisleri cemettiği bu eserine *Umdetü’l-ahkâm* adını vermiştir.⁶⁰⁶ Yaygın kanaate göre sünen türü kitaplar ahkâma dâir olan hadislerin bir araya getirildiği eserler olsa da bu türden eserlerin sadece fikhî hadislerden müteşekkil olmadığı ortadadır. Çünkü bu eserlerde fiten, kıyamet alâmetleri, akâid ve zühd gibi ahkâmla doğrudan alakası olmayan pek çok hadisin de yer aldığı bir vakıâdır.⁶⁰⁷ “Ahkâm hadisleri” adıyla derlenen eserlerde ise ahkâma yönelik hadisler dışında başka rivâyetler yer

⁶⁰³ Hatîb, *el-Kifâye*, I, 399.

⁶⁰⁴ İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm* I, 103; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 144.

⁶⁰⁵ Bkz. Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 200; Şahyar, *Zayıf Hadis*, s. 140.

⁶⁰⁶ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 37, 40.

⁶⁰⁷ Bkz. Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, TDV, Yayınları, Ankara, 2012, s. 63, 64, 266.

almamaktadır. Ahkâm hadislerini bir araya getiren eserler adeta sünen türü kitapların daraltılmış şeklidir.⁶⁰⁸ Aynı zamanda sünen türü eserlerde hadisler senedleri ile birlikte yer alırken ahkâm hadislerini bir araya getiren bazı muhaddisler onların senedlerini zikretmemişlerdir. Söz konusu hususlar ahkâm hadisleri eserlerini sünen türü eserlerden farklı kılmıştır.

⁶⁰⁸ Bkz. Görmez, “Fıkhü'l-hadîs”, *DİA*, Ankara, 1995, XII, 548.

2. İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhleri

İbn Dakîki'l-Îd, başka müelliflerin yazmış olduğu hadis eserlerini şerh ettiği gibi kendisinin derlediği hadis kitaplarını da daha sonra şerh etmiştir. Onun *İhkâmü'l-ahkâm* adlı şerhi Abdülğani el-Makdisî'nin (ö. 600/1204) ahkâm hadislerine dâir yazmış olduğu *Umdetü'l-ahkâm*'ın bir şerhi iken, *Şerhu'l-İlmâm*'ı ise kendisinin ahkâm hadisleriyle ilgili derlemiş olduğu ve *el-İlmâm* diye isimlendirdiği hadis mecmuâsının bir şerhidir. İbn Dakîki'l-Îd'in söz konusu eserleri incelemeye tâbi tutulduğunda aralarında bir konu bütünlüğü olduğu göze çarpar. Müellif, bu eserlerinde hadisleri şerh ederken genellikle şu hususlar üzerinde durmuştur: Râvî ve senedle ilgili tanıtıcı bilgiler vermiştir. Şerh ettiği hadisin sıhhat derecesini belirtmiştir. Anlaşılması zor kelimelerin lugat mânâsını izâh etmiş, kelimenin hangi kökten türetildiğine ve nasıl kullanıldığına dikkat çekmiştir. Kelime açıklamalarında Arap şiirine ve dилcilerin görüşlerine başvurmuştur. Şerhettiği hadisin ihtivâ ettiği hüküm ve anlamı ile ilgili bir âyet varsa ondan yararlanmışır. Hadisleri yorumlarken sebab-i vurud, siyâk ve hadisin farklı tariklerini bir araya getirme gibi birtakım yöntemlere başvurmuştur. Aynı zamanda hadisin ihtivâ ettiği fikhî hükmü açıklamış ve mezhepler arasındaki ihtilâfa değinmiştir. Yeri geldiğinde kendi tercihini de belirtmiştir. Burada önce İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu şerhler kısaca tanıtılacak, daha sonra onun hadisleri şerh etme ve anlama yöntemi üzerinde durulacaktır.

2.1. *İhkâmü'l-Ahkâm*

İhkâmü'l-ahkâm, İbn Dakîki'l-Îd tarafından *Umdetü'l-ahkâm* adlı esere yazılmış bir şerhtir. Müellif, bu şerhi istimlâ yoluyla Kadı İmadeddin b. Esîr el-Halebî'ye (ö. 699/1300)⁶⁰⁹ yazdırmıştır. *Umdetü'l-ahkâm* ise Abdülğani el-Makdisî'nin (ö. 600/1204)

⁶⁰⁹ Tam adı, İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ahmed b. Saîd b. Muhammed b. Esîr el-Halebî eş-Şâfiî'dir. Hadis bilgini, tarihçi ve edebiyatçı bir âlim olan Ebu'l-Fidâ, 652/1254 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Ailesi Memlükler sultanlarına sır kâtipliği yapmıştır. O da bu görevi babası Tacüddin Ahmed'in vefâtında sonra devralmış fakat daha sonra zühd ve takvâ adına bu görevinden ayrılmıştır. 699/1300 yılında Moğollara karşı savaşmak üzere Mısır ordusuyla beraber yola çıkmış, ordunun hezimete uğramasından sonra bir daha kendisinden haber alınmamıştır. Bu olayda vefât ettiği tahmin edilmektedir (İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, nşr. Mukaddimesi, s. 21; Brockelman, Carl, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî* (trc. Abdürrahim en-Neccâr), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1959, VI, 115-116). Eserleri arasında *İbretü uli'l-ebşâr fi mülûki'l-emsâr*, *Şerh Kasîde İbn Abdûn el-Fihri er-Râiyye*, oğlu Necmeddin Ahmed b. İsmail'in *Cevherü'l-Kenz* ismiyle ihtisâr ettiği *Kenzü'l-berâ'a*, *Tühfetü'l-'acâib ve Tüfetu'l-ğarâib* ve müstemlisi olduğu *İhkâmü'l-ahkâm* yer almaktadır (Kâtip Çelebî *Keşfü'z-zünûn*, II, 1329; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 358; Brockelman, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, VI, 116).

Sahîh-i Buhârî ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen ahkâm hadislerinden 430⁶¹⁰ tanesini fıkıh konularına göre ayırarak bir araya getirdiği bir eserdir. *İhkâmu'l-ahkâm*, *Umdetü'l-ahkâm*'in şerhleri arasında en meşhuru, en faydalısı ve en çok istifade edilenidir. Aynı zamanda şârihin eserleri arasında en meşhur olanıdır. Yazıldığı günden itibaren ilmî mahfillerde kabul görmüştür. Pekçok âlim bu şerhten övgü ile söz etmiştir. Üdfüvî (ö. 748/1347), “Şâyet İbn Dakîki'l-Îd'in bu şerhten başka hiçbir eseri olmasaydı bu onun ilmî derinliğine ve büyüklüğüne şahit olarak yeterli olacaktı.” demiştir.⁶¹¹ İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ise bu konuda şunları ifade eder: “İbn Dakîki'l-Îd, bu şerhiyle geniş bilgisini, keskin zekâsını ve derin ilmini ortaya koymuştur.”⁶¹² Musannifin takip ettiği metoda geçmeden önce, istimlânın ne olduğuna değinmeyi ve eserin İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyeti noktasında kısaca bilgi vermeyi düşünüyoruz.

Bir hadis kavramı olan “İmlâ” kelimesi sözlük olarak uzatmak, yazdırmak ve mühlet vermek anlamlarına gelmektedir.⁶¹³ Terim olarak ise bir kimsenin ezberinden veya kitaptan okuyarak etrafında bulunan kişilere hadis veya başka bir şeyler yazdırması anlamında kullanılmaktadır.⁶¹⁴ Bu yöntem ile yazılan eserlere de “İmlâ”, çoğuluna ise “emâlî” denilmektedir. Yazıyı yazdıran hocaya “mümlî” yazan talebeye ise “müstemlî” denilmektedir. “İstimlâ” ise hocanın yazdırdığı hadisleri yazmak ve bunları uzaktaki insanlara nakletmek anlamında İmlâ ameliyesini ifade etmektedir. Özellikle hadis rivâyet meclislerinde birçok âlim bu yöntemi kullanmıştır.⁶¹⁵

İstimlâ yoluyla yazılan eserlerde içeriğin çoğunluğu mümlî/hocaya ait iken bir kısmı da müstemliye ait olmaktadır. Bu durum kitabın hocaya nisbetinde bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü çoğunluğu ona aittir. İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin (ö. 699/1300) *İhkâmu'l-ahkâm*'in mukaddimesinde kendi adına yapmış olduğu açıklamalar da bu kabildendir. Ahmed Muhammed Şâkir'in yapmış olduğu tespite göre *İhkâmu'l-ahkâm*'in istimla yoluyla telif edilmesi konusu, İbnü'l-Esîr el-Halebî'ye ait olan nüshada yer almaktadır. Bunun dışında eserin istimlâ yoluyla yazıldığına dâir başka

⁶¹⁰ *İhkâmu'l-ahkâm*'in müstemlisi İbnü'l-Esîr, *Umdetu'l-ahkâm*'da 500 hadisin yer aldığını belirtmektedir. Elimizdeki nüshalarda ise 430 hadis bulunmaktadır. *Umdetu'l-ahkâm*'da bir hadisin farklı tarihleri de zikredilmektedir. Bir hadisin diğer varyantları da hesaba katıldığında 500 sayısı doğru olabilir (Bkz. *İhkâm*, s. 45).

⁶¹¹ Üdfüvî, *et-Tâli*, 575.

⁶¹² İbn Ferhûn, *Dîbâc*, II, 319.

⁶¹³ Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ebû Abdullah, *Muhtâru's-sihâh*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1999, s. 298.

⁶¹⁴ Aydınlı, Abdullah, “İmlâ”, *DİA*, Ankara, 2000, XXII, 226.

⁶¹⁵ Semânî, *Edebu'l-İmlâ*, s. 15; Aydınlı, agmd., *DİA*, XXII, 226.

herhangi bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in sadece kendi nüshasını müelliften istimlâ yoluyla alması da ihtimâl dâhilindedir. Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, daha hayatta iken *İhkâmu'l-ahkâm* ona nisbet edilmekte ve talebeleri tarafından onun yanında okunup rivâyet edilmekteydi.⁶¹⁶

İhkâmu'l-ahkâm'ın Dâru'l-kutubi'l-Misriyye'deki nüshası, şârihin öğrencisi İbn Seyyidi'n-Nâs'a (ö. 734/1334) dayanmaktadır. Daha önce de ifâde ettiğimiz üzere o da eseri, İbn Dakîki'l-Îd'din yanında 697/1297 yılı Muharrem ayının başlangıcında okumaya başlamış ve 698/1298 yılının Rabiulâhir ayının sonunda bitirmiştir. Bu da müellif İbn Dakîki'l-Îd ve müstemli İbnü'l-Esîr daha hayatta iken bile *İhkâmu'l-ahkâm*'ın, İbn Dakîki'l-Îd'e nisbet edildiğini gösteren bir delildir.⁶¹⁷

Aynı zamanda İbn Seyyidi'n-Nâs'a (ö. 734/1334) isnâd edilen nüshada, İbnü'l-Esîr'in (ö. 699/1300) yazmış olduğu mukaddime yer almamaktadır. Belki de İbn Dakîki'l-Îd, genel bir ilim meclisinde eserini İbnü'l-Esîr el-Halebî'ye (ö. 699/1300) okutmuş ve orada bulunanlar da dinlemiştir. Bu durumda İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin nakilden başka esere herhangi bir katkısı söz konusu olmayacaktır.⁶¹⁸ Tüm bu nakil ve bilgilerden sonra *İhkâmu'l-ahkâm*'ın İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyeti önemli ölçüde kesinleşmiş olmaktadır.

İbnü'l-Esîr el-Halebî (ö. 699/1300), *İhkâmü'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde ilmin ve âlimin faziletini dile getirir. İlimden uzak durmanın onun için bir aldanma ve kayıp olduğunu, bu tehlikeden kurtulmak için Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine sarılması gerektiği ve bu amaçla Hâfız Abdülğani el-Cemmâilî'nin fıkıh bablarına göre tanzim ettiği ve 500 hadisi ihtivâ eden *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserini ezberlemeyi seçtiğini ifâde eder. Daha sonra da ezberlediği bu hadislerin her bir kelimesinin araştırılmaya ve tetkik edilmeye muhtaç olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber'in (sav) her bir sözünün mânâ denizi olduğu ve bu denizden ancak ilimde derinleşenlerin hikmet çıkarabileceğini belirtir. İbnü'l-Esîr, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1150) *el-İkmâl* adlı eserini bulduğunu, bu şerhin ayrıntılı ve önemli bilgiler içerdiğini, fakat Kâdî İyâz'ın bu eserinde sadece *Sahîh-i Müslim*'de geçen hadisleri şerhettiğini söyler. Kendisinin ise *Umde*'de geçen, Buhârî ve Müslim'e isnâd edilen bütün hadislerin anlamlarını öğrenmek istediğini,

⁶¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

⁶¹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

⁶¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

zamanında (ilmi açıdan) eşsiz, fazilet zincirinin halkası, geçmiş ile gelecekteki ulemâ arasındaki köprü olan Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd dışında bu işi bilen başka birini bulamadığını belirtir. İbnü'l-Esîr, hocası İbn Dakîki'l-Îd'in ilmî özelliklerini dile getirir ve onu değişik sözlerle över. Bu meramını İbn Dakîki'l-Îd'e aktardığını, onun da bunu kabul ettiğini, kendisine istimlâ yoluyla enteresan ve başkalarının aklına gelmeyip onun aklına gelen bilgileri aktardığını, onun da bunları yazdığını ifâde eder.⁶¹⁹

Umdetu'l-ahkâm'ı incelediğimizde onun 19 ana başlık ve 64 alt başlıktan oluştuğunu görürüz. Bu başlıklar, fikhın temel konularını teşkil etmektedir. Eserde ibadetten muâmelâta, münâkehâtan mücâzâta (hudûd), me'kûlâtan meşrûbâta ve köle azât etmeye varıncaya kadar farklı konularla ilgili önemli hadisler bir araya getirilmiştir. İbn Dakîki'l-Îd de *İhkâmu'l-ahkâm*'da bu fikhî hadisleri teker teker ele alıp şerhetmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde hangi metodu takip edeceğini açıklamamıştır. Fakat söz konusu eser incelendiğinde şerh metodunda, kolay bir uslubun takip edildiği göze çarpmaktadır. Konular bölümlere ayrılmış ve bölümler kendi aralarında bir düzen içinde işlenmiştir. İlk olarak hadisi rivâyet eden sahâbî veya tâbî ile ilgili kısa bilgiler verilerek başlanmış, ayrıntıya girilmeden sahâbe ismindeki veya vefât târihindeki ihtilâfa değinilmiştir.⁶²⁰ Bazen de şerh edilen hadisin dindeki önemine dikkat çekilmiştir.⁶²¹ Daha sonra “Bu hadis ile ilgili birkaç konu veya birçok fayda vardır.” denilerek bu konular ve faydalı bilgileri sırasıyla cümle cümle izâh edilmiştir.⁶²² Aynı zamanda hadisten neyin kastedildiğine de değinmiştir. Konuları izâh ederken fakihlerin görüşlerini ve eğilimlerini dile getirmiştir. Müellif, bazen tercih ettiği görüşü ifâde ederken bazen de görüşünü beyân etmemiştir. Hadiste garîb bir kelime varsa onu açıklamış, bazı usûl kurallarına ve gramer tahlillerine değinmiş, fikhî konuları tartışmış, uygun görülmeyenleri ise deliller getirerek reddetmiştir.

Eserde fikhî bilgiler ile usûl konuları içiçe girmiştir. Müellif bazı yerlerde bunları birbirinden ayırmış ve bu hadis ile ilgili olarak zikredilecek hususların itikâd, usûlü'l-fıkıh ve fıkıh ile ilgili olduğunu belirterek başlamıştır.⁶²³ Fikhî görüşleri izâh ederken

⁶¹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 45-46.

⁶²⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 57, 113.

⁶²¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 55, 923.

⁶²² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 64, 74, 131.

⁶²³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 355.

bunun hangi mezhebe ait olduğunu açıklamış, bazen de sadece görüşün kendisini beyân ile yetinmiştir. Eserde daha çok Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin görüşlerine yer vermiştir.

İhkâmü'l-ahkâm'da dikkat çeken bir diğer husus da İbn Dakîki'l-Îd'in ihtilâflı konulara değinirken muhâlif görüşte bulunan âlimlerin isimlerini zikretmemesidir. Meseleyi ilmî ve farklı açıdan tahlil ederken konuyla ilgili kendi görüşünü açıklar ve bazılarının farklı görüşte olduğunu söyler. Muhâlif görüşte olan âlimleri tenkit ederken veya yanıldıklarını belirtirken saygı ve nezâketten taviz vermez ve “Bir kısım değerli âlimler” gibi ifâdelerle onları tavsîf eder.⁶²⁴

Abdülğani el-Makdisî (ö. 600/1204) *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserini *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de ittifâken geçen ahkâm ile ilgili hadisleri fıkıh konularına göre bir araya getirerek oluşturmuştur. Fakat el-Makdisî, bir yerde bu metoduna muhâlif hareket etmiş ve muttefekun aleyh olmayan bir hadisi yanılarak eserine almıştır. Bu durum İbn Dakîki'l-Îd'in gözünden kaçmamış, söz konusu hadisin *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'in her ikisinde ittifâken değil, sadece *Müslim*'de geçtiğini belirterek el-Makdisî'nin burada yanıldığını belirtmiştir.⁶²⁵ Öte yandan aynı şekildeki başka bir rivâyeti görmemiş ve bir uyarıda bulunmamıştır.⁶²⁶ Kısacası müellif, bu eserde fıkıh ve hadisi birbiriyle irtibatlandırmıştır. İbn Dakîki'l-Îd'in şerh metodunu inceleyeceğimiz bu çalışmamızda *İhkâmü'l-ahkâm* üzerinde daha fazla duracağız. Son olarak müellifin bu eserinin diğerlerine göre daha ağır bir yapıya sahip olduğunu ifâde etmek yerinde olacaktır.

2.2. el-İmâm

İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerini tanıttığımız geçen bölümde, *el-İmâm* ile ilgili kısa bir bilgi verilmişti. Orada da ifâde edildiği üzere müellif, bu eserde ahkâm ile ilgili hadislerin tüm tarîklerini bir araya getirmiş, bu rivâyetlerin sahîh mi yoksa zayıf mı olduklarını, râvîlerinin cerh ve ta'dîl açısından durumlarını izâh etmiştir. Muhtelif rivâyetleri ve rivâyetlerin farklı tariklerini bir araya getirerek konuyla ilgili fikhî hükmü tespit etmiş ve mezhepler arasındaki ihtilâfın kaynağını oluşturan muhtelif tarikleri bir

⁶²⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 303.

⁶²⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 299.

⁶²⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 708.

araya getirmiştir. Müellif, *İhkâmu'l-ahkâm*'da olduğu gibi, bu kitabında da takip edeceği metoda değinmemiştir.

Bazı araştırmacıların tespitine göre İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*'a cerh ve ta'dîle dâir bir mukaddime yazmıştır.⁶²⁷ Bu mukaddimedede eserde geçen tüm râvîler yerine cerh ve ta'dîl konusunda âlimlerin haklarında ihtilâf ettikleri veya kitapta isimleri sıkça zikredilen bazı râvîleri ayrıntılı olarak incelemeye tâbi tutmuş, cerh edilenlerin cerh sebeplerine de değinmiştir. Daha sonra eserin herhangi bir yerinde bu râvîlerden birinin ismi geçtiğinde onunla ilgili bilgilerin mukaddimedede geçtiğini hatırlatıp buradaki bilgilere yönlendirmiştir. Fakat söz konusu mukaddime bugün elimizde mevcut değildir. Biz onun varlığını, kitabın muhtelif yerlerinde müellifin yapmış olduğu birtakım atıflardan anlıyoruz. Mesela “Güneşte Isıtılmış Su” (ما ذكر في الماء المشمش) bölümünde geçen rivâyetleri değerlendirirken râvî “İbrahim b. Muhammed” ile ilgili bilgilerin daha önce mukaddimedede geçtiğini belirtir.⁶²⁸ Yine “Kadının Guslünden Kalan Su” (فضل طهور المرأة) bölümünde Ebû Ma'ser⁶²⁹ ve “Kedinin Artığı” (سور الهرة) bölümünde Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî⁶³⁰ isimli râvîlerle ilgili bilgiler için mukaddimeyi işâret eder.⁶³¹ Aynı zamanda bidat ehli olan mezheplere müntesip râvîlerle ilgili hususları orada zikrettiğini hatırlatır.⁶³² Muhtemelen adı geçen bu mukaddime, kitabın elimizde mevcut olmayan diğer bölümleri gibi kaybolmuştur.

el-İmâm, fıkıh bablarına göre tertip edilmiş bir eserdir. Önce temizlik ve namaz gibi ana bölümler (kitab) zikredilmiş, daha sonra bu ana bölümler bâblara, bâblar da fasıllara ve hatırlatmalara (zıkr) ayrılmıştır. Bablar olduğu gibi fasıllar da “zıkr” (hatırlatma) başlığı altında alt kısımlar olarak işlenmiştir. Bazı bâblar onlarca fasıla ayrılarak işlenmişken zıkr başlığı altında da o bâb veya fasılda hatırlatılması uygun görülen hususlara değinilmiştir. Yine râvîlerin cerh ve ta'dîli, isimlerin zabtı, nisbelerin ne anlama geldiği, birtakım kelime tahlîlleri ve daha başka bilgiler “zıkr” başlığı altında işlenmiştir.⁶³³

⁶²⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 41.

⁶²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 129.

⁶²⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 147.

⁶³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 240.

⁶³¹ Diğer örnekler için bkz. *el-İmâm*, I, 576, II, 78, II, 214, II, 326, III, 391, III, 503.

⁶³² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 351.

⁶³³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 95, 121.

İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*'da ana başlıktan hemen sonra konuyla ilgili temel kabul edilen hadisi, daha sonra da diğer rivâyetleri zikreder. Hadisi zikretme metodu farklılaşabilmektedir. Bazen senette geçen râvîlerin tümünü değil de sadece bir kaçını ve hadisin tüm metnini zikreder. Daha sonra da irâd ettiği o hadisin, *Kütüb-i sitte* ve diğer hadis kitaplarından hangisinde geçtiğini ve metnin kime ait olduğunu belirtir. Mesela, “Tahâret” kitabının “sular” babında zikrettiği ilk rivâyetin Yezîd el-Fakîr'in, Cabir b. Abdullah'tan naklettiğini, bu hadisin Heşîm'in Yezîd'den naklettiği formatla muttefekun aleyh, lafzının ise Buhârî'ye ait olduğunu söyler. Daha sonra da aynı rivâyetin Müslim'de geçen varyantını verir.⁶³⁴

Bazen de önce hadisi kitabında tahriç eden muhaddisi ve sened zincirini, daha sonra da hadisi zikreder. Mesela, “طهارة ماء البحر” (Deniz Suyunun Temizliği) bölümünde Ebû Hureyre'den gelen: “Adamın biri, Hz. Peygamber'in yanına geldi ve 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bizler denizde seyahat ediyoruz. Yanımıza az su alabiliyoruz. Şâyet bu su ile abdest alırsak susuz kalırız. Deniz suyu ile abdest alalım mı?’ diye sordu. Hz. Peygamber ‘Denizin suyu temizleyici, ölüsü de helaldir.’ dedi.”⁶³⁵ rivâyetini ele alırken bunun İmâm Mâlik tarafından *Muvatta* adlı eserinde Safvân b. Süleym > Saîd b. Selem > Muğîre b. Ebî Berde kanalıyla nakledildiğini söyler.⁶³⁶

Bazen hadisin kendisine kadar gelen uzunca senedini verir. Buna örnek olarak “Tabaklanan Derinin Temizliği” (طهارة جلد المدبوغ) bölümünde zikrettiği hadisi örnek olarak verebiliriz: “Ali b. Vehb (müellifin babası) > Ebü'l-Hasan el-Makdisî > Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân el-'Osmânî > Muhammed b. Mansûr > Ahmed b. Saîd b. Yaîş > Abdurrahmân b. Abdullah el-Ğâfîkî > Ahmed b. Muhammed el-Mekkî > Ali > Ka'nebî > Mâlik > Zeyd b. Eslem > İbn Ve'le el-Mısırî > Abdullah b. Abbâs'dan nakil ile Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: ‘Deri Tabaklandığı zaman artık temiz

⁶³⁴ Hadisin metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber'in şöyle buyurmuştur: ‘Benden önce hiç kimseye verilmeyen beş özellik bana verildi. Bir aylık mesafeden düşmanın kalbine salınan korkuyla zafer kazandım. Yeryüzü benim için mescit ve temiz kılındı. Öyle ki ümmetimden bir kimse her nerede olursa olsun, namaz vakti geldiğinde orada namazını kılabilir. Savaş ganimetleri bana helal kılındı. Bu ganimetlerden istifâde edilmesi benden önce hiç kimseye helal kılınmadı. Bana şefâat etme izni verildi. Daha önce peygamberler sadece kendi kavmine gönderilirken ben bütün insanlara gönderildim.’” (Buhârî, “Teyemmüm”, 1). Müslim'de ise “Yeryüzü benim için temiz ve mescit kılındı. Öyle ki ümmetimden bir kimse nerede olursa olsun, namaz vakti geldiğinde orada namazını kılabilir.” şeklinde geçer.(Müslim, “Mesâcid”, 3; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 93-94).

⁶³⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Nesâî, “Tahâret”, 40; Tirmzî “Tahâret”, 52; İbn Mâce, “Tahâret”, 38.

⁶³⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 96-97.

olmuştur.”⁶³⁷ Görüldüğü gibi müellif burada kendisine kadar ulaşan sened zincirini zikretmiş ve bu senedde 13 râvî yer almıştır.

Bazen başlıktan sonra sahâbeden konuyla ilgili gelen birkaç hadisin bulunduğunu söyleyip sonra da bunları sırasıyla zikreder. Mesela, “ذكر من قال بالترتيب في غسل الاناء إذا ولغ” (Köpeğin Yaladığı Kabın Toprakla Yıkanması Gerekir Diyenler) başlığından sonra bu konuyla ilgili olarak Abdullah b. Muğaffel, Ebû Hureyre ve Hz. Ali’den gelen rivâyetlerin olduğunu söylemiş ve bunları sırasıyla tüm tarikleriyle aktarıp değerlendirmeye tâbi tutmuştur.⁶³⁸

İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*’da ihtilâflı fikhî bir konuda bazen bu ihtilâfları ve onların dayandığı rivâyetleri zikreder. Mesela, köpeğin yaladığı kabın biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması durumunda, bu yıkamalardan hangisinin toprakla olacağı noktasında birkaç görüşün bulunduğunu söyler. Sonra da bazılarına göre bunun “birinci yıkama” olduğunu belirtip ilgili rivâyetleri nakleder. Bazılarına göre de bunun “yedinci yıkama” olduğunu naklettikten sonra ilgili rivâyetleri ardarda getirir. Konuyla ilgili üçüncü görüş olarak ise toprakla yıkamanın bu yedi yıkamadan herhangi birinde olmasının öngörüldüğünü ve bu görüşün fikhîçilerin çoğunluğunca benimsendiğini ifâde ettikten sonra bu rivâyetleri zikreder.⁶³⁹

İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*’da bölümlerin başında zikrettiği hadisleri genellikle metnini ihtisâr yapmadan tümüyle verirken bazen de uzun olan hadisin tamamını değil, başından ve sonundan bazı lafızları hafz ederek sadece istişâda konu olan kısmını zikreder.⁶⁴⁰ Bu husus senette de söz konusudur. Bazen senedin tümünü verirken bazen de bir kısmını getirir. Fakat söz konusu hadis, meşhur olmayan bazı kitaplarda tahriç edilmişse, genellikle senedin tümünü vermeye dikkat eder.⁶⁴¹ Yeri geldiğinde farklı fikhî konularla irtibatlı olduğu için aynı hadisi birkaç yerde tekrarlar. Bazen de bir hadisten farklı hükümler çıkarır.⁶⁴²

Müellif, *el-Îmâm*’da bazen konuyla ilgili getirmiş olduğu hadisin farklı tariklerini verirken şâyet söz konusu rivâyet kendisine âlî bir isnâdla ulaşmış ise önce hadisin

⁶³⁷ Muvatta, *Sayd*, 6; İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 54; *el-Îmâm*, I, 303.

⁶³⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 260, 263.

⁶³⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 267-268.

⁶⁴⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 325.

⁶⁴¹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 373.

⁶⁴² İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 228, 482-483.

kimler tarafından tahriç edildiğini belirtir. Sonra da bu hadisi âlî bir isnâd ile elde ettiğine dikkat çeker ve kendi senedi ile yeniden zikreder. Mesela, “Murdar Olmuş Hayvanın Derisi” (جلود الميتة) bölümünde Mâlik’in, İbn Şihâb, Ubeydullah b. Abdullah, İbn Abbâs kanalıyla naklettiği rivâyette Hz. Peygamber, hanımı Meymûne’nin azatlı câriyesine verdiği koyunun öldüğünü görünce “Neden derisinden yararlanmadınız?” diye sormuş, onlar da cevaben “O koyun murdar olmuştu.” demişlerdir. Hz. Peygamber (sav) de “Derisini kullanmak değil, etini yemek haramdır.” diye açıklamada bulunmuştur.⁶⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, Nesâî, Buhârî ve Müslim’in bu hadisi eserlerinde tahriç ettiklerini bildirdikten sonra aynı hadisin kendisine âlî bir isnâd ile geldiğini belirtip o isnâdı ayrıntılı olarak zikreder.⁶⁴⁴

Bazen de hadisin kim tarafından tahriç edildiğine değinmez. Mesela, “ضبة الذهب” (Kablari Altinla Süslemek) bölümünde Davud el-Evdî, Şehr, Esmâ bt. Yezîd kanalıyla gelen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Küçük bir parça bile olsa kablarda altın yama (câiz) olmaz.”⁶⁴⁵ Konuyla ilgili olarak getirilen bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından *Müsned*’de tahriç edilmiş, fakat müellif bunu belirtmemiştir.⁶⁴⁶

İbn Dakîki'l-Îd *el-Îmâm*’da hadislerde geçen bazı garip kelimeleri de izâh eder.⁶⁴⁷ Birtakım fiil ve isimlerin vezinleri ve buna göre meydana gelen mânâ farklılıklarını belirtir.⁶⁴⁸ Aynı zamanda bazı râvîlerin isimlerinin zabt eder, nisbelerinin ne anlama geldiğini de ifâde eder.⁶⁴⁹ Eserinin birçok yerinde önemli birtakım hadis usûlü konularına da değinir.⁶⁵⁰

İbn Dakîki'l-Îd’in *el-Îmâm*’daki birinci önceliği, bütün ahkâm hadislerini bir araya getirip onların kimler tarafından rivâyet edildiğini, hangi hadis kitaplarında tahrinin yapıldığını tespit etmek olmuştur. Müellif *el-Îmâm*’ı fıkıh konularına göre tanzim etmiştir. Eserdeki bu tanzim bile onun ne denli büyük bir fikhî kabiliyete sahip olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Her ne kadar birtakım fikhî hükümler ihtivâ etse de

⁶⁴³ Buhârî, “Buyû”, 101.

⁶⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 295-296.

⁶⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 546; İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 286.

⁶⁴⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 286.

⁶⁴⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 420, II, 443, 507, 539.

⁶⁴⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 96, 144, 304.

⁶⁴⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 95, 193.

⁶⁵⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 101, 109, 156,

eser için “isnâd ve ricâl değerlendirmesinin ağırlık kazandığı bir şerh çeşididir” denilebilir.

2.3. *Şerhu'l-İlmâm*

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*’a belîğ bir mukaddime ile başlamıştır. Müellif, bu mukaddimedede fikhın dindeki önemine değinmiş ve Allah’ın kitabını anlama çabasından sonra en önemli hususun nebevî hadislerin mânâlarını araştırmak için gösterilen çaba olduğunu belirtmiştir. Çünkü birtakım fikhî kaide ve kuralların hadislerle vazedildiğini, aynı zamanda icma’ ve kıyâsın kaynağının da hadisler olduğunu belirtir. Nassın asıl olduğunu, bundan dolayı her çeşit kıyas ve görüşe takdim edilmesi gerektiğini söyler. Birtakım zorlamalarla nassı bazı görüşlere uydurarak asıl olanı fer’ yapmanın ise çok çirkin bir yöntem olacağını ve din adına hiçbir yarar sağlamayacağını ifâde eder.⁶⁵¹ Aynı zamanda bu eseri yazmadaki amacının fikhî hükümleri hadislerle delillendirmek olduğunu da beyân eder.⁶⁵²

İbn Dakîki'l-Îd, diğer iki şerhten biraz farklı olarak *Şerhu'l-İlmâm*’da önce ana bölümü (kitâb), sonra alt bölümü (bâb), daha sonra da alt bölümlerle ilgili olan rivâyetleri sırasıyla verir. Müellif diğer iki eserinde takip ettiği metottan söz etmezken *Şerhu'l-İlmâm*’da takip ettiği metodu, eserin mukaddimesinde 12 madde şeklinde açıklar. Buna göre ilk önce hadisin sahâbe, tâbiîn ve diğer tabakalardaki râvîleri ile ilgili bilgi vermiştir. Önce râvînin isim ve nisbesini, daha sonra kimden hadis aldığını ve kime naklettiğini, bazen onunla ilgili menkıbeleri ve onun söylemiş olduğu güzel sözleri, kaç hadis rivâyet ettiğini ve son olarak da vefât târihini verir. Eğer râvî sahâbe dışında birisi ise ve münekkitler cerh ve ta’dîli ile ilgili hakkında birtakım tespitlerde bulunmuşlarsa yapılan bu tespitleri nakleder. Aynı zamanda söz konusu rivâyeti eserlerine alan hadis imâmlarıyla ilgili de zikrolunan hususları açıklar. Mesela, *Şerhu'l-İlmâm*’ın başında Ebû Hureyre’den gelen hadisi⁶⁵³ zikrettikten sonra onu, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce’nin rivâyet ettiğini, aynı zamanda İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’inde yer aldığını, Tirmizî ve İbn Mende’nin bu hadisi sahih gördüklerini belirtmiş, sonra da ismi geçen muhaddislerle ilgili bilgi vermiştir. Bu meyanda önce

⁶⁵¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 6.

⁶⁵² İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 172.

⁶⁵³ Bkz. Ebû Dâvud, “Tahâre”t, 41; Nesâî, “Tahâret”, 40; Tirmizî, “Tahâret”, 52; İbn Mâce, “Tahâret”, 38; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 59.

hadisin sahâbî râvîsi olan Ebû Hureyre'nin hayatı hakkında siyer ve târih âlimlerinden nakil ile özlü bilgiler vermiştir. Ebû Hureyre'yi tanıttıktan sonra hadisi tahrîç ve tashîh eden diğêr râvîlere geçmiştir. Sırasıyla Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme ve İbn Mende'nin biyografisini zikredip eserleriyle ilgili tanıtıcı açıklamalar yapmıştır.⁶⁵⁴

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*'da ikinci sırada hadisin sıhhati ile ilgili özet bilgiler verir. Mesela eserinde ilk olarak zikrettiği, deniz suyu ile abdest alınabileceğini ifâde eden hadisi⁶⁵⁵ açıklarken, bu ikinci hususu gözardı etmemiş ve rivâyetin sıhhatini ele almıştır. Tirmizî ve İbn Huzeyme'nin bu hadisi tashîh ettiklerini, İbn Mende'nin de sahîh olmasını tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Buhârî ve diğêr münekkitlerin hadis ile ilgili görüşlerini ve hadisin isnâdındaki bazı râvîlerle ilgili düşüncelerini de ifâde etmiştir.⁶⁵⁶

Müellif, üçüncü sırada, konuyla ilgili diğêr hadisler arasından neden bu rivâyeti tercih ettiğini açıklar. Yani *el-İlmâm*'da yaptığı gibi burada bir hükmü ifâde etmek için birkaç hadisi birlikte zikretmez. Sadece bir tanesini ve en kapsamlı olanını tercih eder. Aynı zamanda bir hadis, bazı sahîh ve meşhur olan eserlerde uzun formatıyla yer almış iken diğêr kitaplarda ise sadece istişhâda konu olan bölümüyle kısa bir şekilde geçmiş ise müellif ikinci rivâyeti, uzun hadise yeğlemektedir. Mesela *Şerhu'l-İlmâm*'da ilk olarak zikrettiği hadisi buraya alması hadisin sadece deniz suyunun temiz olduğunu ifâde etmesinden dolayı değil, bilakis bunun yanında içerdiği daha başka birtakım faydalar sebebiyledir. İbn Dakîki'l-Îd, söz konusu faydaların neler olduğuna hadisi şerh ederken değinmemiş fakat yeri geldiğinde bunları açıklayacağını belirtmiştir.⁶⁵⁷

Müellif, *Şerhu'l-İlmâm*'da dördüncü sırada, hadislerde geçen ve anlamı herkesçe bilinmeyen bazı garîb kelimeleri izâh eder. *Şerhu'l-İlmâm*'ın, kelime tahlîlleri açısından İbn Dakîki'l-Îd'in eserleri arasında en zengin şerh olduğu söylenebilir.

İbn Dakîki'l-Îd, beşinci sırada ise ihtiyaç halinde hadisleri açıklamak için bazı gramer kurallarından yararlanacağını belirtmiştir. Buna örnek olarak yine birinci hadisi verebiliriz. Müellif söz konusu hadisi şerh ederken Arapça'daki "Eğêr cümlede mânâ

⁶⁵⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 36-71.

⁶⁵⁵ Bkz. Muvatta, "Vukûtü's-Salât", 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

⁶⁵⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 71-74.

⁶⁵⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 75.

anlaşıyor ise ihtisâr için bazen sıfât bazen de mevsuf hazf edilebilir.”⁶⁵⁸ gramer kuralından yararlanmıştır. Buna göre hadiste geçen “yanımızda az su taşıyoruz” (ونحمل معنا القليل من الماء) cümlesinde sıfat atılmış, mevsuf kalmıştır. Çünkü bu cümlenin takdîri “az tatlı su” (الماء العذب) şeklindedir. Burada “tatlı” (العذب) sıfâtı siyâktan anlaşıldığı için atılmıştır.⁶⁵⁹

İbn Dakîki'l-Îd'in *Şerhu'l-İlmâm*'da takip ettiği diğer yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz: İhtiyaca binâen beyân ilminin kaidelerini kullanmak, hadislerden birtakım hüküm ve bilgiler istinbât etmek (Müellif, hadis şerhinin en önemli gayesinin bu olduğunu belirtir), herhangi bir mezhebe taassup göstermemek, bazı müelliflerin yaptığı gibi hadisten çıkarılması uzak bir ihtimâl olan meseleleri zikretmemek, sadece konuları çoğaltmak amacıyla yapılan gereksiz birtakım uzatmalardan uzak durmak, birçok muhaddisin zikrettiği bilgileri seçmek ve faydalısını faydasızından ayıklayarak almak.⁶⁶⁰ Hadisleri şerh etme metodu sadedinde kaydedilen bu hususlarla ilgili örnekleri, İbn Dakîki'l-Îd'in genel şerh metoduna dâir bölümde ele alınacağından burada söz konusu hususlarla ilgili örnek verilerek ayrıntıya girilmemiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*'da fikhî konularda en çok Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verir ve Şâfiî müelliflerin eserlerinden nakilde bulunur. İkinci sırada Mâlikî mezhebine ait görüşler gelir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri ise diğer ikisine göre daha az yer alır. Bunun nedeni de müellifin bu iki mezhebi yakından bilmesi ve hayatının bir bölümünde bu mezheplerle iştiğal ve amel etmesidir. Mezheplerin görüşlerine değinirken veya onlardan nakilde bulunurken hassas davranır. İsim vermek ve genelleme yapmak yerine “onlardan bazıları” veya “müteahhir âlimleri” gibi ifâdeler kullanır.

Şerhu'l-İlmâm, İbn Dakîki'l-Îd'in şerhleri arasında en geniş ve kapsamlı olanıdır. Müellif bu eserinde ele aldığı her bir hadisi uzun uzadıya tahlil etmiştir. Râvî ile ilgili bilgilerden kelime tahlilleri, gramer kaideleri ve fikhî ihtilâflara varıncaya kadar her konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Öyle ki bazen bu bilgileri takip ederken hangi hadisi şerh ettiği bile unutulur. Tek bir hadisi 402 başlık altında incelemesi buna bir

⁶⁵⁸ Bkz. İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1993, III, 286, 289.

⁶⁵⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 81, 82.

⁶⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 8, 9.

örnektir.⁶⁶¹ Müellif bu uzatmanın farkındadır. Bundan dolayı da bazen uzatma nedenini açıklama ihtiyacını hisseder ve bu eserin muhtasar bir yapıda olmayıp tam tersine konuların uzun uzadıya ele alındığı bir eser olduğunu hatırlatır.⁶⁶² Bazen bir hadisin şerhinde o rivâyetin açıklamasıyla bir ilişkisi olmayan birtakım usûl kurallarını uzun uzadıya anlatır, “Bunu nereden çıkardın veya neye yaracağını sorarsan hadisin şu kelimesinden” der ve ileride anlatacağı birtakım faydalı bilgilere kaynak olacağını belirtir.⁶⁶³

2.4. Hadis Şerhlerindeki Kaynakları

İbn Dakîki'l-Îd, şerhlerinde değişik alanlarda eser yazan seleflerinden istifâde etmiş ve yeri geldiğinde onlardan nakilde bulunarak atıflar yapmıştır. Bu husus, ilim geleneğinde normal karşılandığı gibi yeri geldiğinde gerekli de olabilmekte ve bir eserin güvenilirliğini pekiştiren unsurlar arasında yer almaktadır. İbn Dakîki'l-Îd'in her üç hadis şerhi incelemeye tâbi tutulduğunda onun değişik ilim dallarındaki temel eserlerden önemli birtakım bilgiler naklettiğine şahit olunur. Bazı araştırmacıların yapmış olduğu tespitlere göre, müellif sadece *Şerhu'l-İlmâm*'da iki yüz otuz kaynaktan yararlanmışır.⁶⁶⁴

İbn Dakîki'l-Îd'in şerhlerinde nakilde bulunduğu bu kaynakların en önemlilerinden bazıları ilim dallarına göre sıralanarak zikredilecektir. Hadis kaynaklarının başında *Kütüb-i sitte*, *Sahîh-i İbn Hibbân*, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, *Sahîh-i İbn Mende*, *Sünen-i Dârekutnî*, *Sünen-i Bezzâr*, *Sünen-i Saîd b. Mansûr*, *Sünen-i Keşşî* ve *Sünen-i Beyhakî* gibi meşhur hadis kitapları gelmektedir. Hadis şerhlerine gelince müellif bu meyanda yazılan birçok eserden istifâde etmiş ve nakilde bulunmuştur. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimu's-sünen*'i,⁶⁶⁵ Beğâvî'nin (ö. 516/1112) *Şerhu's-sünne*'si,⁶⁶⁶ İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Âridatu'l-ahvezî*'si,⁶⁶⁷ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-mu'lim*'i⁶⁶⁸ ve Nevevî'nin

⁶⁶¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 7.

⁶⁶² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 242, IV, 294.

⁶⁶³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 34.

⁶⁶⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 70.

⁶⁶⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 20.

⁶⁶⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 44.

⁶⁶⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 22.

⁶⁶⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 897.

(ö. 676/1277) *el-Minhâc*⁶⁶⁹ adlı eserleri yer almaktadır. Garîbu'l-hadîs ile ilgili yararlanmış olduğu eserler arasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbu'l-hadîs*'i,⁶⁷⁰ Zemahşerî'nin (ö. 393/1003) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i⁶⁷¹ Herevî'nin (ö. 401/1011) *Garîbu'l-hadîs*'i⁶⁷² ve Ebu'l-Hasan el-Fârisî'nin (ö. 529/1134) *Mecmeu'l-garâib fî garîbi'l-hadîs*'i⁶⁷³ yer almaktadır.

Fıkıh usûlünde Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Luma* 'ı, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân* 'ı, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* 'sı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* 'ü gibi kaynak kitaplar gelir. Fıkıhta Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasarı*, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *en-Nevâdir* 'i, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Umm* 'ü, İbn Kudâme'nin (ö. 682/1283) *el-Muğnî* adlı eserleri bulunmaktadır. Lugattaki kaynakları arasında Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*,⁶⁷⁴ Muhammed b. Cafer el-Kezzâz'ın (ö. 412/1021) *Câmiu'l-luğa*, İbn Sîdeh'in (ö. 458/1065) *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* 'i⁶⁷⁵ ve Ebû Nasr el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *es-Sihâh*⁶⁷⁶ adlı eserleri gibi kitaplar gelmektedir. Nahivle ilgili hususlarda Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* 'ından⁶⁷⁷ nakilde bulunurken kelime tahlillerinde Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. 425/1033), *Mufredâtu'l-Kur'an*⁶⁷⁸ adlı eserinden bolca istifâde etmiştir. Müellif bunlardan başka daha pekçok kaynak eserden yararlanmıştır.

⁶⁶⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 582, 587.

⁶⁷⁰ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 31.

⁶⁷¹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 172.

⁶⁷² Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 97; *Şerhu'l-İlmâm*, III, 399, IV, 468.

⁶⁷³ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 187; *Şerhu'l-İlmâm*, II, 398.

⁶⁷⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 268.

⁶⁷⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 18.

⁶⁷⁶ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 33.

⁶⁷⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 21.

⁶⁷⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 27.

3. Râvî İle İlgili Açıklamalar

İbn Dakîki'l-Îd'in hadis şerhlerinde râvî bilgileri önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede *el-İlmâm* ve *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserlerinde râvî bilgileri ve onların cerh ve ta'dîline dâir konular önemli bir yer işgâl etmiştir. Müellif, râvî bilgisi, cerh ve ta'dîl ile ilgili konularda meşhur münekkitlerin görüşlerinden istifâde etmiş ve bu hususta onlardan nakilde bulunmuştur. Bu münekkitlerin başında Buhârî, Müslim, Beyhakî, Ebû Hâtîm ve Nesâî gibi ricâl ilminde yetkin şahsiyetler yer almaktadır. Bu başlık altında müellifin şerhlerinde râvîlerle ilgili yapmış olduğu açıklamalar, cerh ve ta'dîl ile ilgili hususlar tahlîl edilecektir.

3.1. Râvîlerle İlgili Tanıtıcı Bilgiler Vermesi

İbn Dakîki'l-Îd, râvî bilgisine son derece önem verir. Bu bağlamda hadisin ilk râvîsi olan sahâbenin doğumu, ölümü, nisbesi, ne zaman Müslüman olduğu, Hz. Peygamber (sav) ile olan arkadaşlığı ve benzeri konularla ilgili bilgiler verirken nisbesinde yer alan bazı kelimelerin de zabtını yapar.⁶⁷⁹ Zikrettiğimiz bu yöntemi *Şerhü'l-İlmâm* adlı eserinde detaylarıyla uygularken *İhkâmu'l-ahkâm*'da kısa bir şekilde birkaç satırda gerçekleştirir. Mesela, Ebû Hureyre'nin biyografisini hem *İhkâmu'l-ahkâm*'da hem de *Şerhü'l-İlmâm*'da vermektedir. *İhkâmu'l-ahkâm*'da ismindeki ihtilâfı, Müslüman olduğu yıl, vefât târihi gibi birkaç hususu kısaca beyân ederken⁶⁸⁰ *Şerhü'l-İlmâm*'da bu bilgilerin yanında kabilesini, isminin kendisine verilmesinin nedenini ve diğer bazı bilgileri târih ve siyer âlimlerinden nakil ile zikreder. Aynı zamanda kaç kişinin ondan rivâyette bulunduğu ve bunların kimler olduğunu bildirirken hangi yılda vefât ettiği konusundaki ihtilâfı da nakleder. Ebû Hureyre'nin bu künye ile adlandırılmasını yine ondan gelen iki rivâyette açıklar. Sözkonusu rivâyetlerin ilkinde göre, o daha küçük iken bir kedi bulmuş ve onu elbisesi ile taşımıştır. Onu bu şekilde görenler, kedilere göstermiş olduğu şefkatten dolayı “Kedicik babası” anlamında Ebû Hureyre demişlerdir. Diğer rivâyette ise bu ismin Hz. Peygamber (sav) tarafından kendisine verildiğini belirtir. Buna göre Hz. Peygamber (sav) birgün onu bir kedi taşıırken görmüş, “*Bu nedir?*” diye sormuş o da “*Kedir.*” deyince Hz. Peygamber (sav) ona “*Ey Ebû Hureyre*” diye seslenmiş ve bu isim kendisine buradan kalmıştır.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 105.

⁶⁸⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 57.

⁶⁸¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 36-40.

Müellif her iki eserinde de genellikle ilk başta sahâbe ile ilgili bilgileri verir. Hadis ile ilgili diğer hususlara bu bilgilerden sonra geçer.

İbn Dakîki'l-Îd, sahâbenin biyografisini verirken isimleri birbirine benzeyen veya çok yakın olanların karıştırılmaması için uyarıda bulunur ve bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini hatırlatır. Hz. Peygamber'in (sav) abdest alma şeklini bildiren hadisin⁶⁸² senesinde adı geçen Abdullah b. Zeyd'in babasının adının Âsım olduğunu, ezân hadisine⁶⁸³ konu olan Abdullah b. Zeyd'in ise Abdurabihi'nin oğlu olduğunu belirtir.⁶⁸⁴ Sahâbede olduğu gibi diğer râvîlerde de bu durum söz konusu ise veya râvînin kim olduğu tam olarak anlaşılmıyorsa mübhemliğini ortadan kaldırmak için onu tanıtır. Mesela Abdulalâ ismindeki râvînin İbn Âmir es-Sa'lebî ve İbn Sinân adlı kişinin de Ebû Ferve er-Rehâvî olduğunu söyler.⁶⁸⁵ Böylece birbirine karıştırılma ihtimâli olan iki sahâbinin ayrı ayrı kişiler olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.

Müellif, kim olduğu noktasında ihtilâf bulunan bazı râvîlerin kimliğini tespit etmeye çalışır. Mesela, Ebû Sâib isimli râvî ile ilgili olarak bazılarının onun Ebû Zühre'nin, bazılarının Abdullah b. Hişâm b. Zühre'nin, diğer bazılarının ise Abdullah b. Zühre oğullarının azatlısı olduğunu söylediklerini nakleder.⁶⁸⁶ Daha sonra Ebû Sâib'in, bu künye ile meşhur olup Hişâm b. Zühre'nin azatlı kölesi, Ensar'dan, Hicâz bölgesi muhaddislerinden, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Muğîre b. Şu'be'nin talebesi olduğunu belirtir. Ayrıca Ebû Sâib'den hadis nakledenleri tek tek zikreder ve ondan rivâyeti noktasında Buhârî'nin Müslim'den teferrüd ettiğini; Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin ise Müslim'e tâbi olup ondan hadis aldıklarını belirtir.⁶⁸⁷ Müellif, daha sonra Hâkim en-Neysâbûrî'den (ö. 405/1014) nakil ile Müslim ve *Sünen* sahiplerinin, Ebû Sâib'den hadis rivâyet ettikleri için mechullüğünün ortadan kalktığı ve meşhur râvîler arasına girdiğini belirtir.⁶⁸⁸ Daha önce de ifâde ettiğimiz üzere İbn Dakîki'l-Îd, bir râvînin ta'dîli için onun *Sahîhayn*'den birisinde geçmesini yeterli görürken aynı

⁶⁸² Buhârî, "Vudû", 28; Müslim, "Tahâret", 7.

⁶⁸³ Bkz. Buhârî, "İstiskâ", 4.

⁶⁸⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 91.

⁶⁸⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 359, 451; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 56.

⁶⁸⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 261-262.

⁶⁸⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 261-262; Zehebî, *Siyer*, II, 584.

⁶⁸⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 262.

zamanda râvînin *Sahîhayn*'de geçmiyor olmasının onun adâletine zarar vermeyeceği görüşündedir.⁶⁸⁹

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhlerinde sahâbe ve tâbiinde olduğu gibi diğer râvîlerin isim, lakab, künye ve nisbesi ile ilgili bilgiler verir ve bunlardan bazılarının zabtını yapar. Çünkü bir râvîyi cerh ve ta'dîl açısından doğru değerlendirebilmek için onun isim, lakab ve nisbelerini tam olarak bilmek gerekir.⁶⁹⁰ Aksi takdirde zayıf olan râvî sika, sika olan da zayıf olarak tanınabilir. Müellif, bunun önüne geçebilmek için yanlış okunmaya müsait olan râvînin isim, künye ve lakablarını zabt eder. Mesela, Amr b. Âs'dan hadis⁶⁹¹ rivâyet eden “عَلِيّ بن رِبَاح” (Uley b. Rebâh) adındaki râvînin “علي” (Ali) ismiyle aynı şekil ve harflerle yazıldığı için onu zabt eder ve “ع” harfinin ötreli, “ل” harfinin ise üstünlü, babası Rebâh'da ise “ر” harfi üstünlü, ikinci harfin “ي” değil tek noktalı “ب” olduğunu belirtir.⁶⁹² Buna benzer isim ve lakab zabıtları *el-Îmâm*'da olduğu gibi diğer iki şerhte de sıkça görülür.⁶⁹³

İbn Dakîki'l-Îd, râvî isimlerindeki birtakım ihtilâflara değinir. Mesela, Saîd b. Seleme adındaki râvînin isminde ihtilâf olduğunu belirtir. Müellif, bazılarının adının Saîd b. Seleme, bazılarının Abdullah b. Saîd el-Mahzûmî, diğer bazılarının da Seleme b. Saîd olduğunu söylediği nakleder. Kendisi birinci ismi tercih eder. Çünkü bu isim Îmâm Mâlik'in, diğer ikisi ise Muhammed b. İshâk'ın rivâyetinde yer almıştır. Îmâm Mâlik rivâyetinde ihtilâf yok iken diğerinde ihtilâf vardır. Dolayısıyla birinci isim tercihe daha şâyândır.⁶⁹⁴

İbn Dakîki'l-Îd, bazı râvîlerin nereli olup, nerede yaşadıklarını ve hangi işle meşgul olduklarını açıklar. Hadisçiler bu türden bilgilere de önem vermişlerdir. Çünkü bunlar râvîyi tanımaya ve onu başkaları ile karıştırmamaya vesile olur. Özellikle yaşadıkları yerlerin bilinmesi hadislerdeki birtakım illetlerin ve vehimlerin açığa çıkmasına ve bazı yalancılara deşifre olmasına yarar.⁶⁹⁵ Hatta Hâkim en-Neysâbûrî (ö.

⁶⁸⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 156.

⁶⁹⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îktirâh*, s. 274.

⁶⁹¹ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XXIX, 337; Buhârî, *el-Edebu'l-müfred* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1989, I, 397.

⁶⁹² İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, II, 51; Ayrıca bkz. I, 96, 423; II, 437, 410, , 416, 519, III, 386.

⁶⁹³ Bazı örnekler için bkz. *Şerhu'l-Îlmâm*, I, 351.

⁶⁹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 100, 101; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 57.

⁶⁹⁵ Bkz. Abdulkerim Vureykât, *el-Vehm fî rivâyât muhtelefi'l-emsâr*, Mektebetu edvâu's-selef, Riyad, 2000, s. 288, 381.

405/1014) önemine binâen eserinde konuyla ilgili özel bir bölüm oluşturmuştur.⁶⁹⁶ Bu bağlamda İbn Dakîki'l-Îd, İbn Aclân isimli râvînin künyesinin Ebû Abdullah olduğunu ve bu râvînin Medineli olduğunu söyler.⁶⁹⁷ Ayrıca Umeyr b. Yezîd adlı râvînin de Medineli olup daha sonra Basra'ya yerleştiğini ifâde eder.⁶⁹⁸ Öte yandan Ebû Sâlih isimli râvînin adının Zekvân es-Semmân olduğu, Semmân denilmesinin ise Kufe'ye yağ getirip satmasından kaynaklandığını belirtir.⁶⁹⁹

İbn Dakîki'l-Îd, râvîlerin daha iyi tanınması için onların doğum ve vefât târihlerine ve bu konudaki ihtilâflara değinir. Bu da senedin muttasıl olup olmadığını tespit etmek için önemlidir. Mesela, Ebû Katâde Hâris b. Ribî isimli sahâbî râvînin Medine'de hicrî 54 yılında vefât ettiğini, bazılarına göre ise 38 yılında Kufe'de öldüğünü söyler ve kendisine göre birinci görüşün daha doğru olduğunu ifâde eder.⁷⁰⁰

Konunun bir diğer örneği, Taberânî'de geçen ve Ebû Mâlik en-Nehâî > Esved b. Kays > Nebîh el-Anzî kanalıyla Ümmü Eymen'den gelen bir rivâyettir. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber (sav) geceleyin evin bir köşesinde bulunan bir çanağa bevletmiş, Ümmü Eymen susadığı için geceleyin kalkmış ve çanaktakini su zannederek içmiştir. Sabah olunca Hz. Peygamber (sav), “*Ey Ümmü Eymen kalk ve şu çanaktakini dök.*” demiştir. Ümmü Eymen, “*Ey Allah'ın Rasûlü! Ben onu su zannedip içtim.*” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber gülmüş ve “*İnşallah bundan böyle karnın ağrı görmez.*” diye ona dua etmiştir.⁷⁰¹ Müellif, bu rivâyetle ilgili değerlendirmede ittisâl açısından Nebîh el-Anzî ile Ümmü Eymen'in arasındaki rivâyet irtibatına bakmak gerektiğini çünkü Ümmü Eymen'in vefatı ile ilgili olarak ihtilâfın bulunduğunu söyler. Bazılarına göre Hz. Peygamber'den (sav) beş ay sonra, bazılarına göre de Hz. Ömer'den sonra vefat etmiştir. Şayet Hz. Peygamber'den (sav) sonra vefat etmiş ise Nebîh'in onu görmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu rivâyet muttasıl olmadığından sahîh olmaz.⁷⁰²

Müellif, aralarında semâ'ın gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya koymak için râvînin şeyhlerini ve talebelerini tespit eder. Mesela, Ebû Rezîn isimli râvî ile ilgili bilgi verirken isminin Mesûd b. Mâlik el-Kufî olduğunu, Ameş ve İsmail b. Semî'in ondan

⁶⁹⁶ Bkz. Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rife*, s. 190.

⁶⁹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 238; Zalâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakiki'l-Îd*, s. 60.

⁶⁹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 440; Zalâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakiki'l-Îd*, s. 60.

⁶⁹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 345.

⁷⁰⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 113.

⁷⁰¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXV, 29.

⁷⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, III. 386, 387.

hadis rivâyet ettiğini, kendisinin de Hz. Ali, İbn Mesûd, Ebû Hureyre ve İbn Abbâs'dan nakilde bulunduğunu söyler. Aynı zamanda Sıffin savaşında Hz. Ali'nin yanında yer aldığını ve İmâm Müslim'in ondan hadis tahrîç ettiğini de belirtir.⁷⁰³

İbn Dakîki'l-İd, râvînin tabakasını belirttiği gibi bazen de ona isnâd edilen menkıbeleri anlatır. Mesela, Ameş (ö. 148/764)⁷⁰⁴ ile ilgili ayrıntılı bilgi verir. Bu meyanda isim ve künyesini, nereli olduğunu, doğum târihini, Enes b. Mâlik'i gördüğünü ve başından geçen birtakım olayları ve menkıbelerini anlatır. Aynı zamanda hadis hâfızı, meşhur Kur'an kârîlerinden ve âbidler tabakasından olduğunu, kimden rivâyette bulunduğunu belirtir ve birçok hadis âliminin ondan gelen rivâyetleri kitaplarına aldığını ifade eder. Buhârî ve Müslim'in A'meş'in Ebû Sâlih es-Semmân, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, İbrahim en-Nehaî, Mücâhid, Müslim el-Batîn, Şa'bî, Saîd b. Cübeyr ve Zeyd b. Vehb kanalıyla gelen rivâyetlerine *Sahîhayn*'de yer verdiklerini zikreder.⁷⁰⁵ A'meş'in adı geçen râvîlerden yapmış olduğu rivâyetlerde tedlîs yaptığı iddiası vardır.⁷⁰⁶ Bize göre müellifin A'meş'in sözkonusu râvîlerden yapmış olduğu nakillerin *Sahîhayn*'de yer aldığını belirtmesi, ona göre bu iddiaların o kadar da geçerli olmadığını ortaya koymaya yöneliktir.

Müellif, A'meş'in ne Enes b. Mâlik'den ne de diğer sahâbilerden hadis semâ etmediğinin, fakat Enes b. Mâlik'i namaz kılarken gördüğünün ve ondan namaz ile ilgili birtakım hikâyeler naklettiğinin söylendiğini belirtir. Daha sonra Ebû Bekir el-Bezzâr⁷⁰⁷

⁷⁰³ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 346.

⁷⁰⁴ A'meş'in tam adı Ebu Muhammed Süleyman b. Mihrân el-Kufî'dir. A'meş, Hadis, kıraat ve ferâiz ilimleri ile meşhur olmuş ve hadiste hafızlık mertebesine yükselmiştir. Aslen Taberistânlı olduğu, daha sonraları babası tarafından Kûfe'ye getirildiği söylenir. Hadis aldığı âlimler arasında Saîd b. Cübeyr, Kays b. Ebû Hâzım, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme ve Şa'bî yer almaktadır. İmâm Ebû Hanife, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mubârek gibi şahsiyetler ondan rivâyette bulunmuşlardır. Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebû Evfâ'dan mursal olarak naklettiği hadislerde yapmış olduğu tedlîsin dışında sikâ olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Ali b. Medîni onu vehim sâhibi olmakla, Zehebî de bazı râvîlerin kusurlarını örtbas etmekle ithâm eder. Fakir olmasına rağmen ilim halkasına katılan zenginlere iltifat etmez ve beytü'l-malden kendisine tahsis edilen beş dirhem ile hayatını idâme ettirirdi. A'meş nüktedânlik ve hazırcevaplılığı ile tanınmış biriydi. Onu anlatanlar namazlara çok dikkat ettiğini ve cemâate iştirâk noktasında çok titiz davrandığını naklederler. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad 1952, IV, 145; İbn Dakîki'l-İd, *el-İlmâm*, I, 347; Zehebî, *Mizân*, II, 224).

⁷⁰⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 347-351.

⁷⁰⁶ A'meş'in adı geçen râvîlerden yapmış olduğu rivâyetlerde tedlîs yaptığı iddiası ve bu konudaki tartışmalar için bkz. Özdemir, Veysel, *Tedlîs*, s. 263-264.

⁷⁰⁷ Bkz. Nureddin el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Keşfu'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, (thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1979, III, 92.

ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin⁷⁰⁸ A'meş'in Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ'yı gördüğünü ve ikisinden hadis semâ ettiğini, fakat bu konuda meşhur olanın Tirmizî'nin görüşü olduğunu söyler. Tirmizî ise A'meş kanalıyla Enes b. Mâlik'den gelen iki rivâyetin mursal olduğunu ve A'meş'in Enes b. Mâlik'i görmediğini ifâde etmiştir.⁷⁰⁹

Müellif, bazen farklı anlamlara yorumlanabilen râvî lakablarının asıl anlamlarını izâh ederek hangi anlamda kullanıldığını açığa kavuşturur. Mesela Yezid el-Fakîr ismindeki râvî ile ilgili bilgi verirken onun fakîr lakabını almasının nedeninin fakirlik veya ihtiyaç sahibi olmasından kaynaklanmadığını, bilakis belindeki bir rahatsızlıktan (kamburluk) dolayı bu lakabın kendisine verildiğini ve buradaki “فقير” kelimesinin “فقر الظهر” (bel kemiği) anlamında olduğunu ifâde eder.⁷¹⁰ Müellif, başka bir yerde de lakabın tanımını yapar ve “علم” (özel isim) dışında kişiyi tanıtmak için vazedilen bir isim olduğunu söyler. Ayrıca ricâl bilgisinde lakabları bilmenin önemine de işâret eder.⁷¹¹

Şimdi de İbn Dakîki'l-İd'in râvîlerin cerh ve ta'dîli ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelere geçeceğiz. Müellif, münekkitlerin, râvîlerin cerh ve ta'dîli ile ilgili yapmış oldukları tespitleri naklettiği gibi bazı durumlarda yapmış olduğu bu nakillere kendi düşüncelerini de ilâve eder. Tüm bu konular İbn Dakîki'l-İd'in üç şerhi esas alınarak örnekler eşliğinde işlenecektir.

3.2. Râvîlerin Cerh ve Ta'dîli İle İlgili Açıklama Yapması

Hadislerin sıhhat şartlarından birisi de onu nakleden râvînin âdil olmasıdır. Râvîsi âdil olan bir hadisin sahîh olma ihtimâli yüksek iken mecrûh olan bir râvînin rivâyeti kesinlikle muteber değildir.⁷¹² Dolayısıyla cerh ve ta'dîl işlemi bir hadisin sahîh olup olmadığını ortaya çıkarmak için vazgeçilmez bir işlemdir. İşte bu önemine binâen muhaddisler râvîlerin birtakım özelliklere sahip olup olmadığını tespit edebilmek için onları cerh ve ta'dîle tâbi tutmuşlar ve bunu son derece önemsemişlerdir.⁷¹³

⁷⁰⁸ Bkz. Ebu Nu'aym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, es-Seâde, Mısır, 1974, V, 54-55.

⁷⁰⁹ Bkz. Tirmizî, “Tahâret”, 10; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, II, 446.

⁷¹⁰ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 95.

⁷¹¹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İktirâh*, s. 414.

⁷¹² İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 104.

⁷¹³ Cerh ve ta'dîlin önemi hakkında bkz. Aşıkutlu, *Ricâl İlmine Giriş*, İFAV, İstanbul, 2007, s. 40

İbn Dakîki'l-İd, bir rivâyet ve dirâyet âlimi olarak selefleri gibi bu ilimle iştigâl etmiş, râvîlerin hayatları ile ilgili bilgi verdiği gibi onları cerh ve ta'dîl açısından da değerlendirmiştir. O, cerh ve ta'dîl işleminde bu konunun uzmanı olan muhaddisleri referans almıştır. Bu noktadaki temel dayanağı münekkitlerin verdiği bilgileri nakletmek olmuştur. Fakat bazen onların eksik bıraktığı kısımları doldurmuş veya nakil yapmadan râvî ile ilgili hükmü belirtmiştir. Yapmış olduğu bu nakiller, vermiş olduğu bu hükümler genellikle *el-İmâm* ve *Şerhu'l-İlmâm* adlı şerhlerinde karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda az da olsa *İhkâmü'l-ahkâm*'da da bu tespitler yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-İd, sahâbenin âdil olduğunu belirtmek için “muttefekun aleyh”⁷¹⁴ tabirini kullanır.⁷¹⁵ Çünkü Ehl-i sünnet'e göre sahâbenin tümü âdildir ve onların bu yönü tartışılmazdır. Sahâbe olduğu tespit edildikten sonra kim olduğu noktasındaki cehâlet bile onların adâlet vâfına hâlel getirmez.⁷¹⁶ Diğer râvîler için de “hâfizun”, “sikâton”, “sebtün”, “muttefekun aleyh”, “imâmun meşhûrun” ve “min ekâbiri's-sikât” ve daha başka birtakım ta'dîl lafızlarını kullanarak onların âdil olduğunu belirtir. Bunu da çoğunlukla meşhur münekkitlerden nakil ile yapar. Mesela Ümmü Eymen'den nakledilen bir rivâyetin⁷¹⁷ isnâdında bulunan Esved b. Kays (ö. 75/694)⁷¹⁸ isimli râvî için sika olduğunu söyleyip bunu Yahya b. Maîn (ö. 233/847) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi münekkitlere dayandırır.⁷¹⁹ Yine İbn Abbâs'ın azatlısı meşhur tâbîî

⁷¹⁴ Hadis âlimleri “muttefekun aleyh” kavramı daha ziyâde Buhârî ve Müslim'in birlikte eserlerine aldığı hadisler için kullanırken İbn Dakîki'l-İd, bu kavramı âlimlerin ittifâk ettiği muhtelif hususlar için de sık sık istimâl eder (bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 238).

⁷¹⁵ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 463, 855.

⁷¹⁶ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 109, III, 536. Sahâbenin adâleti konusunda ittifâk söz konusu iken zabtları noktasında bir ittifâktan söz edilmemiştir. Bunun yerine zihin ve hafızalarının benzersizliğine dikkat çekilmiştir. Sahâbe döneminde ashâbın birbirlerini adâlet yönünden değil zabt açısından tenkit ettikleri vâki' olmuştur (Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bağcı, Musa, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlâhiyât, Ankara, 2004, s. 153-162).

⁷¹⁷ Bkz. Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. XXV, 89, 90.

⁷¹⁸ Muhadramûndan sayılan Esved b. Kays'ın tam adı, Ebû Abdurrahman el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehâî el-Kûfî'dir. Aslen Yemenli olan Esved b. Kays daha sonraları Kûfe'ye yerleştiği için el-Kûfî nisbesini almıştır. Kûfe ekolünün önde gelen âlimlerinden Alkame b. Kays'in yeğeni ve İbrahim en-Nehâî'nin dayısı olan Esved b. Kays, Abdullah b. Mesûd'dan tefsir, fıkıh ve hadis derslerini almıştır. Bazı rivâyetlere göre Yemen'de Muâz b. Cebel'den hadis dinlemiştir. Daha pek çok sahâbiden hadis rivâyet eden Esved b. Kays Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve diğer birçok münekkit tarafından sika olarak kabul edilmiştir. Esved b. Kays'den birçok meşhur hadis ve fıkıh âlimleri rivâyette bulunmuş ve İmâm Ebû Hanîfe'nin hadis rivâyet zincirinde yer almıştır. Ali b. Medîni'nin Esved b. Kays'ın 10 mechûl râvîden rivâyette bulunduğunu söylediği nakledilir. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 292; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, III, 386; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 50-51).

⁷¹⁹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, III, 386.

İkrime (ö. 105/723)⁷²⁰ ile ilgili bilgi verirken onun âdil bir râvî olduğunu ve Buhârî'nin hadiste onu hüccet saydığını, *Sahîh*'inde birçok rivâyetine yer verdiğini ve hadisçilerin onu hüccet kabul ettiğini söylediğini ifâde eder.⁷²¹ Ayrıca Müslim'in de İkrime'nin rivâyet ettiği hadisleri eserine aldığını ve her ne kadar bazıları farklı düşünse de Süfyân b. Uyeyne, İbn Maîn, İbn Ebî Hâtim ve diğer bazı münekkitlerin onun sika bir râvî olduğunu söylediklerini, onu eleştirenlerin ise güvenilirliği noktasında değil, bilakis bazı görüşlerinden dolayı tenkit ettiklerini nakleder.⁷²²

Müellif, bazen “müttafe kun aleyh” kavramını bir râvînin *Sahîhayn*'de kendisinden hadis rivâyet edildiğini ifâde etmek için kullanır.⁷²³ Mesela, İsa b. Yunus (ö. 187/803)⁷²⁴ ile ilgili olarak rivâyet ettiği hadislerin *Sahîhayn*'de yer aldığını belirtir.⁷²⁵ Öte yandan müellif, bir râvînin *Sahîhayn*'de geçmesini onun güvenilir olması için yeterli görür. Bu noktadaki tartışmaları ricâl bilgisi ile ilgili bölümde zikredildiğinden burada tekrardan ele almaya gerek yoktur.

⁷²⁰ İbn Abbâs'ın kölesi olan İkrime'nin tam adı, Ebû Abdullah İkrime b. Abdullah el-Berberî el-Medenî'dir. İbn Abbas ona Kur'an, fıkıh ve hadis öğretmiştir. İbn Abbas'ın vefâtından sonra oğlu Ali onu azat etmiştir. Tâbiîn müfessirlerinden olan İkrime aslen Mağribli ve Berberî'dir. Başta İbn Abbâs olmak üzere Hasan b. Ali, Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Ömer ve diğer sahâbilerden hadis rivâyet etmiştir. İkrime'den İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dinâr gibi muhaddisler rivâyette bulunmuşlardır. İrşâd faâliyetinde bulunmak ve maddî birtakım ihtiyaçlarını karşılamak üzere başta memleketi Mağrib olmak üzere pek çok yeri gezmiş ve buralardaki emirlerden hediye kabul etmiştir. Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi muhaddisler onun sika bir râvî olduğunu söylerken İmâm Ahmed b. Hanbel, onun delil olarak kullanılabileceğini ifâde etmiştir. Buhârî de onun güvenilirliğini belirtmiştir. İmâm Mâlik ise onu güvenilir olarak kabul etmemiş ve kendisinden hadis alınmayacağını söylemiştir. Yahya b. Saîd el-Ensârî ve İbn Sirin'in onu yalancılık ile ithâm ettikleri naklolunmuştur. İkrime hakkında yapılan bu tenkitlerin onun güvenilirliği ile ilgili olmadığı bilakis birtakım görüşlerinden kaynaklandığı ifâde edilmiştir. Öte yandan İbn Hibbân ve İbn Adî, muhaddislerin tereddüt etmeden İkrime'den rivâyette bulduklarını belirtirken Zehebî ise eleştirme nedeni olarak hıfzını değil farklı birtakım görüşlerini göstermiştir. Kaynaklarda kimi zayıf rivâyetlerde İkrime ile ilgili birtakım cerh edici iddialar yer almıştır. Bu rivâyetlerin zayıf olduğu iddiâ edildiği gibi akranların birbirini cerh etmelerinin muteber sayılamayacağı da ifâde edilmiştir. Hatta İkrime'nin kendisini eleştirenlere yönelik olarak onların kendisini gıyâbında eleştirdiklerini, huzurunda ise bir şey söyleyemediklerini ifâde ettiği nakledilir. Hâriciliğin değişik kollarına nispet ile ithâm edilen İkrime Medine'de yönetimden saklandığı bir yerde hicrî 105, 106 veya 107 yılında ve 80 yaşında vefât etmiştir. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 7-9; İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 285; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 73-75; İbn Hacer, *Tehzibu'l-tehzib*, Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmiyye, Hindistan, 1909, VII, 253-273).

⁷²¹ Bkz. Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir*, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, ts. VII, 49.

⁷²² İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 285, 286.

⁷²³ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İlmâm*, I, 170.

⁷²⁴ Ebû Amr İsa b. Yunus b. Es-Sebiî, Kûfe'de ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiş bir hadis hafızıdır. Veki' b. Cerrâh onun için “Hadis ilmini avucunun içine almış adam” demiştir. Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel sikâ olduğunu söylemiş ve onu övmüştür. Hadisleri *Kütüb-i sütte*'de yer almıştır (Bkz. Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzibu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1980, XXIII, 62).

⁷²⁵ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İlmâm*, I, 193, 170.

İbn Dakîki'l-İd, hadis şerhlerinde meşhur münekkitlerden nakil ile bazı râvîlerin cerh edildiğini de belirtir. Bunu da “metrûkun”, “daîfun”, “munkeru'l-hadis” ve “mechûlun” gibi değişik cerh lafızlarıyla ifâde eder. Mesela, “*Sizden biriniz su bulamayıp şıra bulursa onunla abdest alsın.*” rivâyetinin isnâdında bulunan Ebân b. Ebî Ayâş (ö. 138/756)⁷²⁶ hakkında Dârekutnî'den nakil ile onun metrûk olduğunu söyler.⁷²⁷ Ayrıca Ahvas b. Hakîm el-Ansî (ö. ?)⁷²⁸ isimli râvî ile ilgili olarak Nesâî'nin zayıf, Dârekutnî'nin munkeru'l-hadis, Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848) de sâlihu'l-hadis olduğunu söylediklerini nakleder ve bununla yetinerek diğer münekkitlerin değerdendirmelerine yer vermez.⁷²⁹

Müellif, bazen cerh edilen râvîlerin cerh nedenlerini zikreder. Meselâ, Yahya b. Hâşim el-Ğassâni'nin (ö. 225/840) metrûk olduğunu belirttikten sonra İbn Adî'den nakil ile cerh nedenini Bağdat'ta hadis uydurmak olarak zikreder.⁷³⁰

Bazen de râvînin cerh ve ta'dîli ile ilgili ihtilâflara değinir. Meselâ, İbâd b. Mansûr (ö. 152/770) ile ilgili olarak münekkitlerin ihtilâfa düştüklerini ifâde eder. Nesâî'nin İbâd b. Mansûr'un zayıf bir râvî olduğunu söylediğini belirtirken Yahya b. Saîd'in ise onun sika olduğunu söylediğini nakleder.⁷³¹

⁷²⁶ Ebû İsmail Ebân b. Ebî Ayâş Basralı olup Abdulkays kabilesinin mevâlilerindedir. Enes b. Mâlik, İbrahim en-Nehâî ve Hasan Basrî ve diğer bazı muhaddislerden hadis nakleder. Kendisinden Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî Fudayl b. İyâd ve başkaları rivâyette bulunur. Geceleri namazla, gündüzleri oruçla geçiren zâhitlerden birisi idi. Hasan Basrî'nin meclisinde bulunup onun söylediklerini dinleyip ezberledikten sonra onları Enes b. Mâlik yoluyla Hz. Peygamber'e hadis olarak isnâd etmekle ithâm edilmiştir. Enes b. Malik'den bin beş yüzden fazla hadis rivâyet ettiği ve bunların çoğunun aslının olmadığı söylenir. Yahya b. Maîn, Ebân'ın hadiste bir değerinin olmadığını belirtir. Ebû Dâvûd şöyle demiştir: ‘Abbâd b. Suheyb, Şu'be'nin yanına gelerek ondan Ebân b. Ebî ‘Ayyâş'ı tenkit etmekten vazgeçmesini rica etmiştir. Şu'be düşünmesi için üç gün müsaade istemiş, üçüncü günün sonunda ona: ‘Düşündüm, fakat Ebân hakkında sukut etmenin câiz olmadığı kanaatine vardım’, demiştir. (Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, Dâru's-samîi, Riyâd, 2000, I, 89; Yıldırım, Selahattin, “İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-huffâz Adlı Eseri”, *İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2013, s. 242).

⁷²⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 128; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 185.

⁷²⁸ Ahvas b. Hakîm b. Umeyr tâbiûn muhaddislerinden olup sahâbeden Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Busr el-Mâzenî'yi görmüştür. Babası Hakîm b. Umeyr, Râşid b. Sa'd ve Tâvûs b. Keysân gibi şeyhlerden hadis rivâyet ederken kendisinden ise Süfyân b. Uyeyne, Bakiyye b. Velid, Züheyr b. Muâviye ve diğerleri nakilde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Ahvas'ın vâhi ve zayıf bir râvî olduğunu ifâde ederken, İbn Hibbân, onun meşhur râvîlerden münker rivâyetleri naklettiğini belirtir. İbn Adî ise onun rivâyetleri arasında münkerlerin olmadığını, fakat yapmış olduğu bu rivâyetlerde başkaları tarafından desteklenmediğini söyler (Bkz. Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, II, 289-294).

⁷²⁹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 193.

⁷³⁰ Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed, el-Cürçânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, el-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, IX, 121, 124; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 451.

⁷³¹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 574; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, XIV, 156.

İbn Dakîki'l-İd, bazı münekkitlerin birtakım râvîlerle ilgili vermiş olduğu hükümlere itiraz eder ve konuyla ilgili kendi fikrini beyân eder. Mesela, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Semmâk b. Harb el-Kûfî (ö. 123/740) ile ilgili değerlendirme yaparken onun en çok, telkîni⁷³² kabul etmekle tenkit edildiğini, insanların kendisine telkînde bulduklarını, onun da bu telkînler doğrultusunda rivâyette bulunduğunu belirtir. Daha sonra telkînin, râvînin güvenilirliğini zedeleyen bir kusur olduğunu, hadisçilerin bir râvînin hıfz, zabt ve doğruluğunu sınamak için bu yöntemle başvurduklarını ifâde eder. Müellif, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın sözkonusu değerlendirmelerini zikrettikten sonra mutlak telkînin râvînin ihtilâtına delil olamayacağını belirtir. Çünkü telkînde bulunan kişi bazen bilmediği veya emin olmadığı bir hususu râvîye telkîn eder, râvî de ona doğru olanı bildirir. Yine râvînin telkîne maruz kalmasının onu kabul edip yanlışa düşmesi anlamına gelmeyeceğini söyler. Ancak râvîye yanlış olduğu bilinen bir husus telkîn edilir, o da bunu kabul ederse o zaman yanlış yaptığı anlaşılır. Fakat bunun da sözkonusu râvînin kasten yalan söylediği anlamına gelmeyeceğine dikkat çeker.⁷³³

İbn Kattân'a göre telkîne marûz kalan râvî, yapılan yanlış telkînin farkına varır ise bu noktada güvenilirliği tescillenir. Şayet râvîye yanlış bir husus telkîn edilir, o da bunun farkına varmaz ve bu da bir defa olur ise sadece sözkonusu rivâyeti terk edilir. Bu durum tekrarlanır ise o zaman bu telkîn râvînin güvenilirliğini ortadan kaldırır. Semmâk'da olduğu gibi bir râvî telkîne tâbî tutulur ve buna karşılık nasıl davrandığı bilinmez ise bu konuyu etraflıca araştırdıktan sonra karar vermek gerekir. Müellif, bu son tespite itiraz eder ve İbn Kattân'ın Semmâk'ı bununla suçlayabilmesi için onun yanlış bir telkîne marûz kaldığını tespit etmesi gerektiğini belirtir. “Sen İbn Abbâs'tan rivâyette bulundun.” şeklindeki telkîne Semmâk'ın “Evet” demesinin yanlış söylediği anlamına gelmeyeceğini ifâde eder ve Semmâk'ı cerh etmek için bunun yeterli bir delil olamayacağını iddia eder.⁷³⁴

⁷³² Telkîn, bir râvîyi etki altında bırakarak bir hadisin kendi rivâyeti olduğuna inandırmak ve gerçekte onun rivâyeti olup olmadığını bilmeden o hadisi rivâyet etmesini sağlamaktır. Buna maruz kalanlar daha çok darîr diye anılan görme engelliler ile yaşlılıktan dolayı ihtilâta düşürülenlerdir. Bu faaliyet, râvîlerin rivâyetlerini ne derece zabt ettiklerini denemenin yanında bazı muhaddislerin rivâyetlerini tahrîf etme aracı olarak da kullanılmıştır. Bu tahrîfe birtakım fırkalar kendi fikirlerini desteklemek için başvurmuşlardır (Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I, 401; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 402; Öztürk, Mustafa, “Hadis Rivâyetinde Telkîn-Zabt İlişkisi ve Telkîn Yoluyla Yapılan Tahrîfler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Süha, İstanbul, 2011, Cilt: IX, Sayı: 1, s. 23).

⁷³³ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 290-292.

⁷³⁴ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 293.

Yine İbn Dakîki'l-İd, Cafer b. Ziyâd el-Ahmer adlı râvî ile ilgili değerlendirmede münekkitlerin onun hakkındaki görüşlerini nakleder, daha sonra kendi görüşünü belirtir. Buna göre Beyhakî (ö. 458/1065), onun zayıf biri olduğunu ve rivâyetlerinin delil olamayacağını söylemiş, İbrahim b. Yakub el-Cüzcânî'nin (ö. 259/873) Cafer'in yoldan sapmış biri olduğunu söylediğini, Yahya b. Maîn'in (ö. 233/847) onun hakkında kararsız kaldığını nakletmiştir.⁷³⁵ Müellif, Cafer ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in sâlihu'l-hadis, Ebû Zur'a er-Râzî'nin (ö. 264/877) sadûk, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888), sadûk ve Şîî olduğunu söylediklerini belirttikten sonra el-Cüzcânî'nin Cafer'i "yoldan sapmış biri" olarak nitelemesinin Şiiliğinden dolayı olduğunu söyler. Daha sonra bunun doğru olmadığını, çünkü İmâm Şâfi'ye göre Hattâbiye fırkası hariç diğer mezhep müntesiplerinin rivâyetlerinin makbul olduğunu ifâde eder.⁷³⁶ Böylece müellif, Cafer b. Ziyâd'ın Şîî olmasından dolayı kendisine yöneltilen tenkidi yanlış bulmuş ve kendisine göre doğru olanı zikretmiştir.

İbn Dakîki'l-İd, birbirine yakın olan bazı cerh lafızlarının arasındaki farka işâret eder. Mesela, Musab b. Şeybe isimli râvî ile ilgili olarak muhtelif münekkitlerin görüşlerini nakleder ve bu tenkitlerin ağır olmadığını belirtir. Bunlar arasında Ahmed b. Hanbel'in Musab b. Şeybe hakkında "O münker hadisleri rivâyet ederdi." tenkidi yer alır. Müellif, bir râvînin "munkerü'l-hadîs" olabilmesi için rivâyetleri arasında bazı münker olanların yer olmasının yeterli olmadığını, bilakis münker rivâyetlerin çoğalmasa ile metrûk olabileceğini söyler. Dolayısıyla "روى أحاديث مناكير" (Münker hadisleri rivâyet ederdi.) yargısı ile "munkerü'l-hadîs" aynı anlama gelmez.⁷³⁷

İbn Dakîki'l-İd'in hadis şerhlerinde râvîler hakkındaki bilgiler önemli bir yer tutar. Bunların başında râvîlerin kimlik bilgileri, cerh ve ta'dîl meselesi ile ilgili hususlar gelir. Müellif, bu bilgilerin temel amacı râvîlerin birbirleriyle karıştırılmaması, dolayısıyla cerh ve ta'dîl açısından doğru değerlendirmelerinin sağlanması ve rivâyetlerin sıhhatini tespit edilebilmesi olarak zikreder. Konuyla ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde esas dayanağı meşhur münekkitlerin görüşleri olurken yeri geldiğinde kendi düşüncelerini de belirtir. Bu arada müellifin bir râvînin *Sahîhayn*'de geçmesini onun güvenilir olması için yeterli görmesi, üzerinde durulması gereken bir

⁷³⁵ Bkz. Beyhakî, *el-Hilâfyât* (thk. Meşhûr b. Hasan), Dâru's-samiî, Riyad, 1995, II, 337.

⁷³⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, II, 349-350. Diğer bir örnek için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 241.

⁷³⁷ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 247; Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İFAV, İstanbul, 1998, s. 92.

husustur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere *Sahihayn*'in bazı ricâli çeşitli yönlerden eleştiriye tâbî tutulmuş ve cerh edilmiştir.



4. Kelime ve Cümle Tahlilleri

Hız. Peygamber (sav) çeşitli münasebetlerle yapmış olduğu konuşmalarında Arapça'nın zengin dil malzemesini bolca kullanmıştır. Bunların arasında nadir kullanıma sahip birtakım kelimeler de yer almıştır. Aynı zamanda kendisine “cevâmiu'l-kelim” (az söz ile çok mânâ ifade etme)⁷³⁸ özelliği bahşedildiğinden konuşmalarında birtakım vecîz ifâdeler ve mesellere de yer vermiştir. Bu nedenle sahâbe, zaman zaman daha önce duymadığı ve açıklamasına ihtiyaç duyduğu bu kelime ve cümlelerin ne anlama geldiğini öğrenmek için Hız. Peygamber'e (sav) soru sormuş, o da anlamlarını onlara izâh etmiştir. Aynı zamanda Hız. Peygamber (sav) sahâbenin bir emri veya olayı yanlış anladıklarını fark edince bunu gidermek için birtakım açıklamalarda bulunmuştur.⁷³⁹ Bu da özellikle bazı hadislerin şerhe ihtiyaç duyduklarını ortaya koymaktadır.

Öte yandan Arapça çok zengin bir dildir. Dolayısıyla bir kelime birçok mânâyâ geldiği gibi aynı anlamı ifade eden pekçok eş anlamlı kelime de bu dilde mevcuttur. Diğer taraftan herkesin bilmediği anlamı kapalı olan birtakım kelimeler de bazı hadislerde yer almaktadır. Bu nedenle herhangi bir hadisi doğru anlamak veya yanlış birtakım çıkarımlarda bulunmamak için onu meydana getiren kelimelerin ne anlama geldiğini bilmek önem arz etmektedir. Çünkü hadisler cümlelerden, cümleler de kelimelerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla bir hadisi doğru anlamak, içerdiği hükümü iyi kavramak için önce kelimelerin anlamlarını tespit, daha sonra da bu kelimelerin meydana getirdiği cümleleri tahlil etmek gerekir. Hadislerde geçen ve izâha

⁷³⁸ Buhârî, “Ta'bir”, 22, “İ'tisâm”, 1.

⁷³⁹ Kelime tahlilleri için mesela, bir rivâyete göre Hız. Peygamber, “جَوَاطُ” (Mal biriktirip hakkını vermeyen) “جَعْفَرِيَّ” (Kaba olan) ve “الْعُنْلُ الرُّبَيْمِ” (Sert davranan ve zulüm eden) hiçbir kimse cennete giremez.” diye buyurmuş, orada bulunan bir sahâbi “Ey Allah'ın Rasûlü! “جَوَاطُ”, “جَعْفَرِيَّ” ve “الْعُنْلُ الرُّبَيْمِ” ne demektir?” diye sormuş, Hız. Peygamber de bunları teker teker açıklamıştır (Bkz. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan, 1998, X, 3364).

Muhtevânın şerhi için ise, Hız. Peygamber'in cenazenin arkasından bağırıp çağırarak ağlamayı yasaklamasını örnek verebiliriz. Ancak Hız. Peygamber, oğlu İbrahim vefat edince gözyaşı dökmüştü. Bunu gören sahâbe adeta o yasağı hatırlatırcasına “Sende mi ağlıyorsun” diye sormuştur. Hız. Peygamber sahâbenin yasaktan kastın ne olduğunu tam olarak anlamadıklarını görünce şu açıklamayı yapmıştır: “Gözden yaş akar, kalp mahzun olur.” Başka bir rivâyette ise “Allah, gözden yaş akması, kalbin mahzûn olmasından dolayı azap etmez. (Diline işâret ederek) Ama bundan dolayı ya rahmet ya da azap eder (Bkz. Buhârî, “Cenâiz”, 44, 45; Müslim, “Cenâiz”, 12; İbn Mâce, “Cenâiz”, 53).

muhtaç olan bu tür kelimeleri öğrenmek için ya Arapça sözlüklere ya da bu kelimeleri konu edinen, garîbu'l-hadîs eserlerine mürâcaât edilmelidir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen ve açıklamaya ihtiyaç duyan bu garîb kelimelerin izâhını, dil bilginlerinin eserlerine veya garîbu'l-hadîs kitaplarına mürâcaât ederek, onlardan nakilde bulunarak yapar. Yeri geldiğinde konuyla ilgili kendi görüşlerini de belirtir. O, bu şekildeki şerh ve izâhatları *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserinde her bir hadis için uzun uzadıya yaparken *İhkâmü'l-ahkâm*'da ise buna nisbeten özet bir şekilde ifâ eder.

4.1. Kelime Tahlîlleri

Hadislerin korunması ve sağlıklı bir şekilde nesilden nesile aktarılması ne kadar önemli ise onların doğru anlaşılması ve yorumlanması da en az o derece mühimdir. Rivâyetlerin tespiti için gösterilen çabalar aynı zamanda onların anlaşılması için de ortaya konulmuştur. Hadis şerhleri bu çabanın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadislerin doğru anlaşılması için telif edilen şerhlerde temel iki husus üzerinde durulmuştur. Bunlardan birincisi dil, ikincisi ise muhtevâ analizidir. İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri şerh ederken bu iki ana yolu takip etmiştir. Muhtevânın izâhına önem verdiği gibi kelime tahlîlleri üzerinde de sıkça durmuştur. Onun kelime tahlîllerindeki amacı hadislerin lafzen doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Fakat hadislerde geçen her bir kelime üzerinde durmamış, bilakis farklı anlamlara gelebilen, garib ve anlamı kapalı olup izâha ihtiyaç duyanları veya geniş bir kullanım alanına sahip olan lafızları bazen de ayrıntılı olarak ele alıp incelemiştir. *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserinde bolca kelime tahlîllere yer vermiştir. Öyle ki bazen izâh ettiği kelimenin yer aldığı hadiste hangi anlamda kullanıldığına değinirken bazen de buna hiç değinmemiştir. Hatta hadis ile kelimenin söz konusu anlamı arasındaki irtibatı kurmadığı, sadece değişik eserlerden kelimenin genel anlam ve kullanımına değindiği de olmuştur.⁷⁴⁰

1. Kelimelerin Zabtı. İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen ve izâha muhtaç kelimelerin tahlîllere ilk önce onları zabt etmekle (okunuşunu belirlemek) başlar ve daha sonra bu kelimelerin ne anlama geldiğini belirtir. Bir kelimedeki hareke değişikliği anlamın değişmesine neden oluyorsa buna da dikkat çeker.⁷⁴¹ Aynı zamanda bu

⁷⁴⁰ Bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, IV, 27.

⁷⁴¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 33.

noktadaki ihtilâfa değinir ve yapısı itibariyle birçok manâya gelebilen kelimenin o hadiste hangi anlamda kullanıldığını belirtir. Mesela “ طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب أن يغسله ” (Birinizin kabına köpek ağzını soktuğu zaman o kabın temizliği birincisi toprakla olmak şartıyla onu yedi defa yıkamasıdır.)⁷⁴² hadisini şerh ederken burada geçen “طهور” kelimesindeki “ط” harfi üstünlü okunduğu zaman temizleyici su anlamına geldiğini, zammeli okunduğunda ise temizlik mânâsında kullanıldığını, söz konusu rivâyette ise temizleyici su anlamında olduğunu söyler.⁷⁴³ Yine bu kelimedede muteber olan görüşün zikrettiği şekilde olduğunu ifade ederken meşhur dil bilgini Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) tersi bir kanaatte olup “طهور” kelimesindeki “ط” harfinin hem temizlik anlamında hem de mastar olarak üstünlü olacağını söylediğini nakleder.⁷⁴⁴

Aynı zamanda hadiste geçen “وَلَغَ” fiilinin de zabtını yapar (okunuşunu belirler) ve söz konusu fiilin hem mâzî hem de muzâri formatında “ل” harfinin üstünlü olarak okunduğunu belirtir. Çünkü bir fiilin orta (Aynu'l-fiil) veya son harfi (Lâmu'l-fiil) boğaz harflerinden biri olursa mâzî ve muzâri sigalarının orta harfi üstün olarak okunur.⁷⁴⁵ Buradaki boğaz harfinin ise “ع” olduğunu söyler ve diğer birtakım bilgileri bu açıklamalarına ilave eder.⁷⁴⁶

İbn Dakîki'l-Îd, yeri geldiğinde bazı hadis şârihlerinin birtakım kelime zabıtlarıyla ilgili söylediklerine itiraz eder ve kendisine göre doğru olanı ortaya koyar. Mesela, “ اللهم إني أعوذ بك من الخُبث والخبائث ” (Ey Allah'ım, ben erkek ve dişi şeytanların şerrinden sana sığınırım)⁷⁴⁷ hadisinde geçen “خُبث” kelimesindeki “خ” ve “ب” harflerinin zammeli okunduğu ve “خَبِيث” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade eder. Daha sonra Hattâbî'nin hadisçilerin yanlış zabt ettikleri lafızlar arasında “خُبث” kelimesinde yer alan “ب” harfinin sâkin olarak okunuşunun bulunduğunu söylediğini⁷⁴⁸ nakleder ve söz konusu okunuşun yanlış olmadığını belirterek Hattâbî'nin bu tespiti itiraz eder. Çünkü ona göre sarf bilginleri, “فُعِلَ” kalıbını hafif olması ve rahat okunabilmesi için orta harfini

⁷⁴² Müslim, “Tahâret”, 27.

⁷⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 80, 353; Bkz. *el-İlmâm*, I, 124.

⁷⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 80, 353; Bkz. *el-İlmâm*, I, 124; Bkz. Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988, IV, 29.

⁷⁴⁵ Bkz. el-Cürânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdürrahmân, *el-Miftâh fi's-sarf* (thk. Ali Tefik el-Hamed), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 38.

⁷⁴⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 354.

⁷⁴⁷ Buhârî, “Vudu”, 9; Müslim, “Hayd”, 32.

⁷⁴⁸ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Bustî, *Meâlimu's-sünen*, el-Matbaatu'l-ilmîyye, Haleb, 1932, I, 11; *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*, Muessetü'r-risâle, Beyrut, 1985, s. 22.

sâkin etmeyi câiz görmüşlerdir ve ister zammeli olsun, ister harekesiz olsun ikisinin de aynı anlamı ifâde ettiği bilinmektedir.⁷⁴⁹

2. Etimolojik Tahliller. İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen kelimelerin lugat manâlarını ve hangi anlamda kullanıldıklarını tespit eder. Bunu yaparken Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Nasr el-Cevherî (ö. 400/1009), Muhammed b. Cafer el-Kezzâz (ö. 412/1021) ve İbn Sîdeh (ö. 458/1065) gibi meşhur birçok dil bilgininden nakilde bulunur. Öyle ki bazen tek bir kelimenin tahlilinde tüm bu bilginlerden nakilde bulunduğu olur. Örnek olarak “أفتوضأ بماء البحر” (Deniz suyu ile abdest alalım mı?)⁷⁵⁰ hadisinde geçen “بحر” kelimesi zikredilebilir. O, bu kelimeyi iki yönden ele alacağını, bunlardan birincisinin bunun tuzlu su için mi yoksa hem tuzlu hem de tatlı su için kullanılması meselesi olduğunu belirtir. Önce el-Kezzâz’ın (ö. 412/1021) Arapların tuzlu ve tatlı suyu bir arada zikretmek istediklerinde tuzlu su için kullandıkları kelimeyi tercih edip “بحرين” dediklerini, nitekim “مرج البحرين يلتقيان” (İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.)⁷⁵¹ âyetinde Yüce Allah’ın tuzlu ile birlikte zikrettiğinden dolayı tatlı suya da “بحر” kelimesini kullandığını belirtir. Bunun da “بحر” kelimesinin aslında tuzlu su için vaz edildiğini, tatlı su için kullanılmasının ise “قمرين” (ay ve güneş) de olduğu gibi tağlîb yapılarak ifâde edildiğini söyler.⁷⁵²

Müellif, el-Kezzâz’dan yapmış olduğu bu nakilden sonra İbn Sîdeh’in (ö. 458/1065) “بحر” kelimesi ile ilgili açıklamasına geçer. Buna göre “بحر” kelimesi ister tuzlu olsun, ister tatlı olsun “çok olan su” anlamına gelmektedir. Çoğulu “بحار”, “بحور” ve “أبحر” şeklinde olup bu kelime tuzlu su için fazlaca kullanılmış ve artık tatlı su için çok az kullanılır hale gelmiştir. Aynı zamanda bu kelimenin “tuzlaşma” anlamında farklı sızalarda kullanıldığını ve “أبحر الماء” (Su tuzlaştı.) şeklinde bazı şiirlerde geldiğini de İbn Sîdeh’den nakleder.⁷⁵³ Müellif, bu kelimenin şerhinde üçüncü sırada el-Ezherî’den nakilde bulunur ve onun “بحار” kelimesinin Dicle ve Fırat gibi suyu hiç kesilmeyen nehirler için kullanıldığını söylediğini aktarır.⁷⁵⁴ Böylece el-Ezherî, tuzlu

⁷⁴⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 101, 102; İbnü'l-Mulakkin, Ebû Hafs, Ömer b. Ali eş-Şâfiî, *el-İ'lâm bi-fevâidi Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-âsime, Riyad, 1997, I, 432.

⁷⁵⁰ Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 102; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 35.

⁷⁵¹ Rahmân, 55/19.

⁷⁵² İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 76.

⁷⁵³ Bkz. İbn Sîdeh, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2000, III, 319.

⁷⁵⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 76.

denizlere bu kelimeyi kullanırken aynı zamanda tatlı suya sahip büyük nehirlere de söz konusu lafzı istimâl etmiştir.⁷⁵⁵

İbn Dakîki'l-Îd'in "بحر" kelimesiyle ilgili ele aldığı ikinci husus, son tahlilde onun hangi anlamı ifâde ettiğidir. Ona göre bu kelime neticede genişlik ve yarılma anlamına gelmektedir. Nitekim el-Kezzâz, denize "بحر" denilmesinin nedeninin geniş olmasından kaynaklandığını belirtir ve bunu ilmî birikime sahip olan kişiye "تبحر الرجل في العلم" (Adam ilimde derinleşti/ilmi bol ve geniş oldu.) ve "تبحر المال" (Mal bol ve geniş oldu.) denilmesine benzetir.⁷⁵⁶ Daha sonra da el-Kazzâz'ın denizin genişliğini ilmin genişliğine benzetmesinin yanlış olduğunu, çünkü asıl geniş olanın deniz olup, ilim ve malın ise genişlikte ona benzetilmesi gerektiğini, denizin genişlikte ilim ve mala benzetilmesinin ise doğru olmadığını ifâde edip el-Kazzâz'a itiraz eder. Yine "بحر" kelimesinin kullanım munâsebetinin açık olmadığı bazı anlamlarına değinir ve bununla ilgili olarak birkaç örnek verir.⁷⁵⁷

İbn Dakîki'l-Îd, el-Ezherî'den nakil ile "بحر" kelimesinin diğer bir anlamının "yarık" olduğunu belirtir. Bu meyanda nehirlere ve denizlere "بحر" denilmesinin nedeni, nehirlerin akarak yeryüzünü yarması, denizlerin ise yeryüzünde var olan yarık ve çukurların suyla dolmasından oluşmasıdır. Bu nedenle de Arapların on tane yavru doğuran ve kulağı yarılıp serbest bırakılan, yük taşıtılmayan ve kadınlara etinin yenilmesi haram olduğu iddia edilen deveye "بحيرة" dediklerini söyler.⁷⁵⁸ Müellif, vermiş olduğu tüm bu bilgilerden sonra kendi kanaatini zikreder ve en doğrusunun "بحر" kelimesinin vazedildiği asıl anlamın genişlik olması yarık manâsının ise onun bir yan anlamı sayılması gerektiğini ifâde eder.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ Bkz. el-Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed el-Ebherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, V, 26; İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 76.

⁷⁵⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 77, 78; Bkz. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, V, 39.

⁷⁵⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 77, 78.

⁷⁵⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 78, 79; Bkz. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, V, 37. Cahiliyye Arapları on yavru doğuran devenin sağ doğan yavrusunun yenilmesini erkeklere helâl, kadınlara ise haram olduğuna inanıyorlardı. Onların bu çarpık iddiaları Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçer: "Bu hayvanlar ve ekinleri dilediğimizden başkasının yemesi yasaktır; bir kısım hayvanların sırtlarına yük vurmak da haramdır iddiasında bulunarak ve bir kısım hayvanları keserken de Allah'ın adını anmamak suretiyle ona iftira ederler. Allah, yaptıkları iftiralara karşı onları cezalandıracaktır. Bu hayvanların karınlarında olan yavrular yalnız erkeklerimize mahsus olup, eşlerimize yasaktır. Ölü doğacak olursa hepsi ona ortak olurlar dediler. Allah bu türlü sözlerin cezasını verecektir." (En'âm, 6/138, 139).

⁷⁵⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 78, 79.

İbn Dakîki'l-Îd, kelime tahlillerinde bazı lafızların iştikâklerine, bunlar üzerine binâ edilen fikhî hükme ve bu konudaki ihtilâflara değinir. Mesela; “وَجْهٌ” kelimesinin “مواجهة” kökünden türetildiğini, dilcilerin onun için bir tanımda bulunmadıklarını, fakihlerin ise bu iştikâkı gözönünde bulundurup tanımda buldukları, bunun neticesinde birtakım sonuçlara vardıklarını belirtir.⁷⁶⁰ Bu meyanda Şâfiîler’den bazıları “وَجْهٌ” kelimesini, uzunluk olarak alnın üst kısmından çenenin bitimine, genişlik olarak da yüzün iki kulak arasında bulunan kısmı şeklinde tarif etmişlerdir. Dolayısıyla Şâfiî fakihlere göre abdestte bu alan içerisinde bulunan her yerin yıkanması farzdır. Mâlikîler’in ise yüzün sınırını sakalsız kişi için uzunluk açısından baş kıllarının bitiminden çenenin alt kısmına, sakallı kişi için de sakalın başlangıcına kadar olan bölge, genişlik olarak da fauller arasını kabul ettiklerini nakleder.⁷⁶¹

Müellife göre hükmün musemmâya (yüz) bağlandığı bu ve benzeri durumlarda söz konusu hükmün ismin (vech) kapsamında olan her şeye şâmil olması gerekir.⁷⁶² Dolayısıyla “yüz” kelimesi neye veya nereye kadara deniliyor ise onun abdestte yıkanması farzdır. Bu da Şâfiî ve Mâlikîlere göre az da olsa farklılık arz etmektedir. Bu meyanda sakala yüz denilmediğinden dolayı abdestte yıkanılması farz görülmemiştir. Fakat birtakım Şâfiî ulemâsı başka hadislerden yola çıkarak sakalın dış kısmının yıkanılmasını farz kabul etmişlerdir.⁷⁶³

3. Garîb Kelimelerin İzâhları. İbn Dakîki'l-Îd, bazen hadiste geçen ve herkesçe bilinmeyen birtakım garîb kelimeleri açıklar. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber (sav) ve beraberinde bulunanların Hayber Gazvesi dönüşünde geceleyin uykuları ağırlaşınca istirâhate çekildikleri ifâde edilir.⁷⁶⁴ Bu olayın yaşandığı geceye de “ليلة التعريس” denilir. Müellif burada geçen “عرس” fiilinin masdarı olan ve anlamı herkesçe bilinmeyen “التعريس” kelimesinin gecenin sonuna doğru bir yerde konaklamak ve istirahat etmek anlamına geldiği söyler. Gecenin başlarında konaklamak için ise bu kelimenin kullanılmadığına dikkat çeker.⁷⁶⁵ Müellif, hadis şerhlerinde buna benzer birçok garîb kelimeyi izâh eder.⁷⁶⁶

⁷⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 84.

⁷⁶¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 417, 418.

⁷⁶² İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 417, 418.

⁷⁶³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 419. Bir diğer örnek için bkz. *İhkâm*, 84.

⁷⁶⁴ Bkz. Müslim, “Mesâcid”, 55.

⁷⁶⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, III, 579.

⁷⁶⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 289, 558, III, 113.

4. Bazı Kavramları Açıklaması. İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen bazı kavram ve ifâdeleri de açıklar. Mesela, “Sizden birinizden hades meydana gelince abdest almadıkça Allah onun namazını kabul etmez.”⁷⁶⁷ hadisini şerh ederken burada geçen “حَدَثٌ” (abdestsizlik) kavramının iki yoldan (sebileyn) çıkan pislik, mastar anlamında bu iki mahalden pisliğin çıkması ve pisliğin çıkmasına terettüp eden manevî engel şeklinde üç değişik anlamda kullanıldığını belirtir. Daha sonra bu kavramı abdestteki niyet ile bağlantılı olarak ele alır.⁷⁶⁸ Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre abdestin altı farzı vardır ve bunlardan biri de niyettir. Abdest için niyet ise Şâfiî ulemâ tarafından “تَوَيْتُ الْحَدَثَ” veya “تَوَيْتُ رَفْعَ الْحَدَثِ” şeklinde tarif edilir.⁷⁶⁹ Müellif, bu şekilde yapılan bir niyetin doğru olabilmesi için burada geçen hades kavramının bu üçüncü anlamda kullanılması gerektiğini, ilk iki anlamda kullanılması durumunda ise söz konusu niyetin doğru olmayacağını, çünkü hadesin birinci anlamı olan çıkan ile ikinci mânâsı olan çıkmanın abdest ile kaldırılması söz konusu olamayacağını belirtir. Fakat şâri tarafından öngörülen ve hadese terettüp eden engel ise kişinin abdest almasına kadar uzatılmıştır. Abdest ile bu engel ortadan kalktığı için belirtilen niyet câiz olur.⁷⁷⁰

Yine Hz. Âişe'den nakledilen “Hz. Peygamber, cünüplüğü gidermek için gusül aldığı anda önce ellerini yıkardı. Sonra da namaz için aldığı abdest gibi bir abdest alırdı.”⁷⁷¹ hadisini açıklarken burada geçen “كان اذا” ifâdesi üzerinde durur. Buna göre söz konusu ifâde fiilin tekrarını ifâde ettiği gibi nispet edilen kişinin bu fiili âdet haline getirdiği anlamı da çıkar. Mesela birisi için “كان يفعل كذا” (Falanca şöyle yapardı.) denildiğinde bu fiilin o kişiden sık sık tekrarlandığı ve onu âdet haline getirdiği anlamına gelir. Müellif bu hususa şu örnekleri de getirir: “كان فلان يقري الضيف” (Falanca kişi misafir ağırlardı.), “كان الرسول أجود الناس بالخير” (Hz. Peygamber insanların en cömerti idi.)⁷⁷² Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadiste geçen söz konusu davranışını da buna yormak gerektiğini söyler. Müellif daha sonra da “كان” bazen tekrar değil sadece fiilin meydana gelişini ifâde ettiğini belirtir. Fakat birinci anlamın daha yaygın olduğunu da ilave eder.⁷⁷³

⁷⁶⁷ Buhâri, *Vudû*, 2; Müslim, “Tahâret”, 2.

⁷⁶⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 59.

⁷⁶⁹ Şirbîni Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şâfiî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti maâni elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1994; I, 167.

⁷⁷⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 59. Diğer bazı örnekler için bkz. *İhkâm*, 97, 182, 184.

⁷⁷¹ Buhâri, “Gusûl”, 1; Müslim, “Hayd”, 9.

⁷⁷² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 153.

⁷⁷³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 153.

Yine “إن الله لا يستحيي من الحق” (Allah hakkı açıklamaktan hayâ etmez.)⁷⁷⁴ hadisini şerh ederken burada hayâ kavramı üzerinde durur. Buna göre “الحياء” kelimesi asıl mânâsı itibarıyla geri ve uzak durmak anlamındadır. Allah’a isnâd edilmesi hasebiyle de bu hadisteki anlamı, “Allah dini konularda hayâlî davranıp bunları öğrenmekten geri durmayı emretmez.” şeklindedir.⁷⁷⁵

İbn Dakîki'l-Îd, zikredilen hususların yanında ayrıca hadis şerhinde bazı kelimelerin kökenini araştırır. Bu meyanda o kelimenin Arapça olup olmadığını, değil ise hangi dilden Arapçaya girdiğini veya hangi lehçede kullanıldığını tespit eder.⁷⁷⁶ Kelimelerin çoğul sigalarını zikreder.⁷⁷⁷ Öte yandan bazı kelimelerin vezinlerini ve buna göre meydana gelen mânâ farklarını belirtir.⁷⁷⁸ Bazı fiillerin harfî cerli kullanımına değinirken bazılarının değişik kalıplarını verdikten sonra ne anlama geldiğini ifade eder.⁷⁷⁹

5. Bazı Harf/Edatları Açıklaması. İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde harflerin/edatların izahına da çokca yer verir. Mesela, “أَيُّمَا إِهَابٍ دَبِغٌ فَقَدْ طَهَرَ” (Herhangi bir deri dabağlanırsa artık temiz olmuştur.)⁷⁸⁰ hadisini açıklarken burada geçen “أَيُّ” harfinin geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu, bunlar arasında şart ve istifhâm anlamı olduğunu açıklar ve istifhâm edatı iken marife bir isme izafe olduğunda cevabının marife, nekire bir isme izâfe olduğunda ise sıfat ile cevap verilmesi gerektiğini belirtir. Nekire bir isimden sonra geldiğinde sıfat marifeden sonra geldiğinde ise hâl (durum zarfı), bazen “الذِي” anlamına gelip sıla cümlesine ihtiyaç duyduğunu, bazen “الِهَاءَ” harfî kendisine yapışarak geldiğini ve bu durumda seslenme (nidâ) için kullanıldığı ve “أَيُّ” edatı ile ilgi daha birçok ayrıntıyı zikreder.⁷⁸¹

Yine, *İhkâmü'l-ahkâm*'da “Ameller ancak niyetlere göredir.”⁷⁸² hadisini şerh ederken burada geçen “إِنَّمَا” harfini aynı şekilde uzun uzadıya ele alıp incelemiştir. İbn Dakîki'l-Îd, “إِنَّمَا” kelimesinin hasır (الحصر) için kullanıldığını, hasır ise cümlenin ifade

⁷⁷⁴ Buhârî, “İlim”, 51; Müslim, “Had”, 7.

⁷⁷⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 164; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 521.

⁷⁷⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 294; *İhkâm*, 789.

⁷⁷⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 816; *Şerhül-İlmâm*, IV, 137, 147.

⁷⁷⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 694.

⁷⁷⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 98, 187; *Şerhül-İlmâm*, IV, 67.

⁷⁸⁰ Müslim, “Hayd”, 27.

⁷⁸¹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 393-396.

⁷⁸² Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Hac”, 82.

ettiği hükmü zikredilenle sınırlandırıp diğerlerinden olumsuzlaştırmak olduğunu belirttikten sonra hükmün diğerlerinden olumsuzlaşmasının “إنما” kelimesinin kendi anlamından mı kaynaklandığını yoksa mef’hûmun delâletiyle mi anlaşıldığını sorar ve bunun tartışmalı bir konu olduğunu söyler. Müellif, İbn Abbâs’ın “إنما” edâtından hasır anlamını çıkardığını, bu nedenle “إنما الرباء في النسبئة” (Faiz ancak borçta olur.)⁷⁸³ hadisine dayanarak fazlalık faizin olmadığını, ona göre fâizin sadece borçta olacağını nakleder. Daha sonra da başka deliller getirilerek fazlalık faizin de haram olduğunun tespit edildiği ve İbn Abbâs’ın görüşünün doğru olmadığını ortaya konulduğunu, fakat İbn Abbâs’ın bu edattan hasır anlamını çıkarmasına kimsenin itiraz etmediğini söyler.⁷⁸⁴ Dolayısıyla “Ameller ancak niyetlere göredir.” rivâyetindeki “إنما” edatı da âyetteki gibi hasır içindir.

İbn Dakîki'l-Îd, bazı edatların asıl anlamlarının dışına çıkartılarak yapılan birtakım yanlış değerlendirmeleri reddeder. Mesela, bir rivâyette “توضأ واغسل ذكرك” (Abdest al ve tenâsül uzvunu yıka.)⁷⁸⁵ denilmektedir. Müellif, bazılarının buradaki “واو” harfinin tertip için olduğunu, dolayısıyla önce abdest alınıp sonra istincânın yapılabileceğini ve daha sonra yapılan bu istincânın da abdesti bozmayacağını söylediklerini belirtir. Daha sonra “واو” harfinin tertib için olduğunu söylemenin zayıf bir görüş olduğunu belirterek sözkonusu çıkarımın yanlış olduğunu ifâde eder. Çünkü bir atıf harfi olan “واو” tertip için değil bilakis mutlak birliktelik içindir.⁷⁸⁶

6. Kelime Tahlillerinde Âyetten Yararlanması. İbn Dakîki'l-Îd, kelimelerin hadiste kullanıldığı manâyı tespit ederken aynı anlamı ifâde eden Kur’an âyetlerinden sıkça şâhit getirir. O, diğer bazı hadis şârihleri gibi bu yöneme sık sık mürâcaât etmiştir ve bu durumu neredeyse her hadis şerhinde görmek mümkündür. Mesela, *İhkâmü'l-ahkâm*’ın tahâret bölümünde şöyle bir hadis geçmektedir: “Ebû Hureyre cünüp iken Medine sokaklarının birinde Hz. Peygamber'e rastlamış ve onun yanından hemen uzaklaşarak gusül abdesti almıştı. Hz. Peygamber de bu sırada onu aradı ve geri döndüğünde: ‘Nerede idin Ey Ebû Hureyre?’ diye sordu. Ebû Hureyre, ‘Ey Allah’ın Resulü! Bana rastladığınızda cünüp idim. Bu sebeple yıkanmadan sizinle oturmak

⁷⁸³ Müslim, “Musâkât”, 18.

⁷⁸⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 52.

⁷⁸⁵ Buhârî, “Gusül”, 27.

⁷⁸⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 134.

istememedim.’ dedi. Bunun üzerine Allah Resulü (a.s.): ‘Sübhânallah! Mümin necis (pis) olmaz.’ buyurdu.’⁷⁸⁷

İbn Dakîki'l-Îd, bu hadiste geçen kelimeleri şerh ederken bazı âyetlere mürâcâât eder. Önce bâb başlığında geçen “الْجَنَابَةُ” kelimesinin uzaklık anlamını ifâde ettiğini söyler ve “والجار الْجُنُبُ” âyetini⁷⁸⁸ buna delil olarak getirir. Çünkü burada geçen “الْجُنُبُ” kelimesi, “uzak olan komşu” mânâsındadır. Müellif, İmâm Şâfiî'nin bu kelimenin “مخالطة” “karışmak” anlamına geldiğini söylediğini ve Araplar'ın “أَجَنَّبَ الرَّجُلُ” ifâdesini “خالط امرأته” (Hanımıyla bir araya geldi.) anlamında kullandıklarını nakleder.⁷⁸⁹ Müellif, bazılarının “الْجَنَابَةُ” kelimesinin “مخالطة” “karışmak” mânâsının, uzaklık anlamındaki birinci mânâsının zıt anlamlısı olduğunu söylediğini, bunun böyle olmadığı bilakis “مخالطة” “karışmak” uzaklık anlamındaki “جَنَابَةُ” neden olduğunu belirtir.⁷⁹⁰ Yani, kişi hanımına yaklaşıncâ uzaklık anlamına gelen cünüblük meydana gelir. Dolayısıyla birinci anlam, ikinci anlamın zıddı değil onun mulâzimi, yani sonucudur.

İbn Dakîki'l-Îd, hadiste geçen “جَنَابًا” kelimesinin aynı zamanda bir şahsı ifâde ettiği gibi ikil ve çoğul kişiler, müzekkerler ve müennesler için de kullanıldığını söyler ve “إِنْ كُنْتُمْ جَنَابًا فَاطْهَرُوا” (Eğer cünüb iseniz temizlenin.)⁷⁹¹ âyetini buna delil olarak getirir. Çünkü söz konusu kelime bu âyette çoğul kişiler için kullanılmıştır. Bayanlar için gelmesini ise Hz. Peygamber'in hanımlarından birisinin onunla yaşadığı bir olayı anlatırken “إِنِّي كُنْتُ جَنَابًا” diyerek⁷⁹² “جَنَابًا” kelimesini kendisi için kullanmasını delil getirir. Müellif, bu kelimenin bazen ikil olarak “جَنَابَانِ” çoğul olarak da “جَنَابُونَ” ve “أَجَنَابٌ” şeklinde de geldiğini ifâde eder.⁷⁹³

İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen kelimeleri âyetle şerh ederken en çok Râğıb el-İsfehânî'den (ö. 425/1033) nakilde bulunur. Mesela, “أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ” Hz. Peygamber bize yedi şeyi yapmayı emretti, yedi şeyi de yasakladı.”⁷⁹⁴ hadisinde “مرض”

⁷⁸⁷ Buhârî, “Gusül”, 23; Müslim, “Hayd”, 29.

⁷⁸⁸ Nisâ, 4/26.

⁷⁸⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 149; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 248.

⁷⁹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 149; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 248.

⁷⁹¹ Mâide, 5/6.

⁷⁹² Bu hadis, Ebû Dâvûd'da şu şekilde geçmektedir: İbn Abbâs şöyle demiştir: “Resûlullah'ın (sav) hanımlarından biri cefne denilen büyük bir kaptan gusletti. Sonra da Resûlullah (sav) o kaptan abdest almak veya gusletmek için gelince ‘Ya Resulellah ben cünüp idim’ dedi. Bunun üzerine Resûlallah şöyle buyurdu: ‘Su cünüp (pis) olmaz’. Ebû Dâvûd, “Tahârat”, 33.

⁷⁹³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 150; Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 136; Diğer bazı örnekler için bkz. *İhkâm*, s. 53, 64, 98, 101, 123, 152; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 487.

⁷⁹⁴ Buhârî, “Libâs”, 36; Müslim, “Libâs”, 2.

(hastalık) kelimesini açıklarken Râğıb el-İsfehânî'nin hastalığı “İnsanın kendine has olan itidâlden çıkması” şeklinde tarif ettiği ve onun hastalığın “*Hastaya da güçlük yoktur.*”⁷⁹⁵ âyetinde olduğu şekilde cismânî olabileceği gibi cehâlet, korkaklık, cimrilik ve nifâk gibi birtakım kötü nitelikler için de kullanıldığını söylediğini nakleder.⁷⁹⁶ Daha sonra Râğıb el-İsfehânî'nin taksimine itiraz eder “مرض” kelimesinin bazı ahlakî zafiyetlere kullanılmasının mecâzî olup hakikî anlamının ise sadece cismânî hastalıkları ifâde ettiğini belirtir.⁷⁹⁷

7. Kelime Tahlillerinde Hadislerden Yararlanması. İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen bazı kelime ve ifâdeleri açıklarken diğer birtakım rivâyetlerden de yararlanır. Mesela, Ebû Hureyre'den nakledilen “*Sizden biriniz cünüb iken durgun suda bevl edip, sonra da onda gusül etmesin.*”⁷⁹⁸ hadisini şerh ederken bu rivâyette yer alan, “الماء الدائم” (durgun su) ifâdesi başka bir rivâyette geçen “الذي لا يجري” (akmayan su) ifâdesi ile açıklar ve bu ikinci rivâyette geçen ifâdenin diğer rivâyetteki ifâdeyi açıkladığını belirtir.⁷⁹⁹

8. Kelime Tahlillerinde Şiirlerden Yararlanması. Müellif, kelime tahlillerinde âyetlerden ve hadislerden istifâde ettiği gibi bazı şiirlerden de yararlanır. Mesela, bir rivâyette⁸⁰⁰ geçen “الخربة” kelimesinin hainlik anlamında olduğunu, kelimenin aslı itibariyle deve hırsızlığı için kullanıldığı söyler ve buna “والخارب اللص يحب الخاربا” (hırsız olan hırsız sever.) şiirini delil getirir.⁸⁰¹ Yine başka bir rivâyette⁸⁰² yer alan “متلفعات” kelimesinin “متلففات” (örtüye bürünmüşlerdi) kelimesiyle yakın anlamlı olduğunu, fakat “متلفعات” lafzının “متلففات” kelimesinden farklı olarak beden ve başı birlikte örtmek anlamında kullanıldığını, bu kelimenin diğerinden farklı olarak sadece bedeni örtmek için ise kullanılmadığını belirtir. Buna “كيف ترجون سقوطي بعدما ... لفع الرأس بياض وصلع” (Başımı beyaz saçlar ve kellik örtmüş iken benim düşmemi nasıl beklersiniz?) şiirini

⁷⁹⁵ Nûr, 24/61.

⁷⁹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 15; Bkz. Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hasan b. Muhammed, el-*Mufredât fi garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1992, s. 765.

⁷⁹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 15. Diğer bazı örnekler için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 491, 511.

⁷⁹⁸ Buhârî, “Vudu”, 68; Müslim, “Taharet”, 94; Ebû Dâvud, “Taharet”, 36.

⁷⁹⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 173.

⁸⁰⁰ Bkz. Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 8; Müslim, “Hac”, 82.

⁸⁰¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 615.

⁸⁰² Buhârî, “Salât”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 40.

delil olarak getirir. Çünkü bu şiirdeki “لفع” kelimesi “متلفعات” ile aynı kökten gelmektedir ve başın örtünmesi anlamında kullanılmıştır.⁸⁰³

Bir rivâyete göre “Bedevinin biri gelip mescidin içinde bevletti. Oradaki insanlar bedevîye doğru bağıştılar. Hz. Peygamber onlara ‘Onu serbest bırakın.’ dedi. Sonra da ‘Bevlinin üzerine bir kova su dökünüz.’ buyurdu.”⁸⁰⁴ Müellif bu hadiste geçen “ذنوب” kelimesinin dolu veya doluya yakın olan büyük kova anlamında olduğunu, aynı zamanda pay anlamına da geldiği belirtir. Bu mânâyâ geldiğine delil olarak da şâir Alkame b. Abde el-Fahl’ın (ö. 603) “فحق لشاس من نذاك ذنوب” şiirini getirir. Buradaki “ذنوب” kelimesi “نصيب” (pay) anlamında kullanılmıştır. Tıpkı “فإن للذين ظلموا ذنوبا مثل ذنوب” (Muhakkak ki bu zulmedenlerin de, geçmişlerinin payı gibi (azaptan) bir payları vardır.)⁸⁰⁵ âyetinde olduğu gibi.⁸⁰⁶ Fakat hadiste söz konusu kelime bu anlamda değil “büyük ve dolu kova” anlamında kullanılmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-İd’in hadislerdeki bir kelimeyi ele alıp tahlil etmesi, çoğunlukla o kelimenin normal kullanımında az yer alması veya herkesin bilmediği birtakım anlam ve faydaları barındırmasından dolayıdır. Bu nedenle de kelimenin değişik okunuşlarını, türevlerini, çoğul formatını ve Arapların kullanım şekillerini ortaya koyup âyet ve şiirlerle destekler. Kelime tahlillerinde özellikle âyetlerden çokca delil getirir. Bunu yaparken de Râğîb el-İsfehânî ve Zamehşerî gibi muhtelif dil bilginlerinin eserlerinden istifâde eder. Yeri geldiğinde bunların birtakım açıklamalarına da itiraz eder.

4.2. Cümle Tahlilleri

İbn Dakîki'l-İd’in şerhlerinde cümle tahlilleri de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserinde “في شيع من العربية” (Arapça ile ilgili birtakım bilgiler) adı altında bu konuya ayrı bir başlık açmış, uzun denilebilecek bir şekilde semantik ve edebî sanatlar açısından hadis metinlerini incelemeye tâbi tutmuştur. *İhkâmu'l-ahkâm*'da ise eserdeki âdeti üzere bu açıklamalar kısa bir şekilde yerini almıştır. *el-İmâm*'da ise bu türden açıklamalar çok azdır. Kelime tahlillerinde olduğu gibi bu çalışmadan kasdettiği şey hadislerin doğru anlaşılmasıdır.

⁸⁰³ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 203.

⁸⁰⁴ Bkz. Buhârî, “Vudû”, 58; Müslim, “Tahâret”, 30.

⁸⁰⁵ Zâriyât, 51/59.

⁸⁰⁶ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 142.

1. Cümle Tahfîllerinde Gramer Kurallarından Yararlanması. İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhlerinde Arapça'da yaygın olan birtakım kural ve kâidelere başvurur. Mesela, “*Ameller ancak niyetlere göredir.*”⁸⁰⁷ hadisini şerh ederken bu cümlenin doğru anlaşılması için bir muzâfın takdir edilmesi gerektiğini, söz konusu bu takdîr olmadan cümlenin anlam açısından doğru olmayacağını belirtir.⁸⁰⁸ Çünkü muzâf takdir edilmeden hadisten ameller niyet ile vardır anlamı çıkmakta ve bu da vâkıya ters düşmektedir. Zira niyet olmadan da birtakım ameller/işler vardır.⁸⁰⁹ Bu nedenle Arapça'da yaygın olan muzâf takdirine başvurulması gerektiğine işaret etmiş ve amellerde niyeti şart koşan fakîhlerin muzâf olarak sıhhat kelimesini takdir edip “Ameller ancak niyet ile sahîh olur.” derken, niyeti amellerde şart olarak görmeyenlerin ise bunu kemâl lafzı olarak öngörüp “Ameller ancak niyet ile kemâle erer.” dediklerini nakleder. Sonra da “sıhhat” kelimesinin hakiki anlama, “kemâl” kelimesinden daha uygun düştüğünden dolayı birinci görüşün ikinciye nispetle daha uygun olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu ifâde eder. Bazılarının ise itibâr kavramını takdir edip hadise “Ameller ancak niyet ile itibar kazanır.” şeklinde bir mânâ verdiğini ve bunun Arap dilinde birçok örneğinin bulunduğunu belirtir.⁸¹⁰

Yine aynı hadisin devamı olan “*Kimin hicreti Allah'a ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir.*” bölümünü izâh ederken, Arapça'da şart ve cevabın, mubteda ve haberin birbirinden farklı ve muğâyir şeyler olması gerektiğine dâir var olan kuralı hatırlatır.⁸¹¹ Daha sonra da bu hadiste zâhiren şart ve cevabın aynı olduğu, bunu gidermek için birtakım kelimelerin takdirine ihtiyaç duyulduğunu ifâde eder. Buna göre hadisin anlamı şu şekildedir: “Kimin hicreti niyet ve kasıt açısından Allah ve Rasûlü'ne olursa, onun hicreti hükmen ve şer'an Allah ve Rasûlü'ne olur.”⁸¹² Böylece şart ve cevap cümlesinin aynı olması sorunu giderilmiştir. Çünkü şart cümlesi niyet ve kasıt kelimeleriyle kayıtlanırken cevap cümlesi de hükmen ve şer'an eklerini almış olur.

⁸⁰⁷ Buhârî, “Bedyü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâra”, 33.

⁸⁰⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 54.

⁸⁰⁹ *İhkâm* üzerine *el-'Udde* adıyla bir hâşiye kaleme alan Emîr es-Sanânî (ö. 1182/1768), hadisteki bu takdirin gerekliliğini şu şekilde izâh etmektedir: “Bu cümlenin (anlam açısından) düzelmesi için bir muzâfın takdir edilmesi gerekir. Çünkü niyetsiz birçok amelin var olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Muzaf takdir edilmeden ise hadisten ameller niyet iledir anlamı çıkmaktadır. Hâlbuki niyetsiz ameller de vardır (Bkz. Emîr es-Sanânî, Muhammed b. İsmail, *el-'Udde, alâ İhkâmu'l-ahkâm*, el-Mektebetü's-selefiyye, Kahire, 1989, I, 72).

⁸¹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 54.

⁸¹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

⁸¹² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

Nahiv ilminde “ما بعد الغاية مخالف لما قبلها” (“حتى” ve “إلى” gibi sonuç ifâde eden edatlardan sonra gelen ismin, hüküm açısından onlardan önce gelene zıttır.) şeklinde bir kural vardır. Buna abdest âyetinde geçen “وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” (Dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayınız.)⁸¹³ cümlesi örnek verilebilir. Burada “إلى” edatından sonra gelen “المرافق” (dirsekler) yıkama açısından eller gibi değildir. Yani abdest alırken onları yıkamak farz değildir. Müellif, bu kuraldan hareketle “Allah sizden birinizin abdesti bozulduktan sonra tekrar abdest almadan namazını kabul etmez.”⁸¹⁴ hadisini şerh eder. Bu hadisin her bir namaz için abdest almanın farz olmadığına delâlet ettiğini söyler. Çünkü hadiste namazın kabul edilmeyişinin abdest alınıncaya kadar devam edeceği ifâde edilmiştir. Müellif, abdest sonrasının hüküm konusunda öncesine muğâyir olduğunu, dolayısıyla abdest alındıktan sonra namazın Allah tarafından kabul edildiğini, buna tekrar abdest almadan ikinci bir namazın da dâhil olacağını söyler.⁸¹⁵ Böylece her namaz için abdest almanın şart olmadığını ortaya koyar.

2. Cümle Tahlillerinde Belagat İlminden Yararlanması. İbn Dakîki'l-Îd, bazı hadislerde yer alan birtakım hususları beyân ve meânî ilimlerinin kural ve kâideleri ışığında açıklar. Hatta *Şerhu'l-İlmâm*'da bunu “في شيء من علم البيان والمعاني” (Beyân ve Meânî İlmiyle İlgili Bazı Bilgiler) şeklinde mustakil bir başlık altında ele alır. Mesela, bir rivâyete göre adamın biri Hz. Peygamber'in yanına gelerek abdestin nasıl alınacağını sormuş, Hz. Peygamber de ona abdesti tarif etmiştir.⁸¹⁶ Müellif burada geçen “السباحتين” (İşâret parmakları) kavramı üzerinde durur. Buna göre söz konusu parmaklar Arapça'da “السبابة”, “السباحة” ve “الدعاء” kelimeleriyle de ifâde edilir. Hadiste diğer ikisi yerine “السباحة” kelimesinin tercih edilmesinin nedenini bir beyân ilmi kuralı ile açıklar. Bu kural “Bir anlam birkaç kelime ile ifâde edilebiliyor ise onlardan en güzelini tercih etmek gerekir.” şeklindedir.⁸¹⁷ “السبابة” kelimesi sövmeye, “السباحة” tesbîh ve şehâdet ve “الدعاء” çağrıda kullanılan parmak anlamlarına gelmektedir. Hadis râvîsi abdestteki uygulamayı Hz. Peygamber'e nispet ettiği için en güzel anlama gelen “السباحة” lafzını tercih etmiştir.⁸¹⁸ Müellif zikrettiği bu hususun “Parmaklarını kulaklarına tıkadılar.”⁸¹⁹ âyetinde de geçerli olduğunu ifâde eder. Çünkü yüce Allah

⁸¹³ Mâide, 5/6.

⁸¹⁴ Buhâri, “Vudû”, 2; Müslim, “Tahâret”, 2.

⁸¹⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 61.

⁸¹⁶ Bkz. Ebû Dâvud, “Tahâret”, 51.

⁸¹⁷ Bkz. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, ts. s. 45.

⁸¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, IV, 32.

⁸¹⁹ Nûh, 71/7.

burada “السبابة” kelimesi yerine genel anlamdaki “الأصابع” (parmaklar) lafzını kullanmıştır. Diğer iki kelime ise Kur’an’ın nüzûl döneminde mevcut değildir. Bilakis daha sonraları kullanıma geçmiştir.⁸²⁰

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde bazen Bedî ilminin birtakım kural ve kâidelerine başvurur. Bunlardan biri de tibâk kuralıdır. Tibâk, “anlamca birbirine zıt olan iki kelimeyi bir cümlede bulundurmak” şeklinde tarif edilmiştir.⁸²¹ Müellif, “On şey fitrattandır.”⁸²² hadisini şerh ederken buradaki “قص الشارب و إعفاء اللحية” (Bıyıkları kesmek, sakalı uzatmak) kısmında yer alan “قص” ve “إعفاء” kelimeleri arasında bu edebî güzelliğin bulunduğuna işâret eder.⁸²³ Çünkü buradaki “قص” kesmek anlamında iken “إعفاء” ise onun zıddıdır ve uzatmak/kesmemek mânâsına gelmektedir.

İbn Dakîki'l-Îd, “Denizin suyu temiz, ölüsü de helâldir.”⁸²⁴ hadisini şerh ederken burada var olan birtakım edebi sanatlara değinir. Bunlardan birisi “هو الطهور ماؤه” cümlesinde “هو” şan zamirinin kullanılmasıdır. Cümlede şan zamirinin kullanılması edebî sanatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Şan zamiri getirilerek arkasından gelen cümleye bir ön hazırlık yapılmaktadır. Böylece muhatap gelecek olan cümleyi iştiyak ile beklemeye başlamakta ve onu dinlemeye koyulmaktadır. Söz konusu hadiste bu yöneme başvurulmuştur. Bir diğeri ise cümlelerin birbiri üzerine atfı ile ilgilidir. Atfı genellikle atfı harfleri denilen edatlarla gerçekleşir. Bazen de bu yöntemin dışında hareket edilir ve atfı harfi kullanılmadan bu işlem olmuş sayılır. Atfı harfi kullanılmadan yapılan atfılar, birtakım edebî güzelliklere vesile olmaktadır.⁸²⁵ Çünkü bu yerlerde atfı harfi getirilmeyerek ikinci cümlelerin mustakil bir yapıda ve önemli olduğu intibâsı verilir. Atfı yapıldığı takdirde ise kendi başına mustakil olmayıp önceki cümleye bağlı olduğu anlaşılır. Müellif göre bu hadiste “الحل ميبته” cümlesinin başında atfı harfinin terk edilmesinin nedeni bu cümlelerin içeriğinin de en az önceki hadisin muhtevası kadar önemli olduğunu belirtmek olduğunu söyler.⁸²⁶

⁸²⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, IV, 33.

⁸²¹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, s. 303.

⁸²² Müslim, “Tahâret”, 16.

⁸²³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 301.

⁸²⁴ Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 102.

⁸²⁵ Bkz. Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman, *Delâilu'l-i'câz*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1992, s. 675.

⁸²⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 83, 84.

Sonuç olarak İbn Dakiki'l-İd, cümle tahlillerinde Arapça'da yaygın olan birtakım kural ve kâidelere başvurduğu gibi yeri geldiğinde beyân ve meânî ilimlerinin kural ve kâidelerini de sıkça kullanmıştır.



5. Hadis Şerhinde Başvurduğu Yöntemler

Hadis ilminin tek gayesi hadisleri işitip onları başkalarına nakletmek değildir. Bununla birlikte onun asıl amacı, hadis metinlerinin ne anlam ifâde ettiği üzerinde durmak, çeşitli yöntemler vasıtasıyla tahlil ederek murâd-ı Nebî'yi doğru anlamak ve onlardan hüküm çıkarmaktır. İslâm dininin ikinci kaynağı olması hasebiyle sünnet ve hadisin doğru anlaşılması üzerinde önemle durmak, bu noktada çaba sarfetmek ve zihin ameliyesinde bulunmak dînî bir gerekliliktir.⁸²⁷ İbn Dakîki'l-Îd, hadis ilminin bu ikinci yönüne dikkat çeker ve bu ilmin bazılarının zannettiği gibi hadisleri ezberlemekten ve nakletmekten ibâret olmadığını belirtir. Hadisleri doğru anlamak için sağlam bir ilmî birikime ve doğru bir düşünce yapısına ihtiyaç olduğunu söyler. Bunun da görüldüğü kadar kolay olmadığını ifâde ederek hadis ilminde anlamanın asıl olduğuna dikkat çeker.⁸²⁸

Müellifin dikkat çektiği bu husus literatürde fikhü'l-hadîs şeklinde yerini almış ve hadis ilimleri arasında zikredilmiştir. fikhü'l-hadîs, geniş anlamıyla bazı rivâyetlerde⁸²⁹ yer aldığı gibi hadisleri anlamak ve kavramak mânâsında kullanılırken dar anlamda ise hadislerden fikhî hükmü çıkarmak mânâsına gelmektedir. Mütakaddim ulemâ hadis rivâyetiyle uğraşanları rivâyetleri çoğaltmak yerine onlar üzerinde düşünmeye ve anlamaya teşvik etmişlerdir. Tasnif dönemi muhaddisleri telif ettikleri eserlere hadislerin fikhîni yansıtmaya çalışmışlardır. Daha sonraları her iki anlamıyla fikhü'l-hadîs, hadis şerhleri arasında yerini almıştır.⁸³⁰ İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu hadis şerhlerine baktığımızda onun hadislerin hem anlama ve kavrama hem de onlardan fikhî hükümleri istinbât etme hususuna son derece önem verdiğini görürüz. Bu nedenle onu tanıtırken hadis şârihi ve fikhü'l-hadîs âlimi demek yerinde olur. Biz bu başlık altından müellifin hadisleri anlama ve kavrama yöntemlerini konu edineceğiz. Hadislerden fikhî hükümler çıkarma yönüne ise daha sonra değineceğiz.

Hadiste geçen bir lafzın ne anlama geldiğini açıklamak ile ondan muradın ne olduğu veya neyin kastedildiğini izâh etmek birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü bir

⁸²⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 47; Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbi Yayınları, İstanbul, 2015, s.19

⁸²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 268.

⁸²⁹ Söz konusu rivâyet şu şekildedir: “*Fıkıh bilgisini nakleden nice kimseler vardır ki anlama kabiliyetine sahip değillerdir. Nice kimseler vardır ki sahip oldukları bilgileri kendilerinden daha fakîh olanlara ulaştırırlar.*” (Bkz. Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7).

⁸³⁰ Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 112-118; “Fikhü'l-hadîs”, *DİA*, Ankara, 1995, XII, 547-548; Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 175-187.

lafzın ne anlama geldiğini tespit etmek onun lugat anlamını ortaya koymak ile gerçekleşirken murâdını tespit etmek, verdiği mesajı doğru anlamak, ne için söylendiğini kavramak ve ihtivâ ettiği hükmü ortaya çıkarmak için muhtevâ analizinde bulunmak gerekir. Dolayısıyla hadisleri anlamak, sadece Arapça olan kelimelerini tercüme etmek veya onların türlerini, köklerini ve iştikâklarını belirtmekle gerçekleşmez. Bilakis hadisin niçin, nerede, ne zaman, neden, kime, nasıl ve hangi şartlarda söylendiğini tespit etmekle, yani yeri geldiğinde metin dışı unsurları bir araya getirmekle diğer bir ifâde ile onu fikhetmekle mümkün olur.

Hadislerde geçen ve anlamı kapalı olan kelimelerin ne anlama geldiğini tespit etmek için lugat eserlerine veya garîbu'l-hadîs kitaplarına mürâcaât etmek gerekirken, hadislerden kastın ne olduğunu doğru tespit edebilmek için farklı birçok yöntem söz konusudur. Bunların başında hadislerin âyetler ve diğer hadislerle bir bütünlük içerisinde değerlendirerek irtibatını sağlamak, siyâk kuralına mürâcaât edilerek hadisin hangi bağlamda söylendiğini ortaya koymak, bütün tariklerini bir araya getirip incelemek ve vurûd sebebine başvurmak gibi birtakım yöntemler gelmektedir. Sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlerin görüşlerine başvurmak, şiir ve darb-ı mesellerle konuya açıklık getirmek ve hadislerden bazı hikmet ve faydalı bilgileri çıkarmak da hadis şerh yöntemleri arasında yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd hadisleri şerh ederken lafzî delâlete önem verdiği kadar mânâ ve mefhûmun delâletine, yani muhtevâ analizine de önem vermiştir. Ona göre manânın delâleti kesin veya kesinliğe yakın bir zan ifâde ediyorsa mücerret lafız terk edilip manâya bakılmalıdır. Bu başlıktaki temel hedefimiz, İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri anlama ve yorumlama çalışmalarında hangi yöntemlere başvurduğu veya ona has bir yöntemin olup olmadığını tespit etmek ve hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik nasıl bir katkı sağladığını ortaya koymaktır. Bu meyanda özellikle hadisleri anlamada siyâkın rolünü vurgulamaya ve siyâkı gözardı etmenin anlamaya yapacağı olumsuz etkinin derecesini tespit etmeye çalışacağız.

5.1. Hadis-Âyet Bütünlüğü

Hız. Peygamber (sav) hayattayken ashâb için Kur'an'a uymakla sünnete uymak arasında herhangi bir fark bulunmamaktaydı. Daha sonraları sünnetin sübûtu ile ilgili birtakım sıkıntılar ortaya çıkınca şerî deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer aldı. Fakat

sünnet sâbit olduktan sonra âhad olsa bile Müslümanları farklı derecelerde bağlamaktadır.⁸³¹ Çünkü Yüce Allah, Hz. Peygamber'e isyânı yasaklamış,⁸³² verdiği hükümlere rıza göstermeyi imânın şartı olarak öngörmüş,⁸³³ Kur'an'ı açıklamak başta olmak üzere ona birtakım görev ve yetkiler vermiştir.⁸³⁴ Bu görevler muvâcehesinde sünnet, mücmel olan âyetleri açıklayarak, müşkil olanı izâh ederek âdetâ Kur'an'ı şerh etmiştir. Dolayısıyla sünnetin doğru anlaşılması için Kur'an ve sünneti bir bütün olarak ele almak gerekir. Çünkü Kur'an ve sünnet etle tırnak gibi birbirinden ayrılmazlar. Sünnet, Kur'an'ı şerh ederken, hadislerin sübût kriterlerinin biri de Kur'an'a aykırı bir hüküm getirmemesi olmuştur.⁸³⁵

İbn Dakîki'l-Îd, İbn Adî'den (ö. 365/976) naklen sahîh bir hadisin Kur'an'a muhâlif olamayacağını belirtir.⁸³⁶ Bir rivâyete göre "Cin Gecesinde"⁸³⁷ Hz. Peygamber, İbn Mesûd'a "Mataranda ne var?" diye sormuş, o da "Nebiz (hurma şırası) var." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hurma hoş, suyu da temizleyicidir." demiş ve onunla abdest almıştır.⁸³⁸ Müellif, bu hadisi "الوضوء بالنبيذ" (Şıra ile abdest almak) başlığı altında zikretmiştir. Hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve bazı münekkitlelerden nakil ile bu rivâyetin sahîh olmadığını belirtmiştir. Zafiyet sebepleri arasında bazı râvîlerdeki cehâlet ve İbn Mesûd'un "cin gecesi" diye meşhur olan olaya tanıklık etmediğini söylemesi hususları yer almaktadır. Müellif daha sonra meşhur münekkit İbn Adî'den nakil ile bu hadisin sahîh olamayacağını, çünkü Kur'an'a aykırı olduğunu söyler. Çünkü bu rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) abdest almak için

⁸³¹ Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 17.

⁸³² Bkz. Ahzâb, 33/57; Nisâ, 4/14, 115; Enfâl, 8/13.

⁸³³ Bkz. Nisâ, 4/59, 65; Nur, 24/51.

⁸³⁴ A'râf, 7/157; Tevbe, 9/29; Âl-i İmrân, 3/164.

⁸³⁵ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002, s. 186.

⁸³⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm I*, 175.

⁸³⁷ "Cin Gecesi" ile ilgili olarak bazı hadis kitaplarında şöyle bir rivâyet yer alır: Alkame anlatıyor: İbn Mes'ud'a dedim ki: "Sizden kimse, cin gecesinde Hz. Peygamber'e (sav) refakat etti mi?" "Hayır, dedi, bizden kimse ona refakat etmedi. Ancak bir gece onunla beraberdik. Bir ara onu kaybettik. Kendisini vadilerde ve dağ yollarında aradık. Bulamayınca: "Yoksa uçurulmuş veya kaçırılmış olmasın?" dedik. Böylece, o geceyi en kötü bir şekilde gecirdik. Sabah olunca, bir de baktık ki Hira dağı tarafından geliyor. "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz seni kaybettik, çok aradık fakat bulamadık. Bu sebeple geçirilmesi mümkün en kötü bir gece geçirdik." dedik. Hz. Peygamber, "Bana cinlerin davetçisi geldi. Beraber gittik. Onlara Kur'an-ı Kerim'i okudum" buyurdular. Sonra bizi götürerek cinlerin izlerini, ateşlerinin kalıntılarını bize gösterdi. Cinler kendisine yiyeceklerini sormuşlar. O da "Elinize geçen, üzerine Allah'ın ismi anılmış her kemik, olabildiği kadar bol etli olarak sizindir. Her deve ve at mayısı da hayvanlarınızın yemidir." buyurmuşlar. Sonra Hz. Peygamber bize şu uyarıda bulundu: "Sakin bu iki şeyle (kemik ve kuru hayvan mayısı) abdest bozduktan sonra istinca etmeyiniz. Çünkü onlar (cinnî olan) din kardeşlerinizin yiyecekleridir." Bkz. Müslim, "Salât", 150; Tirmizî, "Tefsîr", 47; Ebu Dâvud, "Tahâret", 42.).

⁸³⁸ Tirmizî, "Tahâret", 65.

su bulamadığından şıra ile abdest aldığı ifade edilmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim, abdest almak için su bulamayanlara hitâben “Eğer su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin.”⁸³⁹ buyurmuştur. Böylece Kur'an'a aykırı olduğu için bu hadis sahîh değildir. Müellif, İbn Adî'ye ait olan bu görüşü ondan nakletmekte ve herhangi bir itirazda bulunmamakta veya farklı bir görüş beyân etmemektedir. Buradan hareketle müellifin bu konuda aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Dakîki'l-Îd, tefsir alanında bir eser yazmasa da hadisleri şerh ederken en az bir müfessir kadar âyet ile hadis arasında güzel irtibatlar kurar. O, hadislerin hem gramer tahlillerinde hem de muhtevâ analizinde birçok yerde hadis ile âyeti bir bütünlük içerisinde ele alıp bu çerçevede rivâyetleri şerh eder.⁸⁴⁰ Çünkü sünnetin Kur'an mihverinde anlaşılması ve yorumlanması doğruluk ve isâbet açısından önemlidir.⁸⁴¹ Mesela “Şüphesiz şeytân, insan vücûdunda kanın ulaştığı yere ulaşır.”⁸⁴² hadisini şerh ederken bunun kişinin kalbine şeytân tarafından birtakım vesveselerin gelebileceğine delil olduğunu tespit ettikten sonra şayet kişi, bu türden vesveselerin kalbine gelmesine engel olmakta zorlanıyorsa bundan dolayı günaha girmeyeceğini belirtir. Çünkü âyette “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar.”⁸⁴³ buyurulduğunu ifade eder ve söz konusu hususun da bu kabilden olduğunu belirtir.⁸⁴⁴ Daha sonra da aynı meyandaki başka bir hadisi getirip konuyu daha da pekiştirir. O da şudur: “Ashâb'dan bazıları Hz. Peygamber'in yanına gelip 'Kalbimizden öyle şeyler geçiyor ki, her hangi birimiz onları söylemeyi bile büyük (bir suç) sayıyor.' demiş, Hz. Peygamber: 'Gerçekten böyle bir şey hissettiniz mi?' diye sormuş, ashâb 'Evet' deyince Hz. Peygamber de 'İşte bu hâlis/açık bir imândır.' demiştir”.⁸⁴⁵ Müellif, Hz. Peygamber'in gelişigüzel bir vesveseyi değil, bilakis ondan dolayı kişinin çekmiş olduğu sıkıntıyı, duyduğu huzursuzluğu hâlis imân olarak nitelendirdiğini söyler. Aynı zamanda vesvese ile şüphenin aynı şeyler olmadığı, aralarında fark olduğunu da hatırlatır.⁸⁴⁶

Bazen de bir hadisi şerh ederken o meyandaki âyetin de bu anlamda olduğunu ifade eder ve hadisi bu çerçevede açıklar. Mesela, Abdullah b. Amr'ın gündüzleri oruç

⁸³⁹ Mâide, 5/6.

⁸⁴⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52,

⁸⁴¹ Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 213.

⁸⁴² Buhârî, “İtikâf”, 8; Müslim, “Selâm”, 9.

⁸⁴³ Bakara, 2/286.

⁸⁴⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 594.

⁸⁴⁵ Müslim, “İmân”, 60.

⁸⁴⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 594, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 93.

tutacağına, geceleri de ibâdetle geçireceğine yemin ettiğini duyduğunda Hz. Peygamberin ona söylediği “*Sen bu ağır ibâdeti yerine getirmeye muktedir olamazsın. Onun için sen bazen oruç tut, bazen tutma; geceleyin bazen ibâdete kalk, bazen de uyu.*”⁸⁴⁷ hadisini şerh ederken burada geçen “إنك لا تستطيع ذلك” (Sen buna güç yetiremezsin.) cümlesini “*Ey Rabbimiz! Bize de ağır yük yükleme.*”⁸⁴⁸ âyeti çerçevesinde ele alır. Bazı müfessirlerin âyette geçen “ağır yükü” yapılması imkânsız olan şeylere yordüğünü, buna dayanarak “Teklif-i mâ lâ yutâkîn” (Güç yetirilmeyen şeylerden sorumlu tutulmak) caiz olduğuna hükmettiklerini, bazılarının ise bunu kişiye ağır ve zor gelen şeyler şeklinde anladığını ve bu ikinci anlamın daha isâbetli olacağını söyler. Daha sonra da hadiste geçen “*Bu sana ağır gelir.*” cümlesinin tıpkı âyette olduğu gibi iki anlama gelebileceğini ifâde eder. Buna göre hadisin birinci ve uzak olan anlamı “*Sen ileride yaşlanacaksın ve bu ibâdeti yerine getirmen imkânsız olacaktır.*” iken ikincisi ise “*Bu sana ileride ağır/zor gelecektir.*” şeklindedir. Müellif bu ikinci anlamın daha ihtimâl dâhilinde olduğunu belirtir.⁸⁴⁹

Bazen de hadisin muhtevâsını takviye etmek için aynı mânâdaki âyeti zikreder. Mesela, bir hadiste Hz. Ebû Bekir, Resûlüllah’a (sav) “*Bana bir duâ öğret ki, onunla namazımda dua edeyim*” demiş, Hz. Peygamber de ona şu duâyı oku buyurmuştur: “*Allah’ım! Ben nefsimde çokça zulmettim. Günahları ise ancak sen affedersin. Bana tarafından mağfiret buyur ve bana acı! Çünkü hakkıyla affeden, acıyan ancak sensin*”.⁸⁵⁰ İbn Dakîki'l-Îd, bu hadis ile “*Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah’ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tövbe ederler. Zaten günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki!*”⁸⁵¹ âyetinde geçen ve Yüce Allah’ın övdüğü davranışın yerine getirildiğini belirtir. Yine hadiste geçen “*Günahları ise ancak sen affedersin*” kısmının, âyetin “*Günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki*” bölümüyle aynı anlamı ifâde ettiğini belirterek hadis ve âyet arasındaki bütünlüğü tespit eder.⁸⁵²

İbn Dakîki'l-Îd, âyet ile hadisleri birbiriyle irtibatlandırır ve hadislerin anlamlarını âyetlerden istinbât eder. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, “*Kişinin anne ve*

⁸⁴⁷ Buhârî, “Savm”, 65.

⁸⁴⁸ Bakara, 2/286.

⁸⁴⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 572.

⁸⁵⁰ Buhârî, “Ezân”, 149; Müslim, “Zikir”, 13.

⁸⁵¹ Âl-i İmrân, 2/135.

⁸⁵² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 417.

babasına sövmesi büyük günahlardandır.” diye buyurmuştur. Orada bulunanlar “Ey Allah’ın Rasûlü! Kişi anne babasına hiç söver mi?” diye sorunca, Hz. Peygamber, “*Evet başkasının babasına söver. O da onun babasına söver. Annesine söver o da onun annesine söver.*” diye karşılık vermiştir.⁸⁵³ Müellif, bazılarının bu hadisin anlamını “*Allah’tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah’a söverler.*”⁸⁵⁴ âyetinden çıkardıklarını söyler ve âyet ile hadisin arasındaki uyuma dikkat çeker.⁸⁵⁵

Yine, “*Kim bir alet ile intihar ederse kıyamet günü onun ile azâp görür.*”⁸⁵⁶ hadisi ile “*Kim de kendine demir (kesici veya delici bir aleti) saplayarak intihar ederse, cehennemde ebedî olarak o demiri karnına saplar durur.*”⁸⁵⁷ hadisini, “*Onlara, ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz denilir.*”⁸⁵⁸ âyeti ile irtibatlandırır ve bu iki rivâyetin onunla aynı muhtevâyı ifâde ettiğini belirtir.⁸⁵⁹ Yani kişi dünyada hangi suç işlemiş ise ahirette ona benzer bir ceza ile cezalandırılacaktır. Aynı zamanda “*Benim, birine mal verip diğerine vermediğim olur. Fakat vermediğimi, verdiğimden daha çok severim.*”⁸⁶⁰ hadisini “*Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân’ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüştan yapardık.*”⁸⁶¹ âyeti ile aynı muhtevâyâ sahip olduğunu söyler. Hadiste Hz. Peygamber (sav) birine mal vermesini onu seveceği anlamına gelmeyeceği ifâde edilirken âyette ise Yüce Allah insanların küfürde birleşme tehlikesi olmasaydı onları dünyadan daha fazla yararlandıracakları, dolayısıyla Allah’ın birisine mal ve mülk vermesi onu sevdiği anlamına gelmeyeceği belirtilmektedir. “*Mümin sadece midesini, kâfir ise yedi bağırsağını doldurmak (karnını iyice şişirmek) için yer.*”⁸⁶² hadisini de “*İnkâr edenler (dünyadan) faydalanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler.*”⁸⁶³ âyeti ile irtibatlandırır. Buradaki âyet ve hadisin ortak bir vurgusu vardır. O da müminin hayattan yemekten ve dünya lezzetlerinden istifâde etmekten başka

⁸⁵³ Buhârî, “Edeb”, 4; Müslim, “Birr”, 1.

⁸⁵⁴ Enâm, 6/108.

⁸⁵⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 294-296.

⁸⁵⁶ Buhârî, “Tıb”, 76; Müslim, “İmân”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 26; Nesâî, “Cenâiz”, 21.

⁸⁵⁷ Buhârî, “Tıb”, 76; Müslim, “İmân”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 26; Nesâî, “Cenâiz”, 21.

⁸⁵⁸ Neml, 27/90.

⁸⁵⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 295.

⁸⁶⁰ Buhârî, “İmân”, 19; Müslim, “İmân”, 68.

⁸⁶¹ Zuhuf, 43/33.

⁸⁶² Buhârî, “Et’ime”, 12; Müslim, “Eşribe”, 182-186; Tirmizî, “Et’ime”, 20; İbn Mace, “Et’ime”, 3.

⁸⁶³ Muhammed, 47/12.

birtakım gaye ve maksadının olduğu, kâfirin ise bunları temel hedef haline getirdiğidir. Müellif, buna benzer başka bazı örnekler de zikreder.⁸⁶⁴

Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, birtakım âyet ve hadisler arasındaki irtibatta olduğu gibi bazı olayları da Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirir.⁸⁶⁵ Mesela, dünyadaki birtakım musibet ve belaları ölüm ve sonrasını, mahşerdeki zorlukları ve cehennem azâbını, kısas ve el kesmek gibi birtakım cezaları Allah'ın Kahhâr, Ğanî, Muntakîm, Melik, Kadîr, Azîm ve Celîl gibi isim ve sıfatlarıyla irtibatlandırır. Aynı zamanda dünyevî birtakım lezzetleri, cennet nimetleri gibi hususları da Allah'ın Cevâd, Kerîm ve Vehhâb sıfatlarıyla ilişkilendirir ve şerhlerinde bu tür hususlara da yer verir.⁸⁶⁶

5.2. Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek

Hadisleri sıhhatli bir şekilde değerlendirmek ve onları doğru anlamak için parçacı bir yaklaşım yerine bir bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekir. Çünkü bazı hadisler diğer bazılarını açıkladığı gibi, aynı zamanda biri diğerini takyîd, tahsîs veya nesh edebilmektedir.⁸⁶⁷ İbn Dakîki'l-Îd de, hadislerin bu yönüne dikkat çeker ve hadislerin birbirini açıkladığını belirtir.⁸⁶⁸

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde rivâyetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirme yöntemine başvurmuştur. Mesela, Hz. Âişe'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in (sav) eve geldiğinde ilk olarak yaptığı iş dişlerini misvâk ile temizlemektir.⁸⁶⁹ Müellif, bu hadisi şerh ederken Hz. Peygamber'in eve geldiğinde ilk olarak misvâk kullanmasının nedenini açıklar. Buna göre Hz. Peygamber kendisinden başkasına kötü bir kokunun gitmesinden hoşlanmazdı ve bu konuda hassastı. Eve geldiğinde ise hanımlarıyla yakından ilgilenirdi. Bunun için önce dişlerini ve ağızını misvâk ile temizlerdi. Müellif yapmış olduğu bu yorumu başka bir rivâyet ile birlikte değerlendirir. O da Tahrîm suresinin nâzil olma sebebi olarak zikredilen bal şerbeti ile

⁸⁶⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 296; *İhkâm*, 123.

⁸⁶⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 296, 297

⁸⁶⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 297.

⁸⁶⁷ Mustafa ez-Zerka, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 22.

⁸⁶⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, III, 555. "Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek" başlığından kastımız bir hadisi, diğer bir hadis ile irtibatlandırmak ve onun ile açıklamaktır. Rivâyetlerin değişik varyantlarını bir araya getirmek (cem'u't-turuk) değildir. Cem'u't-turuk ise aynı hadisin değişik versiyonlarını bir araya getirmektir. Bu yöntemi daha sonra ayrı bir başlık altında ele alacağız.

⁸⁶⁹ Müslim, "Tahâret", 44; Nesâî, "Tahâret", 8.

ilgili rivâyettir.⁸⁷⁰ Bu rivâyete göre eşlerinden birisi Hz. Peygamber'e içmiş olduğu bal şerbetinden dolayı ağzından meğâfir (urfut ağacının tatlı, fakat fena kokulu bir zamkı) kokusu geldiği söylemiş, o da bundan böyle bal şerbeti içmeyeceğine yemin etmiştir.⁸⁷¹ Müellif, birinci rivâyette geçen misvâk kullanma nedenini bir diğer rivâyet ile birlikte değerlendirmiş ve böylece meseleye geniş bir yelpazeden bakmıştır.

İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Fetihten sonra hicret yoktur, ancak cihad ve niyet kalmıştır.*” Müellif, burada geçen “cihâd ve niyet kalmıştır” cümlesinin iki mânâyâ muhtemel olduğunu söyler. Birinci anlamın samimi bir niyet ile cihâd etmek, ikincisinin ise imkân bulanların bilfiil cihâd etmeleri, bulmayanların ise cihâd yapmaya niyet etmeleri olduğunu belirtir. Bu ikinci yoruma “*Kim gaza etmeden veya kendini -niyet olarak-gazaya hazırlamaksızın vefat ederse, nifakta bir şube üzerinde ölür.*”⁸⁷² hadisini delil olarak getirir. Yani birinci rivâyetteki “cihâd” kelimesi bilfiil gaza yapmayı, “niyet” kelimesi ise gaza yapmaya niyet etmeyi ifâde eder. Müellif, burada aynı konudaki iki farklı hadisi bir bütünlük içinde değerlendirmiş ve birini diğerine delil kılmıştır.

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber, “*Yağmur suyuyla sulanan ürünlerde onda bir öşür verilir.*”⁸⁷³ buyurmuştur. Müellif, bu hadisi şerh ederken farklı birtakım çıkarımların önüne geçmek için onu “*Beş ûkiyyeden az miktarda zekât yoktur.*”⁸⁷⁴ rivâyeti ile birlikte değerlendirir ve âmm olan birinci hadisi, bununla tahsîs eder. Dolayısıyla birinci rivâyetten “Ziraat mahsullerinin azından da zekât verilir.” sonucu çıkarmak doğru olmaz.⁸⁷⁵ Çünkü böyle bir çıkarım ikinci hadisi gözardı etmeye neden olur ki bu da doğru bir yaklaşım değildir.⁸⁷⁶

Yine Râfi b. Hadîc'in nakline göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Köpeğin satışından elde edilen para pistir. Fahişenin kazancı pistir. Hacamat edenin kazancı pistir.*”⁸⁷⁷ Müellif, bu hadisi şerh ederken “خبیث” (pis) kelimesinin başka delil olmadan tek başına ve açık bir şekilde haramlığı ifâde etmediğini, bilakis kerâheti ifâde

⁸⁷⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 46, 47.

⁸⁷¹ Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 66; Müslim, “Talâk”, 3.

⁸⁷² Müslim, “İmâre”, 158; Ebu Davud, “Cihâd”, 17; Nesâî, “Cihâd”, 2.

⁸⁷³ Buhârî, “Zekât”, 55; Müslim, “Zekât”, 1.

⁸⁷⁴ Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 1.

⁸⁷⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

⁸⁷⁶ Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1990, VII, 205.

⁸⁷⁷ Müslim, “Müsâkât”, 9.

ettiğini söyler. Bu nedenle hacamat edenin kazancının haram görülmediği belirtir. Buna delil olarak “Hz. Peygamber hacamat yaptırdı ve ücretini verdi.”⁸⁷⁸ rivâyetini delil olarak getirir. Müellif, şayet hacamatçının kazancı haram olsaydı Hz. Peygamber ona ücret vermezdi, der. Bu kelime haramlığı ifâde ederse o zaman da hacamat edenin kazancının haram olmadığına bu ikinci hadisin delil olacağını söyler.⁸⁷⁹ Böylece müellif, bir konudaki tek hadis ile hüküm vermek yerine aynı konudaki diğer hadisi de göz önünde bulundurarak neticeye varır ve hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirir.

5.3. Cem’u’t-Turuk

Bir olayın parçalarını bir araya getirmek onu bir bütün olarak görüp değerlendirmeye imkân verdiği gibi, bir hadisin muhtelif tariklerini bir araya getirmek de onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına büyük katkı sağlar. Çünkü bir hadisin muhtevâsını doğru tahlil edebilmek ve rivâyette var olan birtakım hataların farkına varabilmek ancak onun bütün tariklerini bir araya getirmek, yani iç bütünlüğünü sağlamak ile mümkün olur. Bu yöntem aynı zamanda Kur’an âyetleri için de söz konusudur. “Konulu Tefsir” denilen çalışma bu yöntemin bir parçasıdır. Nasıl ki aynı konuda nâzil olan âyetleri bir arada değerlendirmemek Kur’an tefsirinde kişiyi yanlış sevk ediyorsa, aynı şekilde hadislerin farklı tariklerini yan yana getirilmeden veya aynı konudaki hadisleri bir bütünlük içerisinde ele almadan onları doğru anlamak mümkün değildir. Hatta bu yanlış anlama hadisler için daha fazladır. Çünkü hadislerin muhtelif varyantları vardır ve bu varyantlar bazen birbirinden tamamen değişik olabilmektedir. Bir varyantla elde edeceğimiz bir sonuç başka birinden çok farklı olabilmektedir.⁸⁸⁰

Hadislerin doğru anlaşılması konusunda önemli çalışmalara imza atan Saffet Sancaklı, aynı konudaki hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmenin önemine işaret etmekte ve hadisleri doğru anlama noktasında parçacı yaklaşım yerine bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğini ifâde etmektedir. Çünkü bu tür bir bakış açısıyla hadisler arasındaki mutlak, mukayyed, umûm, husus, nâsih, mensûh, mücmel,

⁸⁷⁸ Buhâri, “İcâre”, 8; Müslim, “Selâm”, 26.

⁸⁷⁹ İbn Dakîkî'l-İd, *İhkâm*, s.708. Bazı şârihler sözkonusu ikinci rivâyetin birinci rivâyeti neshettiğini iddia ederken diğer bazıları ise farklı birtakım yorumlara gitmişlerdir. Müellif ise buradaki “pis” kelimesini kerâhete yormuş ve ikinci hadisi buna delil olarak getirmiştir. Çünkü ona göre kesin kanıt olmadan sadece birtakım ihtimallerle neshe başvurulmaz. (Bkz. İbn Dakîkî'l-İd, *İhkâm*, 686; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 399; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 459).

⁸⁸⁰ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 282; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 115, 116.

müphem gibi problemlerin daha kolay halledileceğini belirtir.⁸⁸¹ Söz konusu bütüncül yaklaşımın amacı hadislerin Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak anlaşılmasıdır. Hadislerin Hz. Peygamber'in maksadına uygun anlaşılması için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de şerhe tâbi tutulan hadisin tüm varyantlarını bir araya toplamak, yani parçalanmış rivâyeti bütünleştirmek, tüm tariklerini cem' etmektir.⁸⁸²

Hadis âlimlerinden bazıları çalışmalarında cem'u't-turuk yöntemini uygulamış ve hadisleri doğru anlama noktasında bu yöntemin ne kadar önemli olduğuna işâret etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 246/860) şöyle der: "Bir hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmeden onu anlamamız mümkün değildir. Çünkü hadislerin farklı tarîkleri birbirlerini tefsir ve izâh eder."⁸⁸³ Ali İbnü'l-Medinî (ö. 234/848) de şöyle demiştir: "Bir konuda vârid olan hadisin bütün tarîkleri bir araya getirilmeden o rivâyetteki hatalar anlaşılmaz".⁸⁸⁴ Yahya b. Maîn ise şunları söylemektedir: "Eğer biz bir hadisi otuz vecihten yazmasaydık onun ne ifâde ettiğini tam olarak anlamazdık".⁸⁸⁵

Bâblara göre tasnif edilen eserler bu yöntemin bir uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu eserlerin müellifleri konuyla ilgili en küçük lafız farklılıklarını barındıran rivâyetleri dahi tahriç etmişlerdir. Örnek olarak Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmi'u's-sahîh*'i, Nesâî'nin *es-Sünen*'i ve diğer bazı hadis şerhleri zikredilebilir.⁸⁸⁶ Ayrıca İbn Dakîki'l-Îd'in *el-İmâm* adlı eseri bu türden şerhler için önemli bir örnek teşkil eder.

İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri doğru anlamak için en iyi yöntemin aynı hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmek ve bu farklı tarîkleri birbirleriyle denetlemek olduğunu belirtir ve hadisten kastedilen mânânın ancak bu şekilde tam olarak ortaya konulabileceğini ifâde eder. Çünkü ona göre hadisler birbirini açıklar ve birbirini takviye ederler.⁸⁸⁷ Müellif, ayrıca muhaddislerin bazı rivâyetleri, içinde bulunan

⁸⁸¹ Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 118.

⁸⁸² Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, s. 34.

⁸⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212.

⁸⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212.

⁸⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212; Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *DİB, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Tebliğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004, s. 233.

⁸⁸⁶ Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Sempozyum), Bursa, 2004, s. 118.

⁸⁸⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 63, 222; *el-İmâm* II, 295, 309, III, 555.

iztirâbdan dolayı illetli saydıklarını, bu nedenle aynı türden birçok rivâyeti bir araya getirdiklerini, bunun sonucunda da kişinin zihninde o hadisin tüm versiyonları ile zayıf olma kanaati meydana geldiğini söyler. Fakat böylesi durumlarda hadisin o muhtelif tariklerini tümünü zayıf sayıp toptan reddetmek yerine onları birbirinden ayırıp zayıf olan tarikini atmak, sahîh olanını almak gerektiğini belirtir.⁸⁸⁸ Müellif, hadisin değişik tariklerinin bir araya getirmenin diğer bir faydasının rivâyetlerde var olan ziyâdenin ortaya çıkarılması olduğuna işaret eder.⁸⁸⁹ Ona göre bazen de bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmek o hadisin bir aslının olduğuna delâlet eder.⁸⁹⁰

İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisin değişik tariklerinde yer alan birtakım kelime ve cümle farklılıklarına değinir ve bu konuda önemli bilgiler verir. Buna göre bu farklı tarikler bazı fıkıhçıların veya fıkıh ile uğraşan hadisçilerin zannettiği gibi ayrı mustakil birer hadis değil, bilakis bir hadisin farklı varyantlarıdır. Özellikle fıkıhçıların bu türden rivâyetleri birer müstakil hadis kabul edip her bir tarikteki lafızlara farklı hükümler binâ ettiklerini, hadisçilerin de bu konuda kendilerine göre birtakım görüşlerinin olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre konu önemlidir ve bunu bir kurala bağlamak gerekir. Müellifin önerdiği kuralı şu şekilde özetlemek mümkündür: Eğer bu rivâyetlerin kaynağı farklı veya lafızları birbirinden uzak birtakım anlamları ifade ediyorsa, o zaman söz konusu rivâyetler bir hadisin muhtelif tarikleri değil, bilakis kendi başına müstakil hadislerdir. Şayet kaynağı bir, lafızları da birbirine yakın, aynı zamanda tekrarlanması pek ihtimâl dâhilinde olmayan bir olayı konu edinmiş ise, o vakit bunlar bir hadisin farklı tarikleri oluyor demektir.⁸⁹¹ Eğer bu tariklerin, râvîlerin ihtilâfı neticesinde meydana gelmiş, kaynağı aynı olan bir hadisin farklı varyantları olduğu anlaşılır ise o zaman bu farklı olan lafızlara bakılır. Şayet bir tarikteki lafız diğer rivâyetteki ile çelişmiyorsa bu bir ziyâde olarak kabul edilir. Diğer râvîlerin bunu rivâyetlerine almamaları ise işitmemelerine, unutmalarına veya başka bir nedene bağlanır. Eğer iki rivâyetin kaynağı bir olur fakat lafızlar zâhiren bir araya getiremeyecek şekilde birbiriyle çelişir durumda ise o zaman birinin diğerinin anlamını ifade edip edemeyeceğine bakılır. Şayet ifade ediyorsa iki rivâyet ile de amel edilir ve biri diğerine

⁸⁸⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 725.

⁸⁸⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II. 309.

⁸⁹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 336.

⁸⁹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 565.

hamledilir. Eğer böyle bir durumda değil ise teâruzdaki tercih sebepleri göz önünde bulundurularak ikisinden biri diğerine tercih edilir.⁸⁹²

Müellifin yapmış olduğu bu açıklama, farklı tarikleri bir arada değerlendirme noktasında önemli bir kuralı ortaya koyduğu gibi aynı zamanda hadisler arasında teâruz meydana geldiğinde takip edilecek yöntemi de gösterir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri şerh ederken hadislerin değişik varyantlarını bir araya getirme yöntemine sık sık başvurur. Özellikle *el-Îmâm* adlı eseri bu yöntem ile diğer eserlerinden tebâruz eder. O, bu eserinde bir hadisin onlarca tarikini zikreder.⁸⁹³ Bir araya getirdiği rivâyetler arasında tercihte bulunur.⁸⁹⁴ *İhkâmü'l-ahkâm*'da ise bu yöntemi hadisleri doğru anlamak için kullanır. Burada İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri muhtevâ değerlendirmesine tâbi tutarken veya onlardan hüküm istinbât ederken bu yöntemden ne kadar ve nasıl yararlandığı üzerinde örnek verilerek durulacaktır.

İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisten neyin kastedildiğini tam olarak anlayabilmek için onun bütün tariklerini bir araya getirmek gerektiğini söyler.⁸⁹⁵ Mesela, “*Ateşte yanacak topukların vay haline!*”⁸⁹⁶ hadisini şerh ederken bu rivâyetin abdest azalarının tümüne suyun ulaşması gerektiğine, bir kısmının kuru bırakılması durumunda ise abdestin alınmadığına delil olacağını belirtir. Daha sonra bu durumun neden tüm abdest azaları için değil de sadece topuklar için ifâde edildiğine değinir ve bunu açıklamaya çalışır. Buna göre söz konusu hadisin bir sebebi vardır. Hz. Peygamber (sav) abdest alan bazı kişilerin topuklarını yıkamadıklarını görmüş ve bu noktada onları uyarmıştır. Dolayısıyla “الأعقاب” kelimesinin başında yer alan “ال” takısı “ahd” (bilinen) için olup kasıt Hz. Peygamber'in yıkanmadığını gördüğü o topuklardır. Fakat bu uyarı aynı zamanda abdest alırken suyun değmediği diğer bütün topuklar için de geçerlidir.⁸⁹⁷

Müellif, bazı rivâyetlerde ise “Biz abdest alırken ayaklarımızın üzerine mesh ediyorduk. Hz. Peygamber bunu gördü ve ‘*Vay ateşten o topukların haline!*’ diye seslendi.”⁸⁹⁸ şeklinde geçtiğini söyler. Bazılarının bu rivâyeti, ayakları meshetmenin

⁸⁹² İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, III, 541, 545, I, 483, 485.

⁸⁹³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-Îlmâm*, III, 561-562.

⁸⁹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, I, 287, 304, III, 257.

⁸⁹⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-Îmâm*, II, 295.

⁸⁹⁶ Buhârî, “İlim”, 3; Müslim, “Tahâret”, 9.

⁸⁹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 62.

⁸⁹⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 46; Nesâî, “Tahâret”, 89; İbn Mâce, “Tahâret”, 55.

abdest için yeterli olmadığına delil getirdiğini ve kendisine göre bunun güzel bir yorum olmadığını belirtir. Çünkü diğer bir rivâyette “Suyun topuklara değmediği” şeklinde bir açıklamanın olduğunu ifâde eder. Dolayısıyla uyarıya muhatap olan kişiler ayaklarını mesh etmiyor, bilâkis yıkıyorlardı. Fakat bu yıkama eksik bir yıkama olup topuklara kadar ulaşmıyordu. Daha sonra bu rivâyeti ayakları mesh etmenin abdest için yeterli olmadığına delil getirenleri eleştirir. Çünkü onlar rivâyetin sadece lafzına bakıp diğer tariklerini göz önünde bulundurmamışlardır. Böylece ateşte yanma tehdidinin ayakların bir kısmının yıkanmaması değil, mesh edilmesinden dolayı olduğuna kanaat getirmişlerdir. İbn Dakîki'l-Îd, yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra doğru olanın hadisin değişik tariklerini birbiriyle denetlemek ve imkân dâhilinde hepsiyle amel etmek olduğunu söyler ve bir hadisten tam olarak neyin kastedildiğinin bu yöntem ile anlaşılacağına dikkat çeker.⁸⁹⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki söz konusu hadis üç şekilde rivâyet edilmiştir. Bunlardan birincisi “Ateşte yanacak topukların vay haline!”, ikincisi “Biz abdest alırken ayaklarımızın üzerine mesh ediyorduk. Hz. Peygamber bunu gördü ve ‘Vay ateşten o topukların haline.’ diye seslendi.”, üçüncüsü ise “Topuklar parlıyordu ve su onlara değmemişti.” rivâyetidir. Bazıları diğer tariklerine bakmadan hadisin ikinci varyantına dayanarak lafzî bir yaklaşımla ateşte yanma tehdidinin ayakları meshetmeye yönelik olduğu ve ayakları meshetmenin abdest için yeterli olmadığı sonucuna varmıştır. İbn Dakîki'l-Îd ise hadisin bütün tariklerini bir araya getirdikten sonra ondan maksadın ne olduğunu açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre hadisin üçüncü varyantı, murâdı açıklamaktadır. Dolayısıyla tehdidin sebebi ayakların sadece bir kısmının yıkanması topukların ise kuru bırakılmasıdır.

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Yemek konulduğu ve namaz ikâmet edildiği zaman, önce yemeğe başlayınız.*”⁹⁰⁰ Müellif, buradaki “الصلاة” kelimesinin başında bulunan “ال” takısının istiğrâk için olmadığını, dolayısıyla gündüzleyin ifâ edilen namazları kapsamadığını ve hadisteki “العشاء” (akşam yemeği) kelimesinden kastın akşam namazı olduğunun anlaşıldığını söyler. Fakat bunun yanında söz konusu namazın yatsı namazı olma ihtimâli de vardır. Müellif, bunun tespiti için cem’u’t-turuk yöntemine başvurur ve bundan başka iki rivâyeti daha delil getirerek

⁸⁹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 63.

⁹⁰⁰ Buhârî, “Ezân”, 42; Müslim, “Mesâcid”, 16.

kastın yatsı değil, akşam olduğunu tespit eder. Çünkü bu rivâyetin bir diğer vechinde “Sizden biriniz oruçlu iken yemek hazır olursa namaz kılmadan önce yemeği yesin.”⁹⁰¹ ifâdesi yer alırken bir diğer versiyonda ise “Bu durumda akşam namazını kılmadan önce yemeğe başlayınız.” şeklinde geçmektedir. Tüm bu tarikler bir arada değerlendirilince yemekten sonraya bırakılması istenen namazın yatsı değil akşam olduğu anlaşılır ve bunu belirleyen hadisin diğer tarikleridir.⁹⁰²

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir rivâyette eksik kalan bir bilgi bazen o rivâyetin diğer tariki ile bilinir. Mesela, Ümmü Eymen'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber ehl-i beytinden birisine nasihatte bulunmuş ve “*Namazı bilerek terk etme! Çünkü namazı bilerek terk eden kişi Allah'ın korumasından çıkmıştır.*” buyurmuştur.⁹⁰³ Müellif, bu kişinin kim olduğunun rivâyetin diğer bir tarikinden anlaşıldığını söyler. Diğer rivâyete göre Hz. Peygamber Fadl b. Abbâs'a nasihatte bulunmuş ve “*Öldürülse veya (diri diri) yakılsan da Allah'a şirk koşma! Namazını da bilerek terk etme! Çünkü namazı bilerek terk eden kişi Allah'ın korumasından çıkmıştır.*” buyurmaktadır.⁹⁰⁴ Buna göre Hz. Peygamber'in kendisine öğütte bulunduğu kişi Fadl b. Abbas'tır. Bu da hadisin diğer tarikinden anlaşılmıştır.

5.4. Hadisleri Siyâk İle Açıklamak

Bir hadisin hangi bağlamda söylendiği bilinmeden onun tam ve doğru bir şekilde anlaşılması zordur. Bu nedele İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri yorumlamada siyâka başvurmuş, önemine işaret edip pekçok yerde kullanmıştır. Burada siyâkın mahiyeti ve önemi üzerinde durulacak, müellifin onu hangi anlamda kullandığına ayrıntılı olarak değinilecek ve örnekler eşliğinde hadis şerhindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Sözlükte göndermek, sürmek, sevk etmek ve takip etmek gibi anlamlara gelen siyâk kelimesi bir masdar olup fiil kalıbı, ساق يسوق سوق وسيقا şeklindedir. Aslı itibariyle “سواق” iken kural gereği “و” harfi “ي” harfine dönüşmüştür. Bu meyânda kadına kadının mehrini verdi anlamında (ساق مَهْرَهَا), can çekişen ve son nefesini veren kişi için (فَلَانٌ) ve (يسوقُ نفسه) ve (فَلَانٌ فِي السِّيَاقِ), rüzgâr tarafından sürüklenen buluta (سَيْقِ), develerin bir

⁹⁰¹ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessetü'r-risâle, Beyrut, 1994, V, 240.

⁹⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 221, 222.

⁹⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubra*, VII, 497.

⁹⁰⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 555.

düzen içinde yürütmesine (تسوقِ الإبِل), deve ve koyun türünden hayvanların ardı ardına bir yere sevk edilmesine (ساقَ الماشية) ve bir kadının peş peşe üç erkek çocuk dünyaya getirmesi manâsında (وَلَدَتْ فُلَانَةٌ ثَلَاثَةَ بَنِينَ عَلَى سَاقٍ وَاحِدٍ) denilmektedir. Yine insanların toplandığı ve malların sevk edilip satışı sunulduğu pazarlara (سوق) denilirken insanın bir yere gitmesini sağladığı için olsa gerek baldıra da (ساق) denilmiştir.⁹⁰⁵ Görüldüğü üzere sözlüklerde siyâk kelimesinin tüm bu kullanımlarında “sürme, sevk ve takip etme” gibi anlamlar yer alırken; konumuzla irtibatlı olan “sözün sevk edilişi veya dizilişi” anlamı yer almamaktadır. Fakat Zemahşerî (ö. 538/1144), siyâkın yukarıda zikredilen anlamlarını verdikten sonra bu kelimenin daha sonraları mecâzen sözün söylenişi, terkibi ve dizilişi anlamında kullanıldığını söyler. Buna örnek olarak da (وهو (يسوقُ الحديثَ أحسنَ سياقٍ “O, sözü çok güzel sunandır/sevk edendir.” gibi ifâdeleri zikreder.⁹⁰⁶ Sonuç olarak önceleri sözün dışındaki birtakım maddî şeylerin sevk edilmesi anlamında kullanılan siyâk kavramı, sonraları bir anlam genişlemesine uğrayarak mecâzen sözün sevk edilişi için kullanılmaya başlanmıştır.

Klasik dönem eserlerinde siyâk kelimesi için herhangi bir tanım yer almamaktadır. Fakat birçok müellif, bu kavramı, sözün gelişi, ifâde şekli, üslup, tarz ve anlatım biçimi gibi anlamlarda kullanmış, kelâmın anlamını ve maksadını belirlemede önemli unsurlardan biri olarak görmüştür. Nassların anlaşılması ve doğru yorumlanmasında siyâka başvurmanın önemi üzerinde durmuş ve bu noktadaki rolüne işâret etmiştir.⁹⁰⁷ Usûlü’l-fıkıh ve fıkıh eserlerine bakıldığında siyâk kavramı ile ilgili “siyâku’l-keîâm”, “siyâku’n-nazm”, “istâka’l-keîâm”, “mâ kâne’l-keîamu mesûkan li-eclih”, “mâ evcebehu nefsu’l-keîâm ve siyâkuh”, “mâ kâne’s-siyâku min eclih” ve “en-nekra fî siyâki’s-şart” gibi kavramların sık sık kullanıldığı görülür.⁹⁰⁸ Bu kavramlar, incelemeye tâbi tutulduğunda siyâkın, siyâku’l-mekâl ve siyâku’l-makâm olmak üzere iki kısımda ele alındığı görülür.

⁹⁰⁵ Cevherî, Ebü’n-Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Kahire, 1982, IV, 1499; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, Dâru’s-sâdir, Beyrut 1990, X, 166-171; el-Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, IX, 183-185; İbnü’l-Esir, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî ğaribi’l-hadîsi ve’l-eser*, el-Mektebetü’l-ilmîyye, Beyrut, 1979, II, 424; Ekin, Yunus, “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2013, s. 95.

⁹⁰⁶ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu’l-belâga*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1998, I, 484; Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 97.

⁹⁰⁷ el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyâku’l-Kur’anî ve eseruhû fi’t-tefsir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü’l-kurâ Üniv. Mekke, 2008, s. 64, 82.

⁹⁰⁸ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 205; Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, 1993, I, 130; el-Âmidî, *el-İhkâm*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, ts. III, 3, 67, 69, IV, 61.

Arapça kaynaklarda siyâku'n-nazm, es-siyâku'l-lafzî ve es-siyâku'l-lugavî tabirleriyle de ifâde edilen “siyâku'l-mekâl”, Türkçe'de dizgisel ve söz içi bağlam şeklinde karşılık bulmuş ve sözün sevkini önünde veya sonrasında (sibâk ve lihâk) yer alan lafzî bir karîne olarak tarif edilmiştir.⁹⁰⁹ Durum ve dış bağlam olarak çevirilen siyâku'l- makâm ise karînetu'l-hâl ve muktezâ-i hâl'a tekâbul etmekte olup onunla metni çevreleyen söz dışı öğeler kastedilmektedir.⁹¹⁰

İbn Dakîki'l-İd'in siyâk ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu kavramın gelişim serüvenine kısaca bir göz atmakta yarar vardır. Sözün anlamını ve ondan neyin kastedildiği belirleyen ve nassların doğru anlaşılmasını sağlamada önemli bir yorum aracı olarak kabul edilen siyâk kavramını ilk kullanan âlimin İmâm Şâfiî (ö. 204/819) olduğu ifâde edilmiştir. İmâm Şâfiî, siyâkı “kelimelerin dizilişi ve sıralanışı, sözde bulunan bir karine” anlamında siyâku'l-mekâl (dizgisel bağlam) şeklinde kullanmıştır.⁹¹¹ Şâfiî'nin bu konudaki açıklamaları şu şekildedir: “Yüce Allah, kitâbında Araplara, dilleriyle ve anlamlarını bildikleri sözlerle hitâp etmiştir. Onlar, dillerindeki anlam genişliğinin (mecâz, terâduf, muşâreke vs.) farkındalardı. Arap dilinin bu yapısal özelliğinden dolayı bazen âmm ve zâhir olan bir lafız ile yine âmm ve zâhir olan bir anlam kastedilir. Bu anlamın anlaşılması için sözün başı yeterli olur ve sonrasına (siyâk) ihtiyaç kalmaz. Bazen âmm ve zâhir olan bir lafız ile umûm murâd olurken aynı zamanda o âmm lafzın tahsîs edilmiş olması mümkündür ve tahsîs edilmiş olması da sözün bir bölümünden anlaşılır. Bazen âmm ve zâhir olan bir lafızdan hâs (özel) bir mânâ kastedilir. Bazen de zâhir olan bir lafzın siyâkından zâhir olan o anlam dışında başka bir şeyin kastedilmiş olduğu da bilinir. Bunlarla ilgili bilgi cümlelerin başında, ortasında veya sonunda yer alır.”⁹¹²

Şâfiî'nin özellikle bu son değerlendirmesi onun siyâkı tamamen “söz içi bağlam” olarak kabul ettiğini ortaya koyarken bu hususu izâh etmeye devam eder ve şöyle der:

⁹⁰⁹ el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 65; Temizer, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014, s. 103, 104.

⁹¹⁰ Bkz. Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, s. 133. Bir sözün dış bağlamı söz konusu olduğunda dört temel faktörden söz edilebilir. Bunlar, sözün yapısı, bu sözün sâhibi olan mütekellim, söze muhatap olan kişiler ve sözün sarf edildiği ortam yani örfdür. Bazı araştırmacılar bu ikinci kısmın siyâk olarak adlandırmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre siyâk terimi sadece dizgisel bağlamı ifâde etmekte olup söz dışı (makâm) öğeleri ifâde etmez. Bu görüşte olanlar söz dışı faktörler için makâm veya hâl karînesi kavramını kullanmaktadırlar. (Bkz. el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 64; Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, s. 89, 137).

⁹¹¹ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, I, 62; el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 67; Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 98.

⁹¹² Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

“Arap bazen bir söze başlar ve o sözün baş tarafı, sonunu açıklar. Bazen de bir söze başlar ve o sözün sonu baş kısmını açıklar. Yine bir şeyi işâret ile bildirdiği gibi bir sözü söyler ve onu lafız ile açıklamaz, bunun yerine mânâ ile bildirir.”⁹¹³ Bazı araştırmacılar İmâm Şâfiî’nin bu son açıklamasından yola çıkarak siyâkı durum bağlamı (karînetu’l-hâl) olarak da gördüğünü iddia etmiştir.⁹¹⁴ Fakat onun siyâk için vermiş olduğu örnekler bakıldığında bu tespitin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, siyâk için bir başlık atmış ve örnek olarak “*Onlara, deniz kıyısındaki köyün durumunu sor...*”⁹¹⁵ âyetindeki köyden (karye) kastın orada yaşayan halk olduğunu ifâde etmiş ve bunun siyâktan anlaşıldığını söylemiştir. Gerekece olarak da âyetin devamında yer alan “*Hani onlar Cumartesi günleri haddi aşıyorlardı.*” cümlesini göstermiştir. Çünkü köy için haddi aşmak söz konusu değildir.⁹¹⁶ Bu örneğe baktığımızda Şâfiî’nin siyâkı hâl karînesi olarak değil bilakis “dizgisel bağlam” olarak kabul ettiğini görürüz. Yaptığımız araştırmalara göre onun siyâkı hâl karînesi olarak gördüğünü gösteren herhangi bir örnek yoktur.

Yapılan araştırmalara göre ilk dönem Hanefî usûl bilginleri siyâkı “dizgisel bağlam” anlamında kullanmışlardır. Onların siyâka hâl karînesi anlamı yüklediğine ise rastlanılmamıştır. Eserlerinde siyâk kavramından söz eden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039)⁹¹⁷ ve Serahsî (ö. 483/1090)⁹¹⁸ gibi Hanefî usûcüler onu İmâm Şâfiî gibi “dizgisel bağlam” anlamında kullanmışlardır.⁹¹⁹ Şâfiîlerden Cüveynî (ö. 478/1085),⁹²⁰ Gazâlî (ö. 505/1111)⁹²¹ ve Âmidî (ö. 631/1233)⁹²² ise eserlerinde siyâk ile ilgili bir açıklamada bulunmamışlardır. Onların siyâkı “hâl karînesi” anlamında kullandıklarına dair işaretlerin olduğu iddia edilmiştir.⁹²³

Siyâkı ilk olarak ayrı bir başlık altında incelemeye tâbi tutan âlim İbn Dakîki’l-İd’in hocası İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1261) olmuştur. O, siyâk için müstakil bir başlık

⁹¹³ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

⁹¹⁴ Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 99; Güman, “Siyâk”, s. 31.

⁹¹⁵ A’râf, 7/163.

⁹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 62.

⁹¹⁷ Debûsî, Ebû Zeyd, Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu’l-edille*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 2001, s. 130.

⁹¹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 190-192.

⁹¹⁹ Bkz. Güman, “Siyâk”, s. 32, 33.

⁹²⁰ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 205.

⁹²¹ Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 264.

⁹²² Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 3, 67, 69.

⁹²³ Bkz. Güman, “Siyâk Kuralı”, s. 33.

açmış ve siyâkın, mücmel olan ifâdelerin beyânına, birkaç hususa muhtemel olan kavramların birinin tercih edilmesine ve anlamı açık olanların ise pekiştirilmesine yardımcı olacağını belirtmiştir. Daha sonra övgü siyâkında gelen bütün niteliklerin övmek, yergi siyâkında gelen bütün sıfatların da yermeği ifâde ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla vaz'ı itibariyle övmek için olan bir sıfat, yergi siyâkında zikredilirse yermek ve dalga geçmek anlamına geldiğini, bunun da kullanım örfü ile gerçekleştiğini söylemiştir.⁹²⁴ Aynı zamanda yüce Allah'ın sıfatları, bulunduğu cümlenin siyâkına göre anlam kazanacağını ifâde etmiştir.⁹²⁵ Buna göre İzz b. Abdüsselâm siyâk kavramını dizgisel bağlam mânâsında kullanmaktadır. Bu husus siyâkın mahiyeti ile ilgili verdiği örneklerden anlaşılmaktadır.⁹²⁶ Böylece İzz b. Abdüsselâm da İmâm Şâfiî ve diğer bazı usûl âlimleri gibi siyâkı hâl karînesi anlamında kullanmamıştır.⁹²⁷

5.4.1. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın Mâhiyeti ve Önemi

İbn Dakîki'l-Îd'den önce hocası İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1261) dâhil siyâk kuralına dikkat çekenler, nassların yorumunda önemine işâret edenler onu daha ziyâde Kur'an merkezli çalışmalarda ele almış ve âyetlerin tefsirinde kullanmışlardır. Siyâk için verilen örneklere bakıldığında bunlar arasında hadislerin pek fazla yer almadığı görülür.⁹²⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadislerin doğru anlaşılmasında siyâkın önemine işâret eden ve onu bu meyanda bir yöntem olarak kullanan ilk şârih İbn Dakîki'l-Îd'ir. Fakat İbn Dakîki'l-Îd de kendisinden önceki âlimler gibi eserlerinde sıklıkla kullanmasına rağmen siyâkın mâhiyeti ile ilgili net bir bilgi vermemiş ve bir tanımlamada bulunmamıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâk ile ilgili olarak herhangi bir tanımlamada bulunmasa da birçok yerde önemine ve gördüğü işleve dikkat çeker. Ona göre siyâk ve nass tıpkı bir paranın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz ikilidir. Çünkü siyâk, nasların muhtevâ analizinde âdetâ bir anahtar vazifesi görmekte, onların doğru anlaşılıp isâbetli bir

⁹²⁴ İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, 159; Güman, "Siyâk", s. 35.

⁹²⁵ İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, 159.

⁹²⁶ Bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, 160.

⁹²⁷ Farklı bir yaklaşım için bkz. Güman, "Siyâk Kavramı", s. 36. Güman'ın iddiasına göre İzz b. Abdüsselâm daha önceleri genellikle lafzî karîneler için kullanılan siyâk kavramının içeriğine hâl karînelerini de dâhil etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd de hocasının yolundan giderek siyâk terimini hâl karînesini (metin dışı bağlam) içine alacak bir genişlikte kullanmıştır.

⁹²⁸ Bazı örnekler için bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, 159, 160.

şekilde değerlendirmesini sağlayan unsurların başında gelmektedir. Müellif siyâkın önemi ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir: “Siyâk konuşanın sözünden ne kastettiğini bildirir. Mücmel olanı açıklar ve ihtimâlli ifâdelerin hangi anlamda kullanıldığını tayin eder.” (السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على) (المقصود منه).⁹²⁹ O, burada özellikle siyâkın üç işlevine değinmiştir. Bunlar sırasıyla mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmektir.⁹³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, siyâkın bu üç özelliğini muhtelif eserlerinde birçok yerde tekrarlar ve onun fıkıh usûlünde önemli bir kural olduğunu söyler.⁹³¹ Bir iki âlim hariç kendisinden öncekilerin bu kurala yeterince önem vermediğinden, onu örnekler üzerinde uygulamadıklarından ve ayrıntılı olarak ele almadıklarından yakındır.⁹³² Aynı zamanda ilim talebesine nassların doğru anlaşılmasında siyâk kuralını her zaman gözönünde bulundurmasını, çünkü birçok yerde ondan istifâde edebileceğini öğütler.⁹³³

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın mânâyâ delâleti şüphe götürmeyecek derecede açıktır.⁹³⁴ Müellif, âmm lafzın delâletini açıklarken bu hususa değinmiştir. Buna göre âmm bir lafız, delâlet açısından üç kısımda ele alınır. Birincisi kendisinden umûm anlamı kastedilmediği açık olan âmm lafızlar. İkincisi bir sebebe binâen değil, bilakis genel bir kuralı vazetmek üzere söylenilen ve kendisinden umûm kastedildiği açık olanlar. Üçüncüsü ise umûm kastedilip edilmediğine dâir bir karînenin bulunmadığı âmm lafızlar. Müellif, birinci kısım ile ilgili olarak bir kısım müteahhir usûlcülerin bazı örneklerde âmm lafızdan umûm kastedilmediğine dâir delil talep ettiklerini söyler. Sonra da bunun doğru olmadığını, çünkü âmm lafızdan umûmun kastedilmediği bilgisi sözün siyakından anlaşıldığını, siyâkın delâletine de delil ikâme edilemeyeceğini belirtir.⁹³⁵ Müellif, bu tespitlerin devamında ise şunları kaydeder: “Şayet bir sözden hangi anlamın kastedildiği (el-maksûdu bi'l-keâm) anlaşılırsa o sözden bu anlamın anlaşıldığına dâir delil talep edildiğinde onu getirmek zor olur. Dolayısıyla bu konuda

⁹²⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558, 831; *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

⁹³⁰ Müellif, bazı yerlerde siyâkın bir başka işlevini daha zikreder. O da açık olan hususları pekiştirmektir. Bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 126.

⁹³¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 126, II, 110, 537, III, 318,

⁹³² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831, 894.

⁹³³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

⁹³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 998.

⁹³⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517.

araştırmacı (nâzır) anladığına, tartışmacı (munâzır) ise insâf ve inâncına mürâcâât eder.”⁹³⁶

İbn Dakîki'l-Îd'e göre cedelci (munâzır) kişi, siyâkın varlığına itirazda bulunsa ve bu hususta onu ikna etmek zor olsa da siyâk sağlam bir kural olup araştırmacıya pekçok konuda fayda sağlamaktadır.⁹³⁷ Burada olduğu gibi siyâkın işlevini zikrettiği başka bir yerde onun önemli ve büyük bir fıkıh usûlü kuralı olduğunu belirtir.⁹³⁸ Bazı müteahhir ulemâ dışında kimsenin siyâka yeterince önem vermediğini, siyâkın tartışmacı/inatçı bir kişi için her ne kadar çetrefilli olarak görünse de araştırmacı için kesin/vazgeçilmez bir kâide olduğunu ifade eder.⁹³⁹ Aynı zamanda kelâmdan neyin kastedildiğini anlamının derin tahliller (nazar) için önemli olduğunu söyler.⁹⁴⁰

Öte yandan özellikle *İhkâmu'l-ahkâm*'da siyâk kavramının geçtiği yerlere bakıldığında İbn Dakîki'l-Îd'in onu “karine”, “el-maksûdu bi'l-keâm” ve “murâdu'l-mütekellim” ifâdeleri ile birlikte zikrettiği görülür. Bu çerçevede birçok yerde “es-siyâk ve'l-kerâin”⁹⁴¹ diyerek karîne kelimesini çoğul formatıyla siyâk üzerine atfedip siyâk ve karînelerin mütekellimin murâdına delâlet ettiği tespitinde bulunur. Bazen de “es-siyâk ve'l-maksûdu mine'l-keâm”⁹⁴² şeklinde bir terkîb oluşturur. Bazen de siyâk yerine onun sonucu olan “fehmu mekâsidi'l-keâm”⁹⁴³ tabirini kullanırken bir yerde de “es-siyâku'l-lafzî” terkibini zikreder.⁹⁴⁴

Söz konusu bu kullanımlara bakıldığında müellife göre siyâk ve karîneler mütekelimin murâdını ve kelâmdan neyin kastedildiğini tayin eden önemli iki etken olduğu ortaya çıkar. Konuyla ilgili açıklamalarından hareketle müellife göre siyâk ve karînelerin aynı işlevi gördüğünü söylemek de pekâlâ mümkündür. Fakat bu kullanımlardan özellikle bu iki kavramın birbirine atf ile bağlanması ve bu atfın atf-ı tefsîr olmasından yola çıkarak İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve karînenin birbirine murâdif iki kavram olup aynı şeyi ifade ettiğini iddia etmek pek de mümkün değildir.⁹⁴⁵

⁹³⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517; Güman, “Siyâk”, s. 38.

⁹³⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 984.

⁹³⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.

⁹³⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.

⁹⁴⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.

⁹⁴¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

⁹⁴² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 53.

⁹⁴³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.

⁹⁴⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 537.

⁹⁴⁵ Söz konusu iddia için bkz. Güman, “Siyâk”, s. 38.

Çünkü müellif siyâk ve karîneleri birbirine atfederken aynı zamanda sebab-i nüzul ve karîneleri de birbiri üzerine atfetmektedir.⁹⁴⁶ Sebab-i nüzûl ve karîneler nasıl ki birbirine mürâdif iki kavram değil ise siyâk ve karîne de aynı şey değildir. Bilakis karîne daha genel olup siyâkı, sebab-i nüzûlü, sebab-i vurûd hâl karînesini ve diğer birtakım delilleri içine alan genel bir kavramdır. Hatta cümledeki bir kelime bile karîne olabilmektedir.⁹⁴⁷ Siyâk, sebab-i nüzûl ve sebab-i vurûd ise birer karîne olup onun bir cüzüdür.⁹⁴⁸

Bize göre söz konusu atıflar aslı üzerine olup mugâyeret ifâde etmekte ve hâssın âmm üzerine atfı, hâssın önemini belirtmek için olduğu gibi hâssın önde gelip âmm lafzın onun üzerine atfı da aynı şekildedir.⁹⁴⁹ Çünkü Araplar önemli olan sözcüğü önde getirirler.⁹⁵⁰ Öte yandan müellifin karîne kavramını birçok yerde çoğul formatıyla zikretmesi⁹⁵¹ bu iddiamızı destekler mâhiyettir. Örnekler üzerinde yaptığımız araştırmada müellifin siyâkı “metin dışı bağlam” anlamında kullandığına rastlamadık. Bilakis siyâkı “dizgesel bağlam” anlamında kullandığına dair birçok örnek söz konusudur. Mesela, “هو الطهور ماؤه الحل ميتته” (Denizin suyu temiz, ölüsü de helâldir.)⁹⁵² hadisiyle ilgili nükteleri açıklarken bu iki cümlenin siyâkından söz etmekte, Arapça’da bu siyâkın (şan zamirli kullanım) şeref ve tazîm için kullanıldığına değinmektedir. Çünkü “فان فقيه” (Falanca kişi fakîhtir.) yerine cümlenin “هو الفقيه النحوي” şeklinde şan zamiriyle kullanılması farklı olmakta ve sözü edilen kişiyi daha da yüceltmektedir.⁹⁵³ Bu örneğe baktığımızda müellifin siyâktan dizgisel bağlamı kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

⁹⁴⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

⁹⁴⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 982. Müellif burada “aleynâ” kelimesini karîne olarak nitelendirmektedir.

⁹⁴⁸ Müellifin sebab-i vurûdu bir karine olarak gördüğünü gösteren bir değerlendirmesi şu şekildedir: “Âmm bir lafzın siyâk vb. karînelerle tahsîs olunmasını sebab-i vurûd ile karıştırma! Çünkü sebab ile tahsîs doğru değildir. Vurûd sebebi her ne kadar hâs olsa da âmm lafzın umûm ifâde etmesine engel olamaz. Tıpkı “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin.” (Mâide, 5/38) âyetinde olduğu gibi. Buradaki sebab her ne kadar bir karine olsa da âyetin umûmunu tahsîs edemez. Fakat siyâk böyle değildir. O, mücmel olanı tebyîn ihtimâllî lafızları da tayîn eder.” (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13).

⁹⁴⁹ Âmm lafzın hâs üzerine atfı için bkz. Suyûtî, *Mu'teraku'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1988, I, 272.

⁹⁵⁰ Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 34.

⁹⁵¹ Bazı örnekler için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387, 558,

⁹⁵² Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, I, 102.

⁹⁵³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 84.

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-İd'e göre siyâk ne anlama gelmektedir? Onun yapmış olduğu açıklamalar ışığında siyâkın bir tanımı yapılabilir mi? Müellif, siyâktan hâl karînesini de kastediyor mu yoksa ona göre siyâk sadece metnin dizgisel bağlamı mı? Ya da her ikisi mi? Bu sorulara cevap niteliğinde şunları ifâde etmek istiyoruz: Özellikle müellifin siyâk için vermiş olduğu örnekler tahlile tâbi tutulduğunda birçoğunun lafız içi bağlama yönelik olduğu ortaya çıkar. Bu örneklerden hiçbiri metin dışı bağlam, metni çevreleyen ve kelimada ifâde edilmeyen hususlar ile bir ilgisi yoktur. Hemen hepsi dizgisel bağlam ile ilgili örneklerdir. Müellifin “Siyâka delil ikâme edilmez.” cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini anladığı anlamını çıkarmak pek isâbetli görünmemektedir. Böyle bir iddianın örneklerle desteklenmesi gerekir.⁹⁵⁴ Çünkü dizgisel bağlam anlamındaki siyâk, cümledeki söz dizimi, akışı ve vurgusunu ifâde etmektedir. Bunun ispatında da müellifin ifâde ettiği güçlükler söz konusudur. Fakat istisnâ, hasır edatı, birtakım gramer kuralları ve diğer nasslar gibi karînelere bu şekilde olmayıp ispatı mümkündür. Siyâkın işlevi ile ilgili getirilecek örneklerde bu husus dikkate alınacak ve siyâkın söz konusu örnekte hangi anlamda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Öte yandan müellifin, bazı yerlerde karîneyi hâl ve mekâl olmak üzere ikiye ayırması onun siyâka hâl karînesi anlamı yüklediği anlamına gelmez. Mesela, bir hadiste Hz. Peygamber “*Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir.*”⁹⁵⁵ âyetini kastederek “*Sa'y yapmaya Allah'ın başladığından başlayınız.*” buyurur.⁹⁵⁶ Müellif, hem hâl hem de mekâl karînesinin bundan kastın Safâ tepesi olduğuna delâlet ettiğini söyler. Sa'y yapmaya Safâ'dan mı yoksa Merve'den mi başlanacağını öğrenme ihtiyacını, hâl karînesi olarak görürken mekâl olarak da hadisten sonra ilgili âyetin getirilmesini gösterir.⁹⁵⁷ Zikrettiğimiz bu örnekte de müellifin siyâkı hâl karînesi olarak gördüğünü

⁹⁵⁴ İbn Dakîki'l-İd'in örneğinde siyâk kavramı ile ilgili bir makale kaleme alan Osman Güman, çalışmasında “Siyâkın varlığına delil ikâme edilmez.” cümlesinden hareketle İbn Dakîki'l-İd'e göre siyâkın hâl karînesini kuşatacak bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Güman, konuyla ilgili şunları kaydeder: “Şu halde İbn Dakîk'l-İd'e göre siyâkın delâleti, kuşku götürmez derecede aşikâr/bedihîdir; ne var ki buna delil ikâme edilmesi mümkün değildir ya da çok zordur. İbn Dakîki'l-İd'in, siyâkın bilgi değerine yönelik olan bu ifadeleri onun siyâk derken hâl karînelerini kastettiğini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü lafzî karîne lafızda mevcut olduğu için onun herhangi bir tartışmada muhataba kabul ettirilmesi pek de zor değildir; zaten ortada olduğu için ayrıca delile ihtiyaç duyulmaz. Hâl karîneleri ise böyle olmayıp aynen aktarılması mümkün değildir.” (Bkz. Güman, *Siyâk Kavramı*, s. 39).

⁹⁵⁵ Bakara, 2/158.

⁹⁵⁶ Nesâî, “Hac”, 170.

⁹⁵⁷ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

belirten bir delil yoktur. Burada sadece karînenin hâl ve mekâl olmak üzere ikiye ayrıldığı ifade edilmiştir.

5.4.2. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın İşlevi

Daha önce İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın üç temel işlevinin olduğu, bunların da mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek olduğu ifade edilmişti. Şimdi ise siyâkın bu temel üç işlevi ve hadisleri doğru anlamada sağladığı diğer birtakım yararlar örnekler eşliğinde işlenecek ve bu örneklerde siyâkın hangi anlamda kullanıldığı ortaya konulacaktır.

5.4.2.1. İhtimalli Lafızların Anlamını Siyâkla Belirlemek

Siyâkın sağladığı faydaların başında mütekellimin dile getirmiş olduğu sözden neyi kastettiğini belirlemek gelmektedir. Naslarda geçen âmm lafızların hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için siyâkın delâletine ihtiyaç duyulmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerinde âmm lafızlarla ilgili birçok tartışma mevcuttur. Bu çalışmada söz konusu tartışmalardan konumuzla direkt ilgili olmayan hususlara değinilmeyecektir. Bunun yerine İbn Dakîki'l-Îd'in âmm lafızların delâleti ile ilgili serdetmiş olduğu görüşler ve bu görüşler çerçevesinde siyâka biçmiş olduğu rol incelemeye tâbi tutulacaktır.

Bu bağlamda âmm “Tek vaz’ ile tek bir mânâyı göstermek üzere konmuş olan ve belirli bir miktarla sınırlı olmadan bu anlamın kendisinde meydana geldiği bütün fertleri içine alan lafız.” şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁵⁸ Âmm bir lafız her ne kadar vaz’ı itibariyle bütün fertlerine şâmil olacak şekilde konulsa bile uygulamada bazen mânâsı kapsamında olan bütün fertleri ifade ettiği gibi bazen de sadece bir kısım fertleri kapsamaktadır ve kullanım itibariyle bu ikinci durumun daha yaygın olduğu bildirilmiştir.⁹⁵⁹ Öte yandan bazı usûl ulemâsı (erbâbu'l-umûm), âmm lafızların bütün kapsamıyla uygulaması taraftarı iken bazıları (erbâbu'l-husûs) da âmmın delâletini iki veya üç ferd ile sınırlandırmışlardır. Kimileri (mutavakkifûn) de bunu karîneye

⁹⁵⁸ Şabân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 345.

⁹⁵⁹ Şabân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 348.

bağlamıştır ve karîne olmadan âmm lafzın kapsamını belirlemenin mümkün olmadığı kanaatindedirler.⁹⁶⁰

İbn Dakîki'l-Îd ise bu son görüşü savunmaktadır. Yani işi karîneye bağlamaktadır. Müellife göre bir kuralın vaz'ı için zikredilen âmm lafzın ifâde ettiği umûm ile amel etmede bir sorun yoktur.⁹⁶¹ O, daha ziyâde genelleme kastıyla söylenmediğine delil bulunan âmm lafızdan hususî anlamın yanında gayr-i murâd olan umûmun kastedilip edilemeyeceği üzerinde durur. Müellif bu konuyu zikretme gerekçesi olarak şerh esnasında hadislerin ifâde ettiği asıl maksadın dışında başka birtakım çıkarımlara değinecek olmasını zikreder ve bunun bazı bilginler nezdinde normal olduğunu belirtir.⁹⁶² Çünkü bazı fakîh ve usûl âlimleri yapmış oldukları birçok tespit için lafzın bu türden gayr-ı maksûd olan umûmunu delil olarak getirirler. Müellif, bu bağlamda şu soruların cevaplarını arar: “Bir lafzın asıl anlamın yanında gayr-ı maksûd olan anlamını da kapsamasına bir engel var mıdır? Bu türden olan âmm lafızdan iki anlamın da murâd olması bir tezat teşkil eder mi? Sadece o lafzın gayr-ı maksûd olan anlama delâleti mücmel olup başka yollardan izâha ihtiyaç duyar denilebilir mi?”⁹⁶³

İbn Dakîki'l-Îd, konuyla ilgili görüşlerini zikrettikten sonra yukarıdaki sorulara cevap niteliğinde şunları kaydeder: “Bana göre âmm bir lafzın kastedilmemiş olan bir şeye delâleti, kastedilmiş olana delâletinden daha zayıftır. Fakat zayıflığın dereceleri birbirinden farklıdır. Çünkü âmm lafzı tahsis eden ve mütekellimin kastını tayîn eden bu delâlet birtakım karînelerden ortaya çıkmaktadır. Söz konusu karîneler bazen âmm lafzın umûma olan delâletinden daha zayıf iken bazen de daha güçlü olabilmektedir. Bu nedenle her bir lafız müstakil olarak kendi şartları içine ele alınıp değerlendirilmelidir.”⁹⁶⁴ Müellife göre bu ayrımın/kuralın faydası, herhangi bir delile binâen nassın (âmm lafzın) açık olmayan bir hükme delâleti terk edilirken bu delilin

⁹⁶⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 225.

⁹⁶¹ İbn Dakîki'l-Îd umûm kastıyla zikredilen âmm lafza örnek olarak “Her kim bayram namazı kılmadan önce kurban kesmiş ise onun yerine başka bir kurban daha kessin. (Namazdan önce) kesmeyen ise Allah'ın adını anarak kurbanını (namazdan sonra) kessin.” (Buhârî, “İdeyn”, 23; Müslim, “Edâhî”, 1) hadisi zikreder. Müellif burada geçen “her kim” (من) lafzının namaz kılmadan kurban kesen herkesi kapsadığını, hadisin kurban kesme konusunda bir kuralın ve temelin konulması için zikredildiğini, bu türden lafızların umûm dışında bir anlama yormanın ise erbabınca hoş karşılanmadığını söyler. Daha sonra kurbanın yeniden kesilmesi emrini, farz olmadığı halde nezir ve benzeri durumlarla kendisine farz eden kimseye indirgemenin doğru olmadığını belirtir (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 464).

⁹⁶² İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

⁹⁶³ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

⁹⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 132.

nassın açık olarak delâlet ettiği hükmü ortadan kaldırması mümkün değildir. Yani bir nassın iki anlamı vardır bunlardan biri zâhir/açık/maksûd iken diğeri ise zâhir değildir. Bu zâhir olmayan anlam bir delile binâen terk edilirken zâhir olan mânâ ise söz konusu delil ile terk edilemez. Çünkü zâhir olan anlam güçlü iken diğeri bu güçte değildir.⁹⁶⁵

Mesela, “Yağmur suyuyla sulanan ürünlerde onda bir öşür verilir.”⁹⁶⁶ hadisindeki lafız âmm olup ürünün azını da çoğunu da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu âmm lafzın iki anlamı söz konusudur. Bunlardan biri zirai ürünlerde zekât miktarın belirlemesi, diğeri ise ister az olsun ister çok olsun her türlü ziraat ürünün zekâta tâbi olmasıdır. Fakat bundan kasıt her türlü ziraat ürünün zekâta tâbi olması değil bilakis öşür miktarının belirlenmesidir. Bunun delili “Beş ûkiyyeden az miktarda zekât yoktur.”⁹⁶⁷ rivâyetidir.⁹⁶⁸ Böylece birinci hadisten anlaşılan ve maksûd olmayan “her türlü ziraat ürünün zekâta tâbi olması” anlamı zayıftır ve bir delil ile terk edilir. Öte yandan bu delil siyâk olmayıp başka bir rivâyettir ki müellifin karîne dediği şey bu türden delilleri de kapsamaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd'in âmm lafızlarla ilgili yapmış olduğu taksimat ve değerlendirmelerden hareketle denilebilir ki, umûm ifâde eden lafızların mânâyâ delâleti zannîdir. Dolayısıyla âmm lafzın hangi anlamda kullanıldığı veya hangi fertleri kapsadığı ihtimâlli olup bunu tespit etmek için birtakım delillere ihtiyaç duyulmakta ve bu delillerin başında siyâk karînesi yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâk karînesinin âmm bir lafzın genelleme kastıyla söylenmediğine delâlet etmesine şu hadisi örnek verir: “Beş ûkiyyeden⁹⁶⁹ az olan gümüşte zekât yoktur. Beş devenin aşağısında zekât yoktur. Beş vesk⁹⁷⁰ miktarının aşağısındaki toprak mahsullerinde de zekât yoktur.”⁹⁷¹ Müellif bu hadisin şerhinde söz konusu miktarların dışındaki durumlarda zekâtın vâcib olmadığını ifâde ederken İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/768) ise ziraat mahsullerinin zekâtında bu miktarı

⁹⁶⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 132, 2. Dipnot.

⁹⁶⁶ Buhârî, “Zekât”, 55; Müslim, “Zekât”, 1.

⁹⁶⁷ Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 1.

⁹⁶⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

⁹⁶⁹ Bir ûkiye 40 dirhemdir. 5 ûkiye ise 200 dirheme tekâbul etmektedir (Bkz. Oral, Rıfat, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2012, II, 74).

⁹⁷⁰ Bir vesk, 60 sâ'dır. 5 vesk 300 sâ' olmaktadır. Bu da yaklaşık olarak 900 kiloya mukâbil gelmektedir. Kimilerine göre ise 650 kiloya denk düşmektedir (Bkz. Oral, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, II, 74).

⁹⁷¹ Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 1.

öngörmediğini ve ister az olsun ister çok olsun zekâtın vâcib olduğuna hükmettiğini söyler. Daha sonra bazı âlimlerin Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü teyit için “*Yağmur suyuyla sulanan veya kendiliğinden biten ürünlerde onda bir, su çekilerek büyütülen ürünlerde ise yirmide bir öşür verilir.*”⁹⁷² hadisini delil olarak gösterdiğini belirtir.⁹⁷³ Çünkü buradaki “mâ” (ﻡ) lafzı âmm olup azı da çoğu da kapsamaktadır.⁹⁷⁴ Zira Hanefî mezhebine göre âmm lafzın delâleti tıpkı hâs lafzınki gibi katidir. İbn Dakîki'l-Îd, bu delillendirmenin doğru olmadığı, “mâ” (ﻡ) lafzı her ne kadar âmm olsa da ondan umûm kastedilmediğini, dolayısıyla hadisin sevk ediliş amacının hangi ürünlerden öşür verileceği değil, hangi durumlarda onda bir, hangi durumlarda da yirmide bir öşür verileceğini tespit etmek olduğunu belirtir.⁹⁷⁵ Müellif bu hadisten umûmun murâd olmadığını bildiren delilin siyâk olduğunu ifâde ederken, siyâktan metin dışı bağlamı/hâl karînesini kastettiğine dair herhangi bir emâre yoktur.

Âmm bir lafzın siyâk ile tahsis edilmesine dair bir diğer örnek ise şudur: “Hz. Peygamber Mekke'den ayrılacağı sırada Hamza'nın kızı ‘Amca, amca.’ diye seslenerek arkalarına takılmıştı. Ali ona uzandı ve elini tutup Fâtîma'ya ‘Amcanın kızını al.’ deyip, onu mahfeye yükledi. (Medine'ye geldikten sonra) Kızın velâyeti hakkında Alî, Zeyd b. Harise ve Cafer çekiştiler. Alî, ‘O, benim amcamın kızıdır. Onun terbiyesine ben herkesten fazla hak sahibiyim.’ dedi. Cafer de ‘O, benim amcamın kızıdır. Teyzesi de benim nikâhım altındadır.’ (dolayısıyla velâyeti bana düşer) demişti. Zeyd ise, ‘O, benim (sözleşme) kardeşimin kızıdır.’ diyordu. (Durum kendisine arz olununca) Hz. Peygamber, bakımın teyzesine âit olduğuna hükmetti ve ‘*Teyze, anne yerindedir.*’ buyurdu.”⁹⁷⁶

Müellif, ‘*Teyze, anne yerindedir.*’ cümlesinin her ne kadar âmm bir formatta olsa da siyâk karînesi ile kendi bağlamı içinde değerlendirerek hidâne (çocuğun bakımı/velâyeti) konusuna tahsis edildiğini söyler. Daha sonra bazı fakîhlerin bu hadisi genel anlamda anlayarak teyzenin mirâs konusunda da annenin yerinde olacağına hükmettiklerini ve bunun doğru olmadığını, çünkü siyâkın buna imkân tanımadığını

⁹⁷² Buhârî, “Zekât”, 55; Müslim, “Zekât”, 1.

⁹⁷³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

⁹⁷⁴ Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 292.

⁹⁷⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516; Ayrıca bkz. Cuveynî, *el-Burhân*, I, 205, 206.

⁹⁷⁶ Bu hadis Buhârî'de geçen uzun rivâyetin bir bölümüdür. Hadisin devamı şu şekildedir: “Sonra Hz. Peygamber (gönüllerini almak amacıyla) Ali'ye hitaben ‘Sen bendensin, ben de sendenim.’ Cafer'e ‘Sen de yaratılışım ve ahlâkım bakımından bana benzedin.’ dedi. Zeyd b. Hârise'ye de ‘Sen bizim kardeşimiz ve dostumuzsun.’ dedi.” (Buhârî, “Sulh”, 6).

belirtir.⁹⁷⁷ Görüldüğü üzere İbn Dakîki'l-Îd'in bu örnekte sözünü ettiği siyâk, hadisin iç bütünlüğünden başka bir şey değildir. Çünkü hadis, adı geçenlerin çocuğun velâyeti hakkındaki ihtilâfını konu edinmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk âmm lafızların mantûkunu⁹⁷⁸ tahsis ettiği gibi mefhûmu muhâlifindeki⁹⁷⁹ umumu da sınırlandırır. Mesela Abdullah b. Abbâs'tan gelen bir rivâyette şöyle denilmektedir: “Hz. Peygamber Medine halkı için Zülhuleyfe'yi, Şâm halkı için Cuhfe'yi, Necd halkı için Karnulmenâzil'i, Yemen halkı için Yelemem'i mikât tayin etti. Buralar zikredilen memleketlerden gelenler ve başka yerlerden olup da hacc ve umre yapmak isteyip yolları bu mikât yerlerine uğrayan kimselerin mikât mahalleridir.”⁹⁸⁰ Müellif, bazı âlimlerin bu hadiste yer alan “hacc ve umre yapmak isteyenler” sözünden hareketle hacc ve umre dışında Mekke'ye girmek için ihrâma girmenin gerekmediği görüşünü savunduklarını söyler. Çünkü bu cümlenin mefhûmu muhâlifi “Hacc ve umre yapmak istemeyenlerin ihrâma girmeleri gerekmez.” şeklindedir. Bu da âmm bir lafız olup, altına hacc ve umre yapmak istemeyenler, Mekke'ye girme niyetinde olmayanlar girdiği gibi, hem hacc ve umre yapmak istemeyen hem de Mekke'ye girme niyetinde olmayanlar da girmektedir. Müellif, bu açıklamadan sonra mefhûmu muhâlifin umûm ifâde etmesinin usûlcüler arasında ihtilâflı olduğunu hatırlatır ve şayet siyâk ile (mefhûmun) lafzından kastın ne olduğu ortaya çıkarsa mefhûmun bu gayr-ı maksûd olan zayıf umûm anlamının terk edileceğini belirtir.⁹⁸¹ Ayrıca hadisten kastedilenin Mekke'ye giren kişi ile ilgili hükmü beyan etmek olmadığı, bilakis bu yerlere nispeten ihrâmın hükmünü beyan etmek olduğunu ayrıca ortaya koyar. Dolayısıyla Mekke'ye girmek için ihrâma girmenin gerekliliğini bildiren bir delil bulunduğu mefhûmun bu delâletinin terk edileceğini ve o delil ile amel edileceğini söyler. Üstelik mefhûmun umûm ifâde ettiği, hac ve umre dışında Mekke'ye girmek isteyenleri kapsadığı kabul edilse bile bunun Mekke'ye ihramsız girileceği anlamına değil mikâttan ihrâma girmenin gerekmediğine delâlet edeceğini de

⁹⁷⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 830, 831; Güman, “Siyâk”, 43.

⁹⁷⁸ Delâletu'l-mantûk diye ifâde edilen şey, bir lafzın cümlede zikri geçen ve ifâde edilen bir şeyin hükmünü ifâde etmesi anlamına gelmektedir (Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkah*, s. 407).

⁹⁷⁹ Mefhûmu'l-muhâlefe ise sözün, mantûkunun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birisini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesi şeklinde tarif edilmiştir (Bkz. Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkah*, s. 407).

⁹⁸⁰ Buhârî, “Hacc”, 7; Müslim, “Hacc”, 2.

⁹⁸¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; Müellif, özellikle lakabdan kaynaklanan mefhûmu muhâlifin usûl ulemâsı nezdinde zayıf olduğunu söyler (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 183, 249).

ekler.⁹⁸² Böylece müellife göre siyâk ve benzeri bir delil bulunduğunda mantûkun olduğu gibi mefhûmun da umûm anlamı bu delil ile devredışı kalır.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk bazen de âmm olan bir lafızdan umûmun kastedildiğine ve tahsîs edilmediğine delâlet eder. Mesela, “*Allah’a ve ahiret gününe imân eden bir kimsenin Mekke’de kan dökmesi helâl değildir.*”⁹⁸³ hadisini şerh ederken bazı Şâfiî alimlerinden nakilde bulunarak bu rivâyetin Mekke’de savaşın tamamen yasak olduğunu ifâde ettiğini söyler. Öyle ki bir grup gayr-ı müslim Mekke’ye girip orada mevzi alsalar bile onlarla orada savaşılmaz. Bilakis Mekke’den çıkmaları için savaş dışında birtakım çarelere başvurulur ve bu şekilde oradan çıkmaları sağlanır. Daha sonra cumhûrun, eğer yapmış oldukları taşkınlıklara savaş dışında başka bir şey ile engel olma imkânı bulunmaz ise o zaman Mekke’de bulunanlarla savaşılabileceğini söylediğini nakleder. Çünkü isyancılarla savaşmak Allah’ın mutlaka yerine getirilmesi gereken haklarından ve böylesi hakların Mekke gibi mukaddes bir yerde yerine getirilmesi de daha bir önem arz eder. Müellif cumhura nispet edilen bu görüşün aynı zamanda İmâm Şâfiî’ye de âit olduğunu, onun söz konusu hadisi tevîl edip yasak olanın mancınık ve benzeri toplu silahlarla savaşmak olduğunu söylediğini belirtir. Sonra da Şâfiî’nin bu görüşüne itiraz eder ve bu tevîlin nekirenin nefiy siyâkında ifâde ettiği umûma aykırı olduğu gibi Resûlullah’ın Mekke’de savaşma ruhsatını kendilerine delil getirenlere karşı Hz. Peygamber’in “*Rabbim bana izin verdi. Size ise bu izni vermedi.*”⁹⁸⁴ şeklinde cevap verilmesini istediğini, bunun da Rasûlullah’a izin verilenin, mancınık ve benzeri şeylerle değil mutlak savaş olduğunu ortaya koyduğunu ekler. Daha sonra hem hadisin hem de siyâkının bölgenin mukaddesliğine delâlet ettiğini, bunun da genel olarak savaşmanın ve kan dökmenin haram kılınmasıyla anlaşıldığını ifâde eder. Dolayısıyla savaşmayı saldırıya indirgeyip tahsîs etmenin tutarlı bir gerekçesinin olmayacağını söyler.⁹⁸⁵

İbn Dakîki'l-Îd, bazı âlimlerin bu hadise dayanarak kâfirlerin şeriatın furûatıyla muhâtab olmadıklarını iddia ettiklerini söyler. Fakat birçok usûl âlimine göre kâfirler temel emirlerle muhâtap oldukları gibi furûat ile de muhâtap oldular. Müminler İslâm’ın emirlerine munkâd (boyun eğdikleri) oldukları, yasaklarından da sakındıkları için söz

⁹⁸² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; Güman, “Siyâk”, s. 43.

⁹⁸³ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Hacc”, 82.

⁹⁸⁴ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Hacc”, 82.

⁹⁸⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617.

konusu hadiste onlar zikredilmiştir. Müellife göre bu ve benzeri ifâdeler tıpkı “*Eğer mümin iseniz sadece Allah’a tevekkül edin.*”⁹⁸⁶ âyetinde olduğu gibi muhâtapta heyecân uyandırmaya (hitâbu’t-tehyîc) ve onu teşvik etmeye yöneliktir. Şayet bu ifâde yerine “Hiç kimseye orada savaşmak helal değildir.” şeklinde bir cümle kullanılsaydı bu maksadın hâsıl olmayacağını belirtir.⁹⁸⁷ İbn Dakîki'l-Îd, mezkûr hadisin âmm ve mutlak mânâda olmasını siyâk ile gerekçelendirmenin yanında bu iddiasını hitâbu’t-tehyîc ile de takviye eder.

5.4.2.2. Mücmel İfâdeleri Siyâkla Açıklamak

Mücmel, “Kendisinden hangi anlamın kastedildiği anlaşılmayan lafız.” şeklinde tarif edilirken buna müşterek, mecâz ve benzeri kelimeler örnek gösterilir.⁹⁸⁸ Müşterek lafızlar birbirine eşit birden fazla mânâyâ geldiğinden mücmeldir. Hâkezâ mecâzî anlamda kullanılan kelimelerin de karîne olmadan hangi anlamda kullanıldığı açık değildir. Dolayısıyla hem müşterek lafız hem de mecâzın delâleti umûm ifâde eden lafızlar gibi ihtimâlli olup hangi anlamda kullanıldığını bilmek ve tespit etmek için birtakım karînelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu karînelerden birisi ve en önemlisi de siyâktir.

İbn Dakîki'l-Îd, “*Ameller ancak niyetlere göredir.*”⁹⁸⁹ hadisini şerh ederken İbn Abbâs’tan da nakilde bulunarak “إِنَّمَا” kelimesinin hasır ifâde ettiğini söyler. Daha sonra “إِنَّمَا” lafzının bazen mutlak, bazen de özel bir hasır anlamında kullanıldığını belirtir. Bir cümlede geçen “إِنَّمَا” lafzının hangi hasır içerdiğini anlamak için siyâka mürâcaât etmek gerektiğini ifâde eder. Örnek olarak “*Sen ancak bir uyarıcısın.*”⁹⁹⁰ âyetini delil getirir. Bu âyetin zâhirine bakıldığında Hz. Peygamber’in görevinin uyarıcı olmakla sınırlandırıldığı anlaşılır. Hâlbuki Hz. Peygamber’in uyarma dışında müjdelemek gibi pekçok güzel niteliklerinin olduğu bir vâkıdır. Fakat kelâmın mefhumu onun vazifesinin imân etmeyenleri uyarmakla sınırlı olduğu ve kâfirlerin istedikleri mucizeleri getirmeye gücünün olmadığını bildirir.⁹⁹¹ Dolayısıyla bu âyetteki hasır genel olmayıp özeldir.

⁹⁸⁶ Mâide, 5/23.

⁹⁸⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617, 618.

⁹⁸⁸ Şabân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 596.

⁹⁸⁹ Buhârî, “Bedu’l-vahiy”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

⁹⁹⁰ Ra’d, 13/7.

⁹⁹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53.

Yine “Ben ancak bir beşerim. Siz kendi aranızdaki birtakım anlaşmazlıklar için bana mürâcaât ediyorsunuz.”⁹⁹² hadisindeki “إنما” da özel bir hasrı ifâde etmektedir. Tıpkı “Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve eğlenceden ibârettir.”⁹⁹³ âyetinde olduğu gibi. Buradaki hasır dünyayı ahirete tercih edenlere nispetledir. Yoksa gerçekte dünya oyun ve eğlencenin dışında birtakım hayırlı işlere de vesile kılınabilmektedir. Müellif konuyla ilgili yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra ilim talebesine hitâben şunları dile getirmektedir: “Eğer siyâk ve sözden kastedilen anlam “إنما” lafzının özel bir hasrı ifâde ettiğine delâlet ediyorsa, sen de bununla amel et. Şayet siyâk ve sözden kastedilen anlam özel hasra delâlet etmiyorsa, onu mutlak hasır üzerine hamlet. Tıpkı niyet hadisindeki “إنما” kelimesi gibi.”⁹⁹⁴ Siyâk buradaki “إنما” lafzının özel hasır ifâde ettiğine delâlet etmediğinden kelimenin mutlak hasır için olduğu anlaşılır.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk müşterek lafzın iki veya daha fazla anlamından hangisinde kullanıldığını belirler. Dolayısıyla siyâk bazen müşterek lafızdan hangi mânânın murâd olduğunu ortaya koyar. Mesela, bir rivâyette Enes b. Mâlik şöyle der: “Hz. Peygamber'in bize nasıl namaz kıldırıldığını görmüş isem size de o şekilde namaz kıldırımdan vazgeçmeyeceğim.”⁹⁹⁵ Burada geçen “لا آلو” ifâdesi müşterek bir lafız olup “vazgeçmeyeceğim” anlamında kullanıldığı gibi “güç yetirmek” mânâsında da kullanılmaktadır.⁹⁹⁶ Müellife göre burada iki anlamından hangisinde kullanıldığını siyâk belirler ki, o da “vazgeçmeyeceğim” anlamıdır. Çünkü hadisin devâmında namazla ilgili olarak Enes'in yapmış olduğu birtakım hareketler ve uygulamalar zikredilmekte ve hadisin bütünlüğü “güç yetirmek” anlamına mahal bırakmamaktadır. Müellifin burada siyâktan hadisin iç bütünlüğünü kastettiği ortadadır.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk bazen cümlede mahzûf olan kelimenin ne olduğunu açıklar. Mesela “Bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelerek ‘Ya Resûlullah, biz denizde yolculuk yaparız ve beraberimizde pek az su taşırız dedi.’”⁹⁹⁷ hadisini şerh ederken burada sıfat olan “tatlı” lafzının atıldığı, onun yerine mavsûf olan “su” kelimesinin kâim olduğunu söyler ve bunun da siyâktan anlaşıldığını ifâde eder.⁹⁹⁸

⁹⁹² Buhâri, “Mezâlim”, 1; Müslim, “Îmâre”, 45.

⁹⁹³ Hadîd, 57/20.

⁹⁹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53.

⁹⁹⁵ Buhâri, “Ezân”, 127; Müslim, “Salât”, 38.

⁹⁹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 322.

⁹⁹⁷ Muvatta, “Vukûtü's-Salât”, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41.

⁹⁹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 81.

Dolayısıyla siyâkın delâleti ile hadisin anlamı “Biz yanımızda az tatlı su taşırız.” olmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eserinde siyâkı ilk olarak müstakil bir başlık altında incelemeye tâbi tutan İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1261) olmuştur. O, siyâkın, mücmel olan ifâdelerin beyânına, birkaç hususa muhtemel olan kavramların birinin tercih edilmesine ve anlamı açık olanların pekiştirilmesine yardımcı olacağını belirtmiş ve buna Kur’an âyetlerinden örnekler vermiştir. İbn Dakîki'l-Îd ise siyâkı hadislerin doğru anlaşılmasında bir kural ve yöntem olarak kullanmış ve bu noktadaki önemine işaret etmiş ve siyâkın mânâyâ delâletinin şüphe götürmeyecek derecede açık olduğunu söylemiştir. Fakat o da kendisinden önceki âlimler gibi eserlerinde sıklıkla kullanmasına rağmen siyâk için bir tanımlamada bulunmamıştır. Bize göre müellif siyâktan hâl karînesini değil, bilakis kelâmın tertip ve düzenini, iç bütünlüğünü, öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi yani “lafız içi bağlamı” kasteder. Çünkü vermiş olduğu örneklerin birçoğu buna yöneliktir. Bu örneklerden hiçbiri “metin dışı bağlam” yani, metni çevreleyen ve kelimada ifâde edilmeyen hususlar ile ilgili değildir. Müellifin “Siyâka delil ikâme edilmez.” cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini anladığı anlamı çıkarmak pek isâbetli görünmemektedir.

5.5. Sebeb-i Vurûd

Tüm hadisler olmasa da bazı rivâyetlerin muayyen bir sebebe binâen vârid olduğu bir gerçektir. “Esbâbu vurûdi'l-hadîs” kavramı bir rivâyetin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum nedeniyle söylenmiş olması şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁹⁹ Esbâbu vurûdi'l-hadîs, bir rivâyetin söylendiği veya meydana geldiği ortamı tespit ettiği için hadislerin doğru anlaşılmasına önemli katkı sağlayan unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir. Öte yandan esbâb-ı vurûd, esbâb-ı nüzul ile mukâyese edilmiştir. Nasıl ki esbâb-ı nüzul âyetlerin nüzul ortamını ortaya koyuyor ise, esbâb-ı vurûd da hadislerin söylendiği zaman ve mekânla ilgili bilgileri tespit eder.¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla yeri geldiğinde sebeb-i vurûd, umûmu tahsîs, mutlakı takyîd, mücmel ve müşkil olan lafızları tavzîh, nâsîh ve mansûhu tebyîn eder. Bu noktada İbn Dakîki'l-Îd, naslardaki ihtimâlli ifâdelerin, mücmel lafızların siyâkla olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve karînelerin (sebeb-i vurûd)

⁹⁹⁹ Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 82; Ayvallı, Ramazan, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs”, *DİA*, 1995, XI, 362.

¹⁰⁰⁰ Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fikhın Rolü*, s. 21.

delâleti ile de açığa kavuşacağını belirtir.¹⁰⁰¹ Öte yandan müellif, sebab-i nüzûlün Kur'an'ı anlamada önemli bir yöntem olduğunu ve bunun sahâbe tarafından bilindiğini, hatta sahâbenin bu noktada söylediklerinin müsned hadis hükmünde kabul edildiğini ifade eder.¹⁰⁰² Müellifin karîne dediği şeyin içinde sebab-i vurûd da yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, sebab-i vurûd kavramı yerine “esbâbu'l-hadîs” ifâdesini kullanır. Mûteahhir hadis ehlinde bazılarının esbâb-ı nüzûlde olduğu gibi bu konuyla ilgili eser yazmaya başladığını ve bunlardan bazılarının söz konusu çalışmalarından bir kısmına vâkıf olduğunu söyler ve bir hadisten neyin murâd olduğunu sebebin belirlediğini ifade eder.¹⁰⁰³ Mesela, “*Kimin hicreti Allah ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir.*”¹⁰⁰⁴ hadisini şerh ederken bu rivâyetin anlam ve hükmünün herkesi kapsadığını, fakat sebebine bakıldığında bundan kastın Mekke'den Medine'ye hicret olduğunun anlaşıldığını belirtir. Sebep olarak da diğer bir rivâyette yer alan¹⁰⁰⁵ bir şahsın, hicretin mükâfâtını elde etmek için değil bilakis Ummu Kays adında bir kadınla evlenmek için hicret ettiğini zikreder. Bu nedenle de söz konusu şahsın “Ummu Kays'ın muhâciri” diye isimlendirildiği, bunun için de hadiste diğer birtakım dünyevi menfaatler yerine kadın için hicretten söz edildiğini belirtir.¹⁰⁰⁶ Müellif, bu hadisteki umûmun hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) olan diğer bir rivâyet ile tahsis edildiğini söyler. Bu türden konuları araştırmak isteyenlerin hadislerde buna benzer birçok örnek bulabileceğini ifade eder.¹⁰⁰⁷

Burada şunu da ifade edelim ki İbn Dakîki'l-Îd, bir hadiste aynı zamanda vurûd sebebi de yer alıyorsa onu sebep olarak adlandırmamakta, bunu metnin kendi iç bağlamı olarak görmekte ve siyâk kavramının kapsamında değerlendirmektedir. Fakat eğer vurûd sebebi söz konusu rivâyetin dışında başka bir hadis ile geliyor ise işte o zaman buna hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) demek ve onu bir karîne çeşidi olarak görmektedir.¹⁰⁰⁸ Mesela, bir rivâyete göre fakir sahâbiler Hz. Peygamber'in yanına gelerek “Ey Allah'ın Rasûlü! servet sahipleri ecirleri alıp götürüyorlar.” dediler. Hz. Peygamber, “*O da nasıl oluyor?*” diye sordu. Fakir sahâbeler, “Onlar bizim kıldığımız

¹⁰⁰¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

¹⁰⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387, 893.

¹⁰⁰³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹⁰⁰⁴ Buhârî, “Bedyü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâra”, 33.

¹⁰⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 103.

¹⁰⁰⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹⁰⁰⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹⁰⁰⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

gibi namaz kılıyorlar, bizim tuttuğumuz gibi oruç tutuyorlar, üstelik mallarının fazlalıklarından da sadaka veriyorlar.” diye cevap verdiler. Hz. Peygamber, “*Ben size bir şey öğreteyim mi? Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz. Hem de hiçbir kimse sizden daha faziletli olamaz; meğer ki sizin yaptığınız gibi yapmış olsun?*” diye cevap verdi. Fakir Müslümanlar, “Evet, Ey Allah’ın Rasûlü!” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Her namazın ardından otuz üçer defa Allah’ı tesbih eder, O’na hamdeder ve tekbir getirirsiniz.*”¹⁰⁰⁹ Müellif, hadisin “*Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz.*” cümlesini şerh ederken bundan manevî derece açısından sizden önde veya geride olanların kastedildiğini ifade eder. Daha sonra da bunun sizden önce dünyaya gelenler veya sonra gelecek olanların kastedilmesinin de ihtimâl dâhilinde fakat birinci anlamın siyâka daha yakın olduğunu belirtir. Çünkü fakir sahâbîler manevî dereceleri ve zenginlerin bu noktadaki üstünlüklerini sormuşlardı.¹⁰¹⁰ Müellifin bu örnekte siyâk olarak ifade ettiği husus, hadisin sebab-i vurûdundan başka bir şey değildir. Fakat bu sebab, rivâyetin dışında olmayıp içinde olduğundan dolayı müellif onu siyâk kavramı ile ifade etmiştir.

İbn Dakîki'l-İd’e göre siyâk ve diğer karîneler ile tahsîs edilen âmm bir lafız ile bir sebebe (sebeb-i nuzûl, sebeb-i vurûd) binâen gelen âmm lafız arasında fark vardır ve bu ikisini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü âmm bir lafzın özel bir sebebe binâen gelmiş olması onu söz konusu sebebe tahsîs edilmesini gerektirmez iken, umûm ifade eden kelimeler, siyâk ve karîneler ile tahsîs edilirler. Mesela, “*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin*”¹⁰¹¹ emri müellife göre Safvan’ın ridasının çalınması üzere nâzil olmuştur.¹⁰¹² Fakat bu durum, icmâ ile söz konusu emrin Safvan’ın olayı ile sınırlı tutulmasını gerektirmez.¹⁰¹³ Çünkü emir bu olay ile sınırlı tutulur ise başka hırsızların elinin kesilmemesi gerekirdi ki vâkıa böyle değildir.

¹⁰⁰⁹ Buhârî, “Ezân”, 155; Müslim, “Mesâcid”, 26.

¹⁰¹⁰ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 436.

¹⁰¹¹ Mâide, 5/38.

¹⁰¹² Söz konusu olay Ebû Dâvud’da şöyle geçer: Safvan b. Ümeyye (r.a) şöyle demiştir: “Üzerimde otuz dirhem değerinde bir abam bulunduğu halde mescidde uyuyordum. Bir adam gelip onu benden çaldı. Adam yakalanıp Hz. Peygamber’e getirildi ve Hz. Peygamber elinin kesilmesini emretti. Ben efendimize gidip: ‘Otuz dirhem yüzünden onun elini mi keseceksin? Ben abayı ona satıyorum ve parasına da vade veriyorum’ dedim. Hz. Peygamber: ‘Adamı bana getirmeden önce bunu yapsaydın olmaz mıydı?’ buyurdu.” (Bkz. Ebû Dâvud, “Hudûd”, 14; Nesâî, “Kat’u’s-sârık”, 4; İbn Mâce, “Hudûd”, 28).

¹⁰¹³ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 557; *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre Zâhirîler âmm bir lafzın özel bir sebebe binâen gelmiş olması ile onun siyâk ve diğer karîneler ile tahsîs edilmesini birbirinden ayırt etmedikleri için birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.¹⁰¹⁴ Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber etrafı kalabalık bir insan topluluğu ile sarılan ve kendisine sıcaktan dolayı gölge yapılan bir adam gördü ve “*Bu nedir?*” diye sordu. Orada bulunanlar “*Oruçludur.*” diye cevap verdiler. Hz. Peygamber de “*Yolculukta oruç tutmak iyilik değildir.*”¹⁰¹⁵ buyurdu. Müellif, bu rivâyetin hadisin konusu olan şahıs gibi orucun kendilerini zor duruma düşürdüğü veya daha başka önemli ibadetleri yapmalarına engel olduğu kişilerin seferde oruç tutmalarının mekrûh olduğuna delâlet ettiğini, böylesi zorlukları yaşamayanların ise seferde oruç tutmalarının mekrûh olmadığını söyler.¹⁰¹⁶ Zâhirîler ise sebebin husûsiliğine değil lafzın âmm oluşuna bakarak yolculukta oruç tutmayı tümünden câiz görmemişlerdir. İşte müellif tam da bu noktaya işâret ederek siyâk ve karîneler ile tahsîs edilen âmm bir lafız ile bir sebebe (sebeb-i nuzûl, sebeb-i vurûd) binâen gelen âmm lafzı birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir.¹⁰¹⁷ Yani söz konusu hadis siyâk (hadiste mezkûr olan sebeb-i vurûd) ile tahsîs edilmiştir. Dolayısıyla kerâhet herkes için değil bilakis oruçta zor duruma düşenler içindir. Müellifin burada siyâktan kasdı rivâyetin içinde yer alan ve Hz. Peygamber'in “*Yolculukta oruç tutmak iyilik değildir.*” demesine sebep olan olaydır.

İbn Dakîki'l-Îd, bazen hadisin vurûd sebebinin başka bir rivâyette geçtiğini hatırlatır. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber Allah'a yemin ederek şöyle buyurmuştur: “*İnşâallah bundan böyle bir yemin eder, sonra da ondan daha hayırlısını görürsem yeminimi bozar ve o hayırlı işi yaparım. Daha sonra da yeminimin kefâretini öderim.*”¹⁰¹⁸ Müellif, hadisi şerh ederken bunun başka bir yerde zikredilen bir sebebinin olduğunu söyler ve Ebû Musa el-Eşarî'den gelen bir rivâyeti nakleder.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

¹⁰¹⁵ Buhârî, “Savm”, 36; Müslim, “Siyâm”, 15.

¹⁰¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

¹⁰¹⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

¹⁰¹⁸ Buhârî, “Humus”, 15; Müslim, “Eymân”, 3.

¹⁰¹⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 888. Söz konusu rivâyet şu şekildedir: Ebû Musa el-Eşarî der ki, Eşarîler'den bir cemâat ile birlikte Hz. Peygamber'in yanına geldik. Kendisinden binmek ve yüklerimizi yüklemek için deve istiyorduk. Hz. Peygamber: “Vallahi ben sizleri yüklemem, benim yanımda sizleri bindirecek deve yoktur.” dedi. Sonra Rasûlullah'a ganimet develeri getirildi. Rasûlullah bizleri sorup: “O Eşarîler topluluğu nerede?” diye sordu. Bunun üzerine bizler geldik. Bizlere yaşları iki ile dokuz arasında beyaz hörgüçlü beş deve verilmesini emretti. Biz yanından ayrıлып gittiğimiz zaman kendi aramızda: “Biz ne yaptık? Onun bize verdikleri bize bereketli olmaz.” dedik ve hemen Rasûlullah'a geri döndük. Ona, “Biz senden bizleri yüklemen için deve istemiştik.

İbn Dakîki'l-İd'e göre bir hadisin tam olarak anlaşılabilmesi için onu siyâkı ve sebebi (vurûd) ile birlikte ele almak gerekir. Aksi takdirde o hadis tam olarak anlaşılabilir.¹⁰²⁰ Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *“Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız.”*¹⁰²¹ Müellife göre bu rivâyetin siyâkı ve sebebi bilinmediği takdirde buradaki hitâbın bütün Müslümanlara yönelik olduğu anlaşılır. Hâlbuki bu hadis, Mâlik b. Huveyris'ten nakledilen uzunca rivâyetin bir bölümüdür. Söz konusu rivâyete göre Mâlik b. Huveyris der ki: *“Bizler yaşıt bazı gençler olarak Hz. Peygamber'in yanına geldik ve Onun yanında yirmi gece kaldık. Rasûlullah son derece hassas ve ince yürekli biri idi. Konukluğumuzun uzamasından dolayı ailelerimizi özlediğimizi anladı ve geride kimleri bıraktığımızı sordu. Biz de haber verdik. Hz. Peygamber, “Ailelerinizin yanına dönünüz, onların içinde ikâmet ediniz, onlara dînî bilgileri öğretiniz, onlara dînî vecîbelerini edâ etmelerini ve haramlardan sakınmalarını emrediniz. Namaz vakti gelince biriniz size ezan okusun. Sonra da en büyüğünüz size imamlık etsin”* buyurdu.¹⁰²² Buhârî'nin rivâyetinde *“Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız.”*¹⁰²³ ziyâdesi vardır. İbn Dakîki'l-İd'e göre bu sebebi bilmeyenler hitâbın Hz. Peygamber tarafından herkese yönelik olduğunu zannederler. Fakat hitâp öncelikle Mâlik b. Huveyris ve arkadaşlarıdır. Daha sonra bütün Müslümanlar da söz konusu hitapta onlara ortaklırlar.¹⁰²⁴ Yani sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine engel değildir.

Tüm bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-İd, sebab-i vurûd ile ilgili birtakım bilgiler vermiştir. Buna göre o, bu kavram yerine “esbâbu'l-hadîs” ifâdesini kullanmıştır. Böylece hadislerin doğru anlaşılmasında sebab-i vurûdun önemine işaret etmiş ve bu meyanda onu bir karîne çeşidi olarak görmüştür. Konu ile ilgili vermiş olduğu örnekler incelendiğinde ise müellifin bir hadis metninin içinde bulunan sebebi, vurûd sebebi olarak görmediği, bilakis bunu nassın anlaşılmasını sağlayan metnin iç

Sen ise bizleri yüklemeyeceğine yemîn etmiştin. Sen bu yemînini unuttun mu?” diye sorduk. Hz. Peygamber “Sizleri ben yüklemedim, fakat sizleri Allah yükledi ve “İnşâallah bundan böyle bir yemin içer, sonra da ondan daha hayırlısını görürsem yeminimi bozar ve o hayırlı işi yaparım. Daha sonra da yeminimin kefâretini öderim.” diye buyurdu (Bkz. Buhârî, “Humus”, 15; Müslim, “Eymân”, 3).

¹⁰²⁰ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 301.

¹⁰²¹ Buhârî, “Ezân”, 17; Müslim, “Mesâcid”, 53.

¹⁰²² Buhârî, “Ezân”, 17; Müslim, “Mesâcid”, 53.

¹⁰²³ Buhârî, “Ezân”, 18.

¹⁰²⁴ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 301; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 138, 141.

bağlamı olarak, yani siyâk kapsamında gördüğü anlaşılır. Fakat bu sebep başka bir rivâyet ile geliyor ise, işte o zaman buna sebebü'l-hadis (sebeb-i vurûd) der.

5.6. Sahâbe ve Tâbiûn Görüşlerine Başvurmak

Muhaddisler, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen her şeyi kayıt altına almak için çaba göstermişlerdir. Hatta nakledilen bu rivâyetlerle ilgili olarak sahâbe ve tabiînden gelen yorum ve izâhatları da hadislerin bir parçası olarak değerlendirmişler ve itinâ gösterip kayıt altına almışlardır. Öyle ki bu yorum ve izâhatları hadisin kapsamında kabul edilmiştir. Bunun amacı da hadislerin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.¹⁰²⁵ Hadis şerhinde sahâbe ve tâbiînin görüşlerine verilen bu önem, şayet hadisi şerh eden sahâbe aynı zamanda onun râvîsi ise bir kat daha artmaktadır. Çünkü sahâbe vahyin indiği ortamda bulunmuştur. Şerî hükümlerin vaz'ına şahitlik etmiştir. Bundan dolayı da rivâyet ettiği hadisin ne anlama geldiğini diğerlerinden daha iyi bilmektedir.¹⁰²⁶

Öte yandan hadislerin tedvîn ve tasnîfi tâbiûn döneminde başladığı için bu devir hadis ilmi açısından çok canlı geçmiştir.¹⁰²⁷ Tâbiûn ulemâsı hadislerdeki izâha muhtaç birtakım garîb kelimeleri ve hadisin ifâde ettiği anlamı sahâbeden nakil ile açıklamışlardır. Bu nedenle daha sonra gelen birçok hadis imâmı, eserlerinde sahâbe ve tâbiîn görüş ve yorumlarını önemsemiş ve eserlerinde bu türden rivâyetlere bolca yer vermiştir. Bunların başında İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Buhârî (ö. 256/870) gelmektedir. İbn Dakîki'l-Îd de şerhlerinde sahâbe ve tâbiînin görüşlerine yeri geldiğinde mürâcaât etmiş ve bu türden nakilleri hadisleri anlama ve yorumlamada bir ölçü olarak kabul etmiştir. Ona göre sahâbenin izâhâtı önemlidir. Çünkü sahâbe bir hadisi açıklarken bunun vurûduna şahit olduğundan dolayı yapmıştır.¹⁰²⁸

Hz. Peygamber'in içinde zikredildiği, dolayısıyla ona açık bir şekilde nisbet edilen söz, fiil ve takrirlere merfû hadis denilir. Sahâbenin “Biz Hz. Peygamber döneminde şöyle yapardık.”, “Şununla emrolunduk.” demesi gibi Hz. Peygamber'e isnâdları açık olmayan rivâyetlere ise hükmen merfû denir.¹⁰²⁹ Müellif, sahâbenin merfû hadis hükmünde kabul edilen emir ve nehiy içerikli rivâyetlerini üçe ayırarak

¹⁰²⁵ Coşkun, *Hadis Değerlendirilmesinde Bütünlük*, s. 226.

¹⁰²⁶ Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2008, s. 275, 276.

¹⁰²⁷ Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 97-100.

¹⁰²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

¹⁰²⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 265; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 132.

değerlendirir. Buna göre birinci kısım “Hastaları ziyaret edin.”, “*Selamı aranızda yayın.*”, “*Müslüman kardeşinize yardım edin.*” şeklinde Hz. Peygamber’e isnâd ettikleri emirler veya yasaklardır ki bunlar bu türden rivâyetlerin en güçlüsü olarak kabul edilir. İkincisi ise sahâbenin “Hz. Peygamber bize şunu emretti veya şunu yasakladı.” şeklindeki nakilleridir. Müellife göre bu da bağlayıcılık açısından birincisi gibidir. Fakat bunun ikinci sırada gelmesinin nedeni râvînin emir veya nehiy olmayan bir şeyi yanlış olarak emir veya nehiy olarak anlaması ihtimâlidir. Üçüncüsü ise sahâbenin “Bize emrolundu veya yasaklandı.” şeklinde mechûl bir format ile yaptığı nakillerdir. Bu üçüncüsü, emir veren veya yasak edenin Hz. Peygamber’den başkası olması ihtimâlini taşıdığından dolayı diğer ikisinden daha zayıf kabul edilmiştir.¹⁰³⁰

Bir rivâyete göre Zeyd b. Erkam şöyle der: “Bizler daha önceleri namazda konuşurduk. Öyle ki bizden biri yanbaşıda namaz kılan arkadaşıyla konuşurdu. Bu hal, “Allah’a saygı ve korku dolu bir gönül ile el bağlayıp durun!”¹⁰³¹ âyeti ininceye kadar devam etti. Bu âyet inince susmakla emrolunduk, konuşmaktan men’olunduk.”¹⁰³² Müellif, Zeyd b. Erkam’ın rivâyette yer alan açıklamasının bu âyetteki “الْفُتُوتُ” kelimesinin susmak anlamında olduğunu ifâde ettiğini söyler. Bunu da bir eylemin sonucunu ifâde eden “حتى” kelimesi ve sonrasında yer alıp takip ve öncesinin sonrası için illet olduğu anlamına gelen “الفاء” harfinin delâletinden çıkarır. Dolayısıyla âyetin nüzûlüne kadar namazdaki konuşma devam etmiş, akabinde ise susmakla emrolunmuştur. Daha sonra bazılarının buradaki “الْفُتُوتُ” kelimesinin itâat etmek anlamına geldiğini, bazılarının ise namazda okunan kunût duası olduğunu, dolayısıyla orta namazın da sabah namazı olacağını, çünkü “Orta namaza devam edin”¹⁰³³ cümlesinden sonra geldiğini iddia ettiklerini söyler. Müellif, tüm bu yorumların yanında en doğru olanın bunu râvînin açıklamalarına göre anlamak olduğunu ifâde eder. Çünkü sahâbe vahyin nüzûlüne şahit olmuştur; bundan dolayı da sebep-i nüzûlü ve merâma delâlet eden diğer bazı karîneleri bilmektedir.¹⁰³⁴

İbn Dakîki'l-Îd, Ebû Hureyre’den rivâyet edilen “*Allah sizden birinizin abdesti bozulduğunda abdest almadan kılacağı namazı kabul etmez.*”¹⁰³⁵ hadisini şerh ederken

¹⁰³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 36, 37.

¹⁰³¹ Bakara, 2/38.

¹⁰³² Buhârî, “Tesîr”, 43; Müslim, “Mesâcid”, 7.

¹⁰³³ Bakara, 2/38.

¹⁰³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

¹⁰³⁵ Buhârî, “Vudû”, 2; Müslim, “Tahâret”, 2.

buradaki “abdesti bozulduğunda” ifâdesinin abdesti bozan her şeyi kapsadığını belirtir. Fakat Ebû Hureyre’nin bu konuda kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak “yellenmek” şeklinde açıkladığını söyler. Abdesti bozacak şeyleri yellenmek olarak açıklamasını da Ebû Hureyre’nin şahit olduğu ve böyle bir açıklama yapmasını gerektiren birtakım hâl karînelerine, yani o andaki duruma bağlar.¹⁰³⁶ Bu da, sahâbenin Hz. Peygamber’in vermiş olduğu hükümleri ve bu meyandaki birtakım sözlerini vukû bulan olaylara göre yorumladığını ortaya koyar.

Müellif, sahâbenin hadisleri izâh sadedinde söylediklerine önem verir ve yeri geldiğinde bunları nakleder. Mesela, “Allah’a iman ettim de! Sonra da dosdoğru ol!”¹⁰³⁷ hadisini şerh ederken bunun Hz. Peygamber’den rivâyet edilen özlü sözlerden (cevâmî’u’l-kelim) biri olduğunu, inançta, sözde ve eylemde doğruluğu öğütlediğini söyler ve Hz. Ömer’in bu konudaki açıklamasını verir. Buna göre Hz. Ömer, bu hadisin şerhinde şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki gerçek mü’minler (Allah’ın emirleri karşısında) tilki gibi birtakım hilelere başvurmadılar ve Allah’a itaat etmekten hiç şaşmadılar.”¹⁰³⁸ Hz. Ömer bu hadisten Müslümanların Allah’ın emirlerine karşı samimi olmaları gerektiğini anlamış ve gerçek mü’minlerin bu noktada başarılı olduklarını vurgulamıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, sahâbenin söylediği ile hadis birbiriyle çelişirse hadisin delil olarak alınması gerektiğini belirtir. Mesela, bir rivâyete göre İbn Ömer şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber’in iki rukni yemânî dışında Kâbe’nin başka bir köşesini istilâm ettiğini görmedim.”¹⁰³⁹ Müellif, sahâbeden bazılarının¹⁰⁴⁰ Kâbe’nin hiçbir yerinin ihmal edilmeden her köşesinin istilâm edilmesi gerektiğini¹⁰⁴¹ söylediklerini belirtir. Fakat söz konusu hadisin bu görüşü nakz ettiğini ifâde eder ve buna neden olarak da iki yemânî köşenin Hz. İbrahim’in attığı temel üzere olduğunu, diğer ikisinin ise onun temelleri üzerine olmadığını söyler.¹⁰⁴² İbn Dakîki'l-Îd, burada Abdullah b. Ömer’den gelen

¹⁰³⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 61.

¹⁰³⁷ Müslim, “İmân”, 62.

¹⁰³⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-Erbâin*, s. 81.

¹⁰³⁹ Buhârî, “Hac”, 59; Müslim, “Hac”, 39.

¹⁰⁴⁰ Bunların, Muâviye, Abdullah b. Zübeyir, Câbir b. Zeyd, Urve b. Zübeyir, Süveyd b. Gafle, Câbir b. Abdullah, Hasan, Hüseyin ve Enes b. Mâlik oldukları söylenir (Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX, 255).

¹⁰⁴¹ Bu söz Hz. Muâviye’ye aittir ve Buhârî’de şu şekilde geçmektedir: “Be’yt’ten hiçbir şey terkedilmiş değildir (terk edilmeyip istilâm edilmelidir).” (Bkz. Buhârî, “Hac”, 59).

¹⁰⁴² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 636.

rivâyeti diğerlerinin görüşlerine takdîm etmiştir. Çünkü sahâbenin sözleri kendilerine ait iken İbn Ömer hadisindeki muhtevâ Hz. Peygamber’e isnâd edilmektedir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde sahâbenin görüşlerine başvurduğu gibi tâbiîn ulemâsının açıklamalarına da yeri geldiğinde değinir. Mesela, Enes b. Mâlik’ten gelen bir rivâyete göre “Hz. Peygamber (sav), bir sâ’ ile beş müdde kadar su ile gusül, bir müdd ile de abdest alırdı.”¹⁰⁴³ hadisini şerh ederken müdd ve sâ’ın miktarı hakkındaki görüşleri nakleder. Bu meyanda tâbiînin önemli âlimlerinden biri olan Mucâhid’den (ö. 104/723) nakilde bulunur. Buna göre Mucâhid’in yanına yaklaşık olarak sekiz Bağdat rıtlı¹⁰⁴⁴ miktarında bir su kabı getirilmiş, o da Hz. Âişe’nin kendisine bildirdiğine göre Hz. Peygamber’in bunun gibi bir kap ile gusül aldığı söylemiştir.¹⁰⁴⁵ Müellif, daha sonra da sâ’ ve müdd ile ilgili mezhepler arasındaki birtakım tartışmalara değinir ve İmam Ebû Hanîfe’nin¹⁰⁴⁶ bir sâ’ı sekiz rıtlı olarak kabul ettiğini belirtir.¹⁰⁴⁷

Müellif, “Hz. Peygamber (sav) Safiyye ile evlendi ve âzâd bedelini mehir saydı.”¹⁰⁴⁸ hadisini şerh ederken “âzâd bedelini mehir saydı.” cümlesinin iki anlama muhtemel olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber’in Hz. Safiyye ile mehirsiz olarak evlenmesi anlamınadır ve mehir vermeden evlenmek de ona hâstır. Aslında âzâd edilmesi mehir değil, mehir olmadığı için onun yerine konulmuştur. İkincisi ise Hz. Peygamber Hz. Safiyye’yi âzâd etmiş ve bunun karşılığında onunla evlenmiştir. Müellif, fıkıh âlimlerinin konuyla ilgili tartışmalarına değinmiş, daha sonra da Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Zührî’nin (ö. 124/741) evlenmek şartıyla bir câriyenin âzâd edilip bunun ona mehir sayılmasını câiz gördüklerini ve âzâd edildikten sonra da câriyenin o erkek ile evlenmeye mecbûr olduğunu söylediklerini nakleder.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴³ Buhârî, “Vudû”, 50; Müslim, “Hayd”, 11.

¹⁰⁴⁴ Rıtlı eski bir ölçü birimi olup fıkıh kitaplarında fitr sadakası ve abdest suyu gibi şeylerin miktarı Bağdat rıtlı ile belirlenir. Bir Bağdat rıtlı ise günümüz ölçü birimi ile 408 gramdır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kallek, Cengiz, “Rıtlı”, *DİA*, Ankara, 2008, XXXV, 52).

¹⁰⁴⁵ Bkz. Nesâî, “Tahâret”, 144.

¹⁰⁴⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâyi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, Alaüddîn Ebû Bekir b. Mesûd, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1986, II, 73.

¹⁰⁴⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu’l-İlmâm*, V, 89, 90; *İhkâm*, s. 530.

¹⁰⁴⁸ Buhârî, “Nikâh” 13; Müslim, “Nikâh”, 14.

¹⁰⁴⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 782. Yine, köpeğin yaladığı kabı sekizinci defa toprakla ovalamaya dâir rivâyeti (bkz. Müslim, “Tahâret”, 27) şerh ederken bu görüşün Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110/728) ait olduğunu söyler. Hatta bazılarının Hasan-ı Basrî dışında başka bir âlimin böylesi bir kabın sekizinci defa yıkanması ile ilgili görüş beyân etmediğini söylediğini nakleder ve bunun doğru olmadığını, çünkü başkalarının da bu görüşte olduğunu belirtir. Fakat bunların daha sonra gelen âlimler

5.7. Hadisleri Şiir ve Arapça İfâdelerle Açıklamak

İbn Dakîki'l-İd, bazen hadislerin muhtevâsını birtakım şiirler yardımıyla izâh eder. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, “ما يَنْقِمُ ابْنُ جَمِيلٍ إِلَّا أَنْ كَانَ فَقِيرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ” (*İbn Cemil'i zekât vermekten alıkoyan şey, fakir iken Allah'ın onu zengin kılmış olmasından başka bir şey değildir.*) diye buyurmuştur.¹⁰⁵⁰ Müellif, burada geçen “يَنْقِمُ” kelimesini önce zabt eder. Daha sonra onun inkâr anlamında kullanıldığını söyler. Buna göre İbn Cemil'in zekâtı vermemesi için geçerli bir mazeret yoktur. Eğer mazeret olarak fakir iken Allah'ın onu zengin kılmasından başka bir sebep yoksa o zaman zekâtı engellemesini gerektiren hiçbir nedeni yok demektir. Müellif, hadisteki bu anlatımın Arapların “bir şeyi isbât etmek için onu mübâlâğa ile nefyetsmeleri” kabilinden olduğunu ifâde eder ve buna şâir Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. 604/1207) وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ (Onların, kılıçlarının çok savaşmaktan kör hale gelmesinden başka bir kusurları yoktur.) şiirini delil olarak getirir. Müellife göre şâirin bu şiirde methettiği kişilerin kusuru, kılıçlarının çok savaşmaktan kör hale gelmesidir. Bu da kusurlarının olmadığı anlamına gelmektedir. İşte tıpkı bu şiirde olduğu gibi hadiste de İbn Cemil, Allah'ın onu zengin kılmasından dolayı zekâtı inkâr etmiyorsa başka hiçbir nedenden dolayı onu inkâr edemez demektir.¹⁰⁵¹

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) bir savaşta düşmanın aleyhine şöyle dua etmiştir: “Ey Kur'an-ı indiren, ey bulutları yürüten, ey toplanmış orduları hezîmete uğratan Allah'ım! Düşmanları bozguna uğrat, onlara karşı bizlere yardım edip zafer ver.”¹⁰⁵² Müellif, bu hadisin şerhinde Hz. Peygamber'in burada Allah'ın yardımının gelmesine vesile olacak üç hususu zikrettiğini söyler. Bunlardan birincisi Allah'ın kitabı Kur'an-ı Kerim'dir. Yani Hz. Peygamber bu duasıyla Kur'an'ı Allah'ın yardımının gelmesine vesile kılmış ve sanki “Ey Allah'ım hak kitabı indirdiğin gibi ona yardım et ve onu hâkim kıl.” demiştir. İkincisi ise Allah'ın gücüne delâlet eden bulutları yürütme olayıdır. Bu da “Ey Rabbim sen bulutları yürütmeye kâdir olduğun gibi düşmanı mağlûb etmeye de kâdirsin.” anlamına gelmektedir ve Allah'ın kudreti yardımın gelmesine aracı kılınmıştır. Üçüncüsü ise önceki nimetleri hatırlayarak bunları sonraki

olduğunu, mütekaddiminden ise ondan başkasının böyle bir görüş belirtmediğini ifâde eder. (İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 77).

¹⁰⁵⁰ Buhârî, “Zekât”, 49; Müslim, “Zekât”, 3.

¹⁰⁵¹ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 523.

¹⁰⁵² Buhârî, “Cihâd”, 112; Müslim, “Cihâd”, 7.

nimetlerin gelmesine vesile kılmaktır. Yani “Ey Rabbim sen daha önce de düşmanlarımızı mağlûb etmiş ve bizlere böylece lutüfte bulunmuştun. Şimdi de senden onları mağlûb etmeni diliyoruz.” anlamına gelir.¹⁰⁵³

Müellif, bu üçüncü vesile şeklinin Kur’an-ı Kerim’de “*Sana yalvarmakla şimdiye kadar bedbaht olup bir şeyden mahrum kalmadım.*”¹⁰⁵⁴ ve “*Senin için Rabbim’den mağfiret dileyeceğim, çünkü o, bana karşı çok lütüfkârdır.*”¹⁰⁵⁵ âyetlerinde yer almasından sonra birçok şâirin de şiirinde buna benzer ifâdeleri kullandığını belirtir ve buna birkaç şiiri örnek verir. Bunlardan birisi şöyledir: “*كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ فِيمَا مَضَى ... كَذَلِكَ*” (Allah geçmişte ihsân ve ikramda bulunduğu gibi kalan ömürde de bunu yapacaktır).¹⁰⁵⁶ Müellif, burada söz konusu hadisi şiir ile kıyaslamakta ve bu tevessül şeklinin Kur’an âyetlerinden istinbât edildiğini ifade etmektedir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen bazı ifâdelerin Araplar tarafından kullanılan birtakım deyimler olduğunu belirtir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Âişe, Rasûlullah’ın ölüm anını anlatırken şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, başı benim göğsümde olduğu halde vefat etti.”¹⁰⁵⁷ Burada geçen “*بَيْنَ حَاقَتِي وَذَاقَتِي*” (boğazım ile göğüs kafesim arasında idi) ifâdesinin açıklarken burada geçen “*ذاقنة*” kelimesinin boyun ve boğaz, “*حاقنة*” ise boğazın alt tarafları anlamında olduğunu söyler. Bu ifâdenin Araplarca “*لَأَجْمَعَنَّ بَيْنَ ذَوَاقِنِكَ وَحَوَاقِنِكَ*” şeklinde kullanıldığını belirtir.¹⁰⁵⁸

Müellif, hadislerde geçen bazı ifâdelerin Araplar tarafından darb-ı mesel olarak kullanıldığını da ifade eder. Mesela, “*Hz. Peygamber, saflarımızı düzeltir, onları oklar gibi oluncaya kadar tesviye ederdi.*”¹⁰⁵⁹ hadisini şerh ederken burada geçen “*القداح*” kelimesinin okun hedefe ulaşması için yontulan ve düz bir hale getirilen ağaç kısmı olduğunu söyler. Daha sonra bu kelimenin ok dışındaki birtakım şeyleri düzgün hale getirmek için darb-ı mesel olarak kullanıldığını belirtir ve bu hadiste de safların düzeltilmesi için örnek olarak verildiğini ifade eder.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 960.

¹⁰⁵⁴ Meryem, 19/4.

¹⁰⁵⁵ Meryem, 19/47.

¹⁰⁵⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 960.

¹⁰⁵⁷ Buhârî, “*Meğâzi*”, 83.

¹⁰⁵⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 123.

¹⁰⁵⁹ Müslim, “*Salât*”, 28.

¹⁰⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 279.

İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen birtakım ifâdelerin asıl anlamı dışında farklı bazı amaçlarla kullanıldığını söyler. Mesela, bir rivâyete göre hacda Minâ günlerinde Hz. Peygamber'in (sav) hanımlarından Hz. Safiyye hayız olmuştu. Hz. Peygamber ona “عَفْرَى، حَلْقَى” (Doğurmayasınca/Boğazı kesilesice, Saçları kazınasınca/Boğazına ağrı düşesice kadın) Muhakkak ki sen bizleri yolumuzdan alıkoyacaksın! Sen nahr günü ifâda tavafını yapmadın mı?” dedi. Safiyye, “Evet ifâda tavafını yaptım.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Öyleyse (hayızlı olduğundan dolayı vedâ tavâfını terketmende) bir beis yoktur. Haydi, yola çık!*” buyurdu.¹⁰⁶¹ Müellif, bu rivâyette geçen “عَفْرَى” ve “حَلْقَى” kelimelerini şerh ederken bunların Araplar tarafından kullanılan ve asıl anlamı kastedilmeyen birtakım ifâdeler olduğunu söyler. Tıpkı “تَرَبَّثَ يَدَاكَ” (Ellerin yere gele) ve “وَمَا أُشْعِرُهُ قَاتَلَهُ اللَّهُ” (Ne de uyanıkmiş, geberesice) ifâdelerinde olduğu gibi. Müellife göre bu deyimlerin her ne kadar bir anlamı olsa da çokça kullanıldığından âdetâ bir ağız alışkanlığı haline gelmiş ve o asıl anlamları kastedilmez hale gelmiştir.¹⁰⁶²

5.8. Hadislerden Kastedilen Mânâ ve Hikmeti Açıklamak

Dini hükümler içerisinde sebebi akıl ile bilinenler olduğu gibi, sebebi akıl ile tam olarak anlaşılmayan hükümler de vardır. İbn Dakîki'l-Îd'e göre sebebi akıl ile bilinmeyenler, sebebi akıl ile bilinenlere nisbeten daha azdır. Yani şerî hükümlerin sebepleri genellikle akıl ile bilinecek şekildedir. Bu hususla ilgili olarak müellif, şunları ifâde eder: “Bir hükmün niteliği konusunda taabbudî yahut ma'kûlu'l-mânâ olduğu arasında tereddüt edilirse ma'kûlu'l-manâya hamletmek daha doğrudur. Çünkü ahkâmda taabbudî olanların ma'kûlu'l-manâ olanlara nisbeti oldukça azdır.”¹⁰⁶³

İbn Dakîki'l-Îd'e göre hadis şerhinin en büyük hedefi hadislerde var olan hikmetleri, faydalı bilgileri ve çeşitli fikhî hükümleri ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁶⁴ Bu meyanda müellif, şerh ettiği hadisin dindeki önemine dikkat çeker. Mesela, “*Helâl ve haram bellidir.*”¹⁰⁶⁵ hadisini şerh ederken bu hadisin takvâ ve şüpheli şeyleri terk etmek konusunda önemli bir kural olduğunu söyler. Aynı zamanda bunun dinin temel prensiplerini içeren dört büyük hadisten biri olduğunu belirtir.¹⁰⁶⁶ Yine “*Ameller niyetlere göredir.*”¹⁰⁶⁷ hadisini

¹⁰⁶¹ Buhârî, “Hac”, 129; Müslim, “Hac”, 67.

¹⁰⁶² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 667.

¹⁰⁶³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 74.

¹⁰⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 85.

¹⁰⁶⁵ Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “Musâkât”, 20.

¹⁰⁶⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 923. Dinin temeli olduğu iddia edilen diğer hadisler ise şunlardır: “Ammeler niyetlere göredir.”, “Kişinin güzel bir müslüman olduğunun işaretlerinden birisi de

açıklarken bazı âlimlerin bu hadisi yücelttiklerini ve ilmin üçte birinin bunun kapsamına girdiğini söylediklerini nakleder.¹⁰⁶⁸

İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri şerh ederken bazı ibadetlerin meşru kılınmasındaki hikmeti açıklar. Mesela, bir rivâyete göre Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber’le birlikte sahur yemeği yedik. Sonra Hz. Peygamber sabah namazına kalktı”. Râvî Enes der ki, Ben de Zeyd’e “Sabah ezanı ile sahur arasında ne kadar zaman bulundu?” diye sordum. O da “Elli âyet okuyacak kadar.” diye cevâb verdi.¹⁰⁶⁹ Müellif bu hadisi şerh ederken orucun meşru kılınmasındaki hikmetin mide ve fercin şehvetini kırmak olduğunu söyler. Dolayısıyla Ramazanda yeme miktarında bir değişiklik yapmayan veya yeme içmede aşırıya kaçan kişinin oruç tutmasında öngörülen hikmet ve maksadı tam olarak elde edemeyeceğini belirtir. Yine oruç için sahûra kalkmanın meşru kılınmasına sebep olarak da ehl-i kitâba muhâlefeti gösterir. Çünkü onlarda da oruç ibadeti vardır. Fakat bu oruç sahursuz olarak yerine getirilir. Sahûrun geç yapılmasının istenmesindeki hikmeti ise bunun kişiyi oruç tutmaya daha çok muktedir kılacak olması ile açıklar.¹⁰⁷⁰

İbn Dakîki'l-Îd, Hz. Peygamber’in (sav) “*Her kim benim şu abdest aldığı gibi abdest alıp, namazın huşûuna engel olan birtakım vesveselerden uzak kalarak iki rek’at namaz kılsa, geçmiş günâhları af olunur.*”¹⁰⁷¹ buyurduğu hadisi şerh ederken abdest almada sünnet olan mazmaza ve istinşâkın farz olan yüzü yıkamadan önce gelmesinin hikmetini açıklar. Müellife göre bunun hikmeti, suyun temizliğini anlamaktır. Çünkü suyun göz ile görülen rengi, koklamakla anlaşılan kokusu ve tatmakla bilinecek olan tadı vardır. Mazmaza ve istinşâkın meşrû kılınmasındaki hikmet farz olan yüzü yıkamaya geçmeden önce suyun temizlik açısından bu üç yönünü bilmektir.¹⁰⁷² Yani, bir kişi suyu eline alarak rengini, ağzına çalkalayarak tadını ve burnuna çekerek kokusunu anlamış ve dolayısıyla abdestin farzına başlamadan önce temiz olup olmadığını bilmiş olur. Müellif, bu bilgilerin yanında kalbe gelen vesvesenin iki türlü

mâlâyâ’nî şeyleri terk etmesidir.” ve “Kişi kendisi için istediği şeyi Müslüman kardeşi içinde istemediği sürece gerçek manada imân etmiş olamaz.” (bkz. Bedreddin el-Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî, şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts. I, 299).

¹⁰⁶⁷ Buhârî, “Bedu'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

¹⁰⁶⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 55; Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1959, I, 11.

¹⁰⁶⁹ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 26; Müslim, “Siyâm”, 9.

¹⁰⁷⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 540, 541.

¹⁰⁷¹ Buhârî, “Vudû”, 28.

¹⁰⁷² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 83.

olduğunu, bunlardan birisinin defedilmesi mümkün iken diğerinin ise defedilmesi mümkün olmadığını belirtir ve hadiste sözkonusu olanın birinci çeşidi olduğunu ifade eder.¹⁰⁷³

İbn Dakîki'l-Îd, Abdullah b. Ömer'den nakledilen “Ben Rasûlullah (sav) ile öğle namazından önce iki ve ondan sonra yine iki, Cuma namazından önce iki, akşam ve yatsı namazlarından sonra da iki rekât sünnet namaz kıldım.”¹⁰⁷⁴ hadisini şerh ederken farzların öncesinde ve sonrasında sünnet namazların kılınmasındaki hikmeti açıklar. Buna göre insan gündelik hayatta birtakım dünyevî işlerle meşgul olduğundan kalbi tam olarak Allah ile başbaşa kalmaya hazır değildir. Dolayısıyla kalbinin toparlanmasını sağlamak, tam bir huşû' hâlini yakalamak ve namazın ruhuna uygun hareket etmek için farzlardan önceki sünnetler meşrû kılınmıştır. Böylece kişi sünnetleri kılınca istenilen bu ruhî düzeye gelecek ve farzları daha güzel bir şekilde ifâ edecektir. Sonraki sünnetler ise farzların ifâsında meydana gelen birtakım eksik ve noksanlıkları gidermek için meşrû kılınmıştır.¹⁰⁷⁵

İbn Dakîki'l-Îd, bazı âlimlerin tespitine dayanarak Kur'an-ı Kerim'de en çok ümitvar olmayı telkîn eden âyetin müdâyene âyeti olduğunu söyler. Çünkü burada Yüce Allah az veya çok olsun tüm borçların yazılmasını emretmektedir. Böylece insanların dünyadaki küçük maslahatlarına bile önem veren Yüce Allah'tan ahirette onları bağışlaması ve affetmesi beklenir. Müellif “*On şey fitrattandır.*”¹⁰⁷⁶ hadisini de bu şekilde bir değerlendirmeye tâbi tutar. Buna göre hadiste insanların dış görünüşlerini temiz ve süslü gösterecek şeyler emredilmiş, fitrattan sayılmış ve insanlardan bunlara dikkat edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla tıpkı âyetin ifade ettiği gibi bu hadis de Yüce Allah'ın kullarına karşı sonsuz merhametini belirtir.¹⁰⁷⁷ Müellifin bu tespiti, aynı zamanda onun hadislerin âyetler ışığında anlaşılmasına verdiği öneme de bir örnektir.

İbn Dakîki'l-Îd, aynı zamanda hadislerde tespit ettiği birtakım faydalı bilgileri açıklar. Mesela, bir rivâyete göre Mikdâm b. Şüreyh'in babası Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber eve geldiğinde ilk olarak ne yaptığını sormuştur. Hz. Âişe de “Misvâk

¹⁰⁷³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 83; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Dâru'l-hadîs, Mısır, 1993, I, 181.

¹⁰⁷⁴ Buhârî, “Cum'a”, 39; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 15.

¹⁰⁷⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 251.

¹⁰⁷⁶ Müslim, “Tahâret”, 16.

¹⁰⁷⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 300, 301.

kullanmakla başladılar.” diye cevap vermiştir.¹⁰⁷⁸ Müellif, hadisin ifâde ettiği birkaç faydalı hususa değinir. Buna göre râvînin bu soruyu sormasının nedeni, Hz. Peygamber’in önemseydiği şeyleri öğrenip bu hususta ona uymaktır. Zira Hz. Peygamber’in yaptıkları Müslümanları farklı şekillerde bağlamakta ve onlar için dinî bir değer ifâde etmektedir. İlimin bir âdâbı olarak öğrenmek istenilen her ne ise onu en iyi bilenden sormak gerekir. Bu hadiste de aynı durum söz konusudur. Çünkü Hz. Peygamber’in eve geldiğinde ilk olarak yaptığı şeyleri en iyi eşleri bilir. Bu nedenle ashâb onun aile içindeki uygulamalarını hep hanımlarına sormuşlardır.¹⁰⁷⁹

Yine akşam namazı vakti girdiğinde ve aynı anda yemek hazır olduğunda önce yemeğin yenilmesini tavsiye eden hadisi¹⁰⁸⁰ şerh ederken, bu takdimdeki hikmetin ne olduğunu açıklar. Buradaki illet, namaz kıldığında kişinin aklının yemekte kalmamasıdır. Çünkü böylesi durumlarda önce namaz kılındığı takdirde kişinin kalbi yemek ile meşgul olduğundan huzur-i kalp ile namaz kılamayacaktır. Onun için de İmâm Mâlik gibi bazı âlimler namazı geciktirmemek için bu yemeğin açlığı yatıştırarak kadar olmasını öngörmüşlerdir. Müellif, Zâhirîler’in hadisteki bu hikmet ve illeti gözardı ettikleri için böylesi bir kişinin yemekten önce namaz kılması durumunda namazının sahîh olmayacağına hükmettiklerini belirtir.¹⁰⁸¹ Aynı zamanda bu hadisten, kalbin teşvişi cemaati terk etmek için bir mazeret sayıldığından, namazın cemaatle kılınmasının farz-ı ayn olmadığı hükmünün çıkartıldığını belirtir ve kendisine göre bu çıkarımın doğru olduğunu söyler.¹⁰⁸²

İbn Dakîki'l-Îd, bazı rivâyetlerden yola çıkarak birtakım tespitlerde bulunur. Mesela, bir rivâyete göre “Hz. Peygamber (sav) sabah namazını kıldırır, mümin kadınlar da “mırt” denilen örtüleriyle kendilerini örterek cemaate iştirak ederdi. Sonra evlerine dönerlerdi ki, henüz ortalık ağarmadığından dolayı onları kimse tanıyamazdı.”¹⁰⁸³ Müellif, bu hadisin Hz. Peygamber (sav) döneminde kadınların da erkekler gibi cemaate katıldıklarına delâlet ettiğini belirtir. Bazılarının ise cemaate iştirâk etmeyi genç kadınlara mekrûh gördüklerini, fakat hadiste genç ve yaşlı ayrımı

¹⁰⁷⁸ Müslim, “Tahâret”, 44; Nesâî, “Tahâret”, 8.

¹⁰⁷⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 46, 47.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, “Ezân”, 42; Müslim, “Mesâcid”, 16.

¹⁰⁸¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 222; Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Dâru'l-fikr, ts. II, 366.

¹⁰⁸² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 223.

¹⁰⁸³ Buhârî, “Salât”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 40.

yapılmadığını söyler. Daha sonra fakîhlerin bunu birtakım şartlara bağladığını belirtir ve bu şartların neler olduğunu zikreder.¹⁰⁸⁴

5.9. Hadisleri Fıkhî Kâideler Işığında Açıklamak

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde fıkıh usûlü kâidelerinden yararlanır. Mesela, bir rivâyete göre “Adamın biri Hz. Peygamber’in yanına gelerek ‘Ya Rasûlallah! Annem öldü ve üzerinde kazaya kalmış bir ay oruç var. Onun yerine kaza olarak bu orucu ben tutayım mı?’ diye sordu. Hz. Peygamber, ‘Şayet bu durumda annenin bir borcu olsaydı onu ödemez miydin?’ dedi. Bunun üzerine adam ‘Evet öderdim.’ deyince Hz. Peygamber ‘Öyleyse annenin yerine o orucu tut.’ buyurdu.¹⁰⁸⁵ Müellif, burada orucun mutlak olarak zikredildiğini ve nezir ile kaydedilmediğini belirtir. Dolayısıyla hadiste belirtilen hükmün hem farz hem de nezir orucunu kapsadığını söyler ve bunu iki gerekçe ile temellendirir. Buna göre soru soran kişi mutlak olarak, hem farzı hem de neziri kapsayacak bir şekilde sormuştur. Hz. Peygamber de bunlardan birisiyle sınırlamamıştır ve söylediği ikisini de cevap olacak şekildedir. Müellif, bu durumun fıkıh usûlünde bilinen ve İmâm Şâfiî tarafından vazedilen “ تَرَكُ الْإِسْتِغْصَالِ عَنْ قَضَايَا الْأَحْوَالِ، ” (Bir olay, birden çok hususa muhtemel olduğu halde bunlardan hangisini kapsayacağı noktasında bir açıklamada bulunmamak, sözlü ifâdelerdeki umûm gibidir.) kâidesine binâ edildiğini söyler.¹⁰⁸⁶ Yani nasıl ki umûm belirten bir ifâde, kapsamındaki tüm fertlere şâmil oluyorsa, birkaç hususa muhtemel olan bir olayın o hususlardan hangisini içine alıp hangisini almadığı noktasında açıklamada bulunmamak da olayın ihtimâl dâhilindeki tüm hususları kapsadığı anlamına gelir.

Yine, bir rivâyete göre Hz. Peygamber, namazı düzgün kılmayan kişiye nasıl namaz kılacağını öğretmiş ve “*Namaza kalktığın zaman tekbir al!*” buyurmuştur.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 204, 248.

¹⁰⁸⁵ Buhârî, “Savm”, 45; Müslim, “Siyâm”, 9.

¹⁰⁸⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 564. Cüveynî, buna Gaylân ismindeki sahâbîyi örnek verir. O, Müslüman olduğunda on tane hanımı vardı. Hz. Peygamber kendisine “Dört tanesini kendine eş olarak bırak, diğerlerinden ayrıl.” dedi. Hz. Peygamber, Gaylân’a bunlarla nasıl evlendiğini, her birisini ayrı ayrı mı yoksa birkaç tanesini birden mi nikâhladığını, aynı zamanda hangisiyle önce, hangisiyle sonra evlendiğini sormamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in bunu birtakım kayıtlarla kaydetmemesi ve mutlak bırakması, vermiş olduğu emirde bu hususların bir fark meydana getirmeyeceği anlamına gelir (Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 122).

¹⁰⁸⁷ Ebû Hureyre’den nakledilen bu rivâyet şu şekildedir: Birgün Resûlullah (sav) mescide girmiş, onun arkasından bir kişi de girerek namaz kılmıştır. Sonra o şahıs Hz. Peygamber’in yanına gelerek selâm vermiştir. Resûlullah (sav) selâmı almış ve o kişiye: “Dön de namazını kıl, çünkü sen namaz

Müellif, bu hadisi şerh ederken bazı fakihlerin bundan yola çıkarak namaza başlarken “الله أكبر” lafzını kullanmanın farz olduğuna hükmettiklerini, İmâm Ebû Hanîfe’nin ise buna muhalefet ettiğini ve tekbîr lafzı yerine “الله أجل وأعظم” gibi ta’zîm ifâde eden daha başka kelimelerin kullanılmasının yeterli olacağını söylediğini belirtir. İmâm Ebû Hanîfe’nin burada mânâyâ öncelik verdiğini, diğerlerinin ise hadiste belirtilen lafza bağlı kaldıklarını, fakat ihtiyatlı davranıp tekbîr lafzına bağlı kalmanın daha doğru olduğunu söyler. Çünkü ibâdetlerde lafza bağlı kalmak esastır. Öte yandan her bir zikrin yeri ve önemi farklı olduğundan namazda genel ta’zîm lafızları yerine özellikle tekbîr lafzının kullanılması istenmiş olabilir. Müellif, bunu rükû’a benzetir. Nasıl ki rükû’un yerine saygı ifâde eden başka bir hareket geçmiyorsa, tekbîr lafzının yerine de başka bir kelime geçmez. Bunun içindir ki bütün ümmet namaza her zaman tekbîr lafzı ile başlamışlardır. Dolayısıyla bu hadiste lafzın husûsîliği önemlidir ve göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aksi takdirde nassın işlevsiz kılınması söz konusu olacaktır ki bu da usûl ulemâsı tarafından yanlış olarak kabul edilmiştir. Usûl ulemâsı konuyla ilgili şöyle bir kural öngörmüşlerdir: “كُلُّ عِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ تَعُودُ عَلَى النَّصِّ بِالْإِبْطَالِ أَوْ ”التَّخْصِصِ فَهِيَ بَاطِلَةٌ بَرَاكَةَ” (Nassı işlevsiz kılan veya birtakım olayları onun kapsamı dışında bırakan her illet geçersizdir.)¹⁰⁸⁸ Böylece müellif, bu fıkıh usûlü kâidesinden yola çıkarak Ebû Hanîfe’nin görüşünü eleştirmiş ve bir yönden de olsa nassı işlevsiz kıldığı için isâbetli bir içtihad olarak görmemiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, birtakım rivâyetleri usûl kâideleri ile açıkladığı gibi, aynı zamanda bazı hadislerin de kullî fikhî kâidelerin kaynağı olduğunu belirtir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim İslâm’dan başka bir dine yalan yere ve kasten yemin ederse, o kimse dediği gibi yalancıdır. Kim de kendini demirden yapılmış keskin bir âletle öldürürse, bu kimse de cehennem ateşinde o âletle azâb olunur.”¹⁰⁸⁹ Müellif, bu hadisi şerhe ederken ondan “جِنَايَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ كَجِنَايَتِهِ عَلَى

kılmadın.” buyurmuş. O zat dönerek daha önce kıldığı gibi namazı tekrar kılmış ve Hz. Peygamber’e gelerek selâm vermiş. Hz. Peygamber “Ve aleyke’s-selâm.” dedikten sonra: “Dön de (yeniden) kıl, zira sen namaz kılmadın.” buyurmuş ve bunu üç defa tekrarlamış. Nihayet o zat: “Seni hak (din) ile gönderen Allah’a yemin ederim ki ben bundan daha iyisini beceremiyorum. Bana doğru olan şeklini öğret.” demiştir. Bunun Hz. Peygamber: “Namaza kalktığın zaman tekbir al! Sonra kolayına geldiği kadar Kur’an oku. Sonra rükû et ve azaların yatışınca kadar rükû’da kal. Sonra başını kaldırarak iyice doğrul. Sonra secdeye vararak azaların yatışınca kadar secde et! Sonra başını kaldır ve azaların yatışınca kadar otur ve bunu bütün namazlarında böyle yap.” buyurmuştur (Bkz. Buhârî, “Ezân”, 122; Müslim, “Salât”, 11).

¹⁰⁸⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 339, 340.

¹⁰⁸⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 83; Müslim, “İmân”, 47.

غَيْرِهِ فِي الْإِثْمِ” (Kişinin kendi nefesine karşı işlemiş olduğu cinâyet, günah açısından başkasına karşı yapmış olduğu gibidir.) kâidesinin istinbât edildiğini beyân eder.¹⁰⁹⁰

5.10. Metindışı Ögelere Başvurmak

Hadislerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de metni çevreleyen unsurları göz önünde bulundurmadır. Bu unsurlar hadisten hadise değişim gösterebilmektedir. Kimisinde coğrafî ve fizikî koşullar öndeyken, bir diğerinde sosyal yapı, târihî arka plan ve muhâtabların ihtiyacı söz konusu olabilmektedir.¹⁰⁹¹ Çünkü Hz. Peygamber, belli bir coğrafya ve iklim şartlarında yaşamış, hitâplarında o coğrafya ve iklimin şartlarını göz önünde bulundurmıştır. Aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun beklentilerini, örf ve adetlerini de hesaba katmıştır.¹⁰⁹²

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde az da olsa metin dışı olguları dikkate almış ve birkaç yerde bunu “hâl karînesi” tabiriyle ifâde etmiştir. Mesela, “*Sa'y yapmaya Allah'ın başladığından (ilk önce zikrettiğinden) başlayınız.*”¹⁰⁹³ hadisini şerh ederken, bundan kastın Safâ tepesi olduğunu belirtmiş ve bu kastın da muhatabların konuyu öğrenme ihtiyacı şeklindeki hâl karînesi ile belirlendiğini söylemiştir.¹⁰⁹⁴

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber, “*Sizden biriniz uykudan uyandığı vakit elini üç kere yıkamadan onları su kabına batırmasın. Çünkü elinin nerede gecelediğini bilmez.*”¹⁰⁹⁵ buyurmuştur. Müellif, bu hadisi şerh ederken o zamanlar insanların tuvalette taş ile temizlendiğini, geceleyin ellerde ve necâset mahallinde terleme meydana geldiğini belirtir. Böyle bir durumda kişi terlemiş elini necâset mahalline koyduğunda onu da necis kılar. Aynı zamanda o vakitler evlerdeki suyun azlığına ve kablarn küçüklüğüne de dikkat çekerek necis olan elin yıkanmadan suya batırılmasının suyun da necis olmasına sebep olacağını belirtir.¹⁰⁹⁶ Böylece müellif, burada o zamanki sosyal yaşantıya dikkat çekmiş ve hadisi bu gerçeği göz önünde bulundurarak değerlendirmiştir.

¹⁰⁹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 897. Ayrıca bkz. el-Uteybî, *ez-Zavâbitü'l-fikhîyye*, s. 63.

¹⁰⁹¹ Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 31, 32.

¹⁰⁹² Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akı-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 1995, s. 167, 168.

¹⁰⁹³ Nesâî, “Hac”, 170.

¹⁰⁹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

¹⁰⁹⁵ Buhârî, “Vudû”, 26; Müslim, “Tahâret”, 26.

¹⁰⁹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 67. Ayrıca bkz. Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, s. 237.

İbn Dakîki'l-Îd'in metin dışı öğelerle hadis şerhine "Hz. Peygamber bir Cuma günü hutbe okurken adamın biri içeri girdi. Hz. Peygamber ona 'Sen namaz kıldın mı?' diye sordu. Adam hayır deyince Hz. Peygamber, 'Kalk iki rekât namaz kıl.' buyurdu."¹⁰⁹⁷ hadisi de örnek verilmiştir.¹⁰⁹⁸ Müellif, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in bu ve benzeri rivâyetlere dayanarak imamın hutbe verdiği anda camiye gelen kişinin iki rekât namaz kılacağına hükmettiklerini söyler. Öte yandan İmâm Mâlik ve İmâm Ebû Hanîfe "Cuma günü imâm hutbe okurken arkadaşına sus dersin Cumanın faziletini kaçırsın."¹⁰⁹⁹ hadisine dayanarak bu vakitte camiye giren kişinin namaz kılmayıp oturacağına hükmetmişlerdir. Bu son görüşü benimseyenlerin önceki hadisi tevil edip bunun Süleyk el-Gatafânî adlı o kişiye özel olduğunu söylediklerini belirtir. Bu görüşte olanlar Hz. Peygamber'in onu kaldırmasına sebep olarak adı geçen kişinin çok fakir ve üzerindeki elbiselerin yırtık olmasını gösterir. Hz. Peygamber'in ona "Kalk, iki rekât namaz kıl." demesi de insanların onu görmesini ve kendisine yardım etmesini sağlamak içindir. İbn Dakîki'l-Îd, aynı zamanda bazı delillerden yola çıkarak bunu, Süleyk el-Gatafânî'ye tahsîs etmenin doğru olmayacağını da söyler.¹¹⁰⁰ Böylece bazı araştırmacıların da belirttiği gibi müellif, bu hadisi metin dışından birtakım bilgilerden hareketle şerh etmiştir.¹¹⁰¹

İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri metindışı bilgilerle şerh etmesine verilen örneklerden biri de Hz. Âişe'den nakledilen şu rivâyettir: "Ben Peygamberin önünde kible tarafında uzanırdım. Secdeye eğildiğinde ayaklarımı çekerdim. Kalktığında ise uzatırdım. Hz. Âişe der ki: O zamanlar evlerde çıra yoktu."¹¹⁰² Burada müellifin Hz. Âişe'nin böyle yapmasını evlerin darlığına ve ışığın olmayışına bağladığı, dolayısıyla İbn Dakîki'l-Îd'in bu örnekte hadisi metin dışı bilgilerle şerh ettiği iddiâ edilmiştir.¹¹⁰³ Oysaki bu tespit, İbn Dakîki'l-Îd'in bir yorumu değil, Hz. Âişe'nin ifâdesidir. Yani metindışı öğelerle şerh olarak gösterilen husus şerh değil bilakis aynı rivâyetin devamı ve bir parçasıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd'in hadis şerhinde metindışı öğelere başvurması bir kaç örneği geçmeyecek kadar azdır. Bu yöntemi ifâde etmek için kendisi

¹⁰⁹⁷ Buhârî, "Cuma", 32; Müslim, "Cuma", 14.

¹⁰⁹⁸ Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

¹⁰⁹⁹ Buhârî, "Cuma", 36; Müslim, "Cuma", 11.

¹¹⁰⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 449.

¹¹⁰¹ Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

¹¹⁰² Buhârî, "Salât", 22; Müslim, "Salât", 51; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 378, 380.

¹¹⁰³ Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

“hâl karînesi” tabirini kullanmıştır. Bu bağlamda bazı akademisyenlerin müellife nispet ederek vermiş oldukları bazı örneklerde¹¹⁰⁴ zühûl söz konusudur.

6. İhtilâfu'l-Hadîs İle İlgili Görüşleri

Hadisler arasında görülen ihtilâfın tespiti ve giderilmesi Muhtelifü'l-hadis ilminin konusudur. Muhtelifü'l-hadis “Makbûl bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbûl bir veya birden çok hadise ya da diğer şerî delillere görünürde muhâlif olmasından ve bu muhâlefetin giderilme yollarından söz eden ilim dalı.” şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁰⁵ Kurucusunun İmam Şâfiî olduğu kabul edilen bu hadis dalı, aynı zamanda İhtilâfu'l-hadis, Müşkilü'l-hadis ve Telfikü'l-hadis isimleriyle de anılmış ve hadis ilminin en zor konularından biri olarak kabul edilmiştir. Üstesinden ancak hadis ve fıkıh ilimlerine vâkıf olan âlimlerin gelebileceği belirtilmiştir.¹¹⁰⁶ Şâfiî'ye göre hadislerde ihtilâftan söz edebilmek için rivâyetlerin sahîh olması ve aynı konuda bir rivâyetin helâl dediğine, diğerinin haram diyecek şekilde ikisiyle birden amel etme imkânı bulunmaması gerekir.¹¹⁰⁷

Hadisler arasında görülen ihtilâfın birtakım sebepleri vardır. Bunlar vurûd kaynağından dolayı meydana gelebileceği gibi râvîden ve rivâyetin keyfiyetinden de kaynaklanabilir. Vurûd kaynağından kasıt Hz. Peygamber'dir. O, konuşmalarında genellikle açık lafızlar kullanırken bazen muhâtaplarının hallerini dikkate alarak mecâz, kinâye ve temsilî anlatım yollarına başvurmuştur. Bu anlatım şeklini içeren rivâyetler daha sonra başkaları tarafından hakikat sanılmış veya farklı şekillerde anlaşılmış, bunun neticesinde birtakım ihtilâflar oluşmuştur. Öte yandan Arapça'nın kendi yapısından kaynaklanan bazı durumlar da buna eklenebilir. Sahâbenin hadisin bir kısmını duyup bir kısmını duymaması, her birinin gördüğü olayı anladığı şekilde rivâyet etmesi, Hz. Peygamber'in murâdını farklı şekillerde kavraması ve daha başka hususlar da râvînin neden olduğu sebepler arasında sayılabilir. Mânâ ile rivâyet, hadiste ihtisâr veya

¹¹⁰⁴ Bkz. Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, s. 236.

¹¹⁰⁵ Nevevî, *et-Takrîb*, s. 90; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul, 1982, s. 33, 34; Uğur, *Hadis Terimleri*, 265.

¹¹⁰⁶ Nevevî, *et-Takrîb*, s. 90; Uğur, *Hadis Terimleri*, 265.

¹¹⁰⁷ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 341; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 31; Sancaklı, *Begavî*, s. 200.

rivâyetlerdeki birtakım ziyâdeler de ihtilâfa neden olan rivâyet keyfiyetleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁰⁸

Hadislerde meydana gelen ihtilâfı gidermek için birtakım yollara başvurulmuştur. Hadisçilere göre bunlar cem' ve telîf, nesh, tercih ve tevakkuf şeklinde sıralanmıştır. Biz bunları sırasıyla ele alıp İbn Dakîki'l-Îd'in bu konudaki yaklaşımlarını, tespit ve çözüm yöntemini tahlil edeceğiz.

6.1. Cem' ve Te'lîf

İhtilâflı iki hadisin birlikte değerlendirilmesi anlamına gelen ve bir tevîl şekli olan cem' ve te'lîf, tahsîs, takyîd ve haml yolu ile gerçekleşir. Aralarında teâruz bulunan hadislerin cem' ve te'lîfini gerçekleştiren tahsîs, âmm olan bir hadisin diğer bir rivâyet ile sınırlandırılması, yani, bazı fertlerin bu umûmun kapsamından çıkartılmasına denir. Bu yöntem hemen hemen tüm usûlcüler tarafından kabul görmüştür. Âmm olan bir hadis, Kur'an ve örf ile tahsîs olurken âmm olan bir Kur'an âyetinin de hadis ile tahsîs edilmesi câiz görülmüştür.¹¹⁰⁹

İbn Dakîki'l-Îd'e göre teâruz durumunda âmm olan rivâyeti hâs ile tahsîs ederek bunu gidermek gerekir. Mesela, âmm olan hadis bir şeyin helâl olduğuna, hâs ise o âmmın bir kısmının haram olduğuna delâlet ediyorsa, böyle bir durumda sadece âmm ile amel edilirse hâs devredışı kalır ve ifâde etmiş olduğu hüküm iptal edilmiş olur. Fakat âmm olan delil, hâs ile tahsîs edilirse o zaman ikisi ile de amel edilmiş olur. Çünkü âmmın ifade ettiği helâl, hâsın dışındaki kısım için geçerli olur. Böylece her biri ait olduğu yere konulduğundan teâruz ortadan kalkar. Müellif bunun dışındaki (teâruzun olmadığı) durumlarda ise âmmın aslı üzerine, yani umûm anlamını ifâde etmesi gerektiğini, aksi takdirde sebepsiz yere âmmın delâleti sınırlandırılacağı ve bunun da doğru olmadığını belirtir.¹¹¹⁰

Takyîd ise tahsîse yakın bir anlama gelmektedir. Buna göre takyîd, teâruzun meydana geldiği iki hadisten mutlak olanı mukayyede göre yorumlamak, yani mutlakın şuyûundan bazı mânâların çıkarılmasıyla mukayyed tarafından açıklanması

¹¹⁰⁸ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 31; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadis", *DİA*, Ankara, 2006, XXXI, 75.

¹¹⁰⁹ Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, s. 376; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 165, 168, 169; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadis", XXXI, 75.

¹¹¹⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 270; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 173.

demektir.¹¹¹¹ Müellif, hadisler arasında görülen teâruzu pekçok yerde bu yöntem ile gidermiştir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber “*Namazda Fâtiha süresini okumayanın namazı sahîh olmaz.*”¹¹¹² derken başka bir hadiste de “*Sonra Kur’an’dan kolayına gelen (ezber olduğun) herhangi bir sure veya âyeti oku.*”¹¹¹³ buyurmuştur. Burada birinci hadis, namazda Fâtiha suresinin farz olduğunu ifâde ederken diğeri ise Fâtiha dışında başka herhangi bir surenin de yeterli olacağını belirtmektedir. Müellif, zâhiren görülen bu teâruzu gidermek için birkaç yöntem zikreder. Bunlardan birincisine göre “*Kolayına geleni oku.*” hadisi mücmeldir ve “*Fâtiha suresini okumayanın namazı sahîh olmaz.*” rivâyeti ise onu açıklayıp mücmelliği gidermiştir. Fakat müellif birinci rivâyetin fıkıh usûlü kurallarına göre mücmel olmadığını ifâde ederek bu yorumu pek de isâbetli görmez. İkinci yoruma göre ise “*Kolayına geleni oku.*” hadisi, mukayyed veya âmm olup “*Fâtiha suresini okumayanın namazı sahîh olmaz.*” rivâyeti ile takyîd veya tahsîs olmuştur. Yani mutlak veya âmm olan birinci rivâyet mukayyed veya hâs olana göre yorumlanacak ve “*Namazda Kur’an okuyun ve bu okuduğunuz da Fâtiha suresi olsun.*” anlamı çıkacaktır. Fakat müellif, birinci rivâyetin mutlak olmadığını, bilakis “*kolayına gelen*” lafzı ile mukayyed olduğunu belirterek bu yönetime de itiraz eder. Müellif, iki rivâyet arasında görülen teâruzu gidermek için üçüncü bir yol olarak birinci hadisin ifâde ettiği “*kolayına gelen sureyi okumanın*” fâtiha suresini okunduktan sonra, ona ilâveten anlamında olduğunu söyler ve bu yorumun iki delile istinâden daha doğru olacağını iddiâ eder. Bunlardan birincisi, bu yorum ile iki rivâyet bir araya getirilip ikisi ile de amel edileceğidir. İkincisi ise Ebû Dâvud’da geçen “*Sonra Fâtiha suresini ve Allah’ın senin için dilediğini oku.*”¹¹¹⁴ rivâyetidir. Çünkü bu rivâyet ile hadisin bütün tarikleri bir araya getirilmiş ve birisinde bulunan ziyâde ile amel edilmiş olur.¹¹¹⁵ Müellife göre içinde ziyâde olan bir rivâyet ile ziyâde bulunmayan bir rivâyet arasında teâruzun olabilmesi için ziyâdeli ile ziyâdesizin aynı hususu konu edinmesi gerekir. Aksi takdirde sözkonusu iki rivâyet arasında teâruzdan söz edilemez.¹¹¹⁶

¹¹¹¹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 169.

¹¹¹² Bkz. Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 11.

¹¹¹³ Bkz. Buhârî, “Ezân”, 122; Müslim, “Salât”, 11.

¹¹¹⁴ Ebû Dâvud, “Sâlat”, 148.

¹¹¹⁵ İbn Dakîkî'l-Îd, *İhkâm*, s. 341, 342.

¹¹¹⁶ İbn Dakîkî'l-Îd, *İhkâm*, s. 310, 367.

Haml (yormak) ise çelişkili gibi görünen hadislerin farklı vurûd şartları göz önünde bulundurularak birbiriyle bağdaştırılması demektir.¹¹¹⁷ Müellif, teâruz içinde olduğu sanılan birtakım rivâyetlerin arasını bulmak ve bunu gidermek için haml yöntemine başvurur. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber, cinsel ilişki sonrasında gusül almadan uyumak isteyen kişinin ne yapması gerektiğini soranlara “*Tenasül uzvunu yıka, abdest al ve uyu.*”¹¹¹⁸ buyurmuştur. Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber’in böylesi durumlarda hiç su kullanmadan uyuduğu rivâyet edilir.¹¹¹⁹ Müellif, Hz. Peygamber’in abdest alma emirlerinin müstehablığa, kendi uygulamalarının ise cevâza hamledilebileceğini, ikisinin de meydana gelmesinin mümkün olabileceğini ve böylece rivâyetler arasında bir çelişkinin söz konusu olmayacağını, çünkü mücerret fiilin vucûbu ifâde etmeyeceğini söyler.¹¹²⁰ Dolayısıyla abdest almayı emreden hadisler bunun müstehab olduğuna, Hz. Peygamber’in abdest almadığını ifâde edenler ise cevâza hamledilir.

İbn Dakîki'l-Îd, rivâyetler arasında tercih meselesine değindiği bir yerde Hz. Peygamber’in söylediği söz veya yapmış olduğu tasarrufları hangi vasıf ile yaptığı konusuna değinir. Buna göre Hz. Peygamber’in birtakım söz ve fiileri teşriin kaynağını teşkil eden peygamberlik ve devlet başkanlığı vasfından kaynaklanmaktadır. Bu vesileyle Hz. Peygamber’den sadır olan bir fiil, ya teşrî ya da devlet başkanlığı vasfından kaynaklanır. Acaba böylesi bir fiili onun hüküm koyma yetkisine mi, yoksa devlet başkanlığı vasfına mı yorulmalıdır? Müellife göre bu durumdaki fiiller çoğunlukla teşri’ vasfına yorulmuştur.¹¹²¹ Müellif, bu konuya “*Her kim bir düşman askerini öldürür de onu öldürdüğüne dair bir delili olursa ölenin üzerindeki (savaş) eşyası ona aittir.*”¹¹²² hadisini örnek verir. İmam Mâlik’e göre bunu devlet başkanlığı vasfı ile İmam Şâfi’ye göre ise genel hüküm koyma (teşrî kılma) yetkisi ile verdiğini söyler. İmam Mâlik’in görüşünü destekleyen farklı bir delilin olduğunu hatırlatır. O da söz konusu emrin verildiği savaşta bir savaşçının Halid b. Velid’e karşı gelip ona hakarete bulunması sonrasında Hz. Peygamber’in (sav) Halid’e hitaben “*Öldürdüğü kişinin eşyasını ona verme!*” şeklindeki emridir. Çünkü eğer Hz. Peygamber bunu şerî

¹¹¹⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 270; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 173; Tekineş, “Muhtelifü'l-hadîs”, *DİA*, XXXI, 75.

¹¹¹⁸ Bkz. Buhârî, “Gusül”, 27; Müslim, “Hayıd”, 6.

¹¹¹⁹ Bkz. Ebû Dâvud, “Tahâret”, 90; Tirmizî, “Tahâret”, 87.

¹¹²⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, III, 91.

¹¹²¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 968.

¹¹²² Buhârî, “Humus”, 18; Müslim, “Cihâd”, 13.

hüküm koyma yetkisi ile söylemiş olsaydı, şer'an onun olacağından hakâret sonucunda eşyanın geri alınıp verilmemesini emretmezdi. Böylece bu emrin Hz. Peygamber'den devlet başkanı sıfatı ile sâdır olduğunun anlaşıldığını söyler.¹¹²³ Dolayısıyla iki rivâyet arasında bir teâruz söz konusu olduğunda bunun giderilmesi için bazı gerekçelerin yardımıyla bir rivâyet Hz. Peygamber'in teşrî kılma vasfına yorulurken bir diğeri de onun devlet başkanlığı özelliğine hamledilebilir. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in vermiş olduğu emrin ondan hangi özelliğine binâen sudûr ettiğinin araştırılması önem arzeder.

6.2. Nesh

Teâruzı giderme konusunda önemli bir yere sahip olan ve bu noktada kesin bir çözüm sunan nesh ise cem' ve te'lifin çare olmadığı yerlerde devreye girer. Nesh kısaca "Şâri'in eski bir hükmü yenisiyle yürürlükten kaldırılması." şeklinde tarif edilir. Neshin meydana gelişi bizzat Hz. Peygamber'in açıklamasıyla öğrenileceği gibi, sahâbenin bu konuda bilgi vermesi, vurûd târihlerinin ortaya konulması ve icmâ ile de bilinir.¹¹²⁴ Kur'an ve sünnette neshin vukû'u ve imkânı ile ilgili olarak âlimler arasında pek çok tartışma vardır. Söz konusu bu tartışmaların birçoğu konumuzla direkt irtibatlı olmadığından dolayı değinmeyeceğiz.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir hadisin boşa çıkarılmasına ve iptaline neden olduğu için imkân dâhilinde nesh yoluna başvurmamak gerekir ve kesin delil olmadan ihtimâl ile neshin ve tahsîsin varlığı kabul edilemez.¹¹²⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra da neshin vukû bulamayacağına dikkat çeker.¹¹²⁶ Bazı rivâyetlerden yola çıkarak hadisler arasından neshin câiz olduğunu söyler. Mesela, bir rivâyete göre Zeyd b. Erkam şöyle buyurmuştur: "Biz, ilk zamanlarda namazda konuşurduk. Kişi namazda bulunduğu halde yanındaki arkadaşına laf atardı. Nihayet 'Allah'a derin bir saygı ve korku içinde el bağlayıp divana durun!'¹¹²⁷ ayeti nazil oldu. Bunun üzerine susmamız emredildi ve konuşmamız yasaklandı."¹¹²⁸ Müellif, bu rivâyetin neshe delil olduğunu, çünkü bu hadisin bir hükmün diğerdinden önce meydana geldiğini ifade ettiğini ve kesin olduğunu

¹¹²³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 968, 969.

¹¹²⁴ Bkz. Koçkuzu, *Hadisde Nâsîh Mensûh*, İFAV, İstanbul, 1985, s. 82, 83; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 183, 184, 187.

¹¹²⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 686, 687, 551; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 399, IV, 460.

¹¹²⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 290.

¹¹²⁷ Bakara, 2/38.

¹¹²⁸ Buhârî, "Tefsîr", 43; Müslim, "Mesâcid", 7.

söyler. Bunun bazılarının tarih vermeden “Bu hadis neshedilmiştir.” gibi ihtimalli sözler kabilinden olmadığını belirtir.¹¹²⁹

Müellif, hadisler arasındaki teâruzun nesh yoluyla giderildiğini nakleder. Mesela, Ebû Eyyüb el-Ensârî’den nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Def-i hâcet ederken yüzünüzü ve sırtınızı kibleye doğru çevirmeyiniz. Bunun yerine doğruya veya batıya yöneliniz.*”¹¹³⁰ Bir diğer rivâyette ise Abdullah b. Ömer, şöyle demiştir: “Bir gün ablam Hafsa’nın evinin damına çıkmışım. Hz. Peygamber’i sırtını kibleye, yüzünü Şam tarafına çevirerek def-i hacet ederken gördüm.”¹¹³¹ Bu iki rivâyet arasında bir teâruzun olduğu açıktır. Çünkü birincisinde Hz. Peygamber’in def-i hâcette kibleye yönelmeyi yasaklamış olduğu zikredilirken ikincisinde onun bilfiil kibleyi arkasına alarak def-i hacette bulunduğu söz konusudur. Müellif, buradaki teâruza değinir ve bunu gidermek için değişik yollara başvurulduğunu belirtir. Buna göre bazıları, bu ikinci hadis birinci hadisi nesh etmiştir. Dolayısıyla birincinin hükmü yürürlükten kalkmış ve kibleye doğru def-i hâcet etmekte bir sakınca yoktur demiştir. Bu görüşü savunanlar, ikinci rivâyetteki “bina içi” kaydını dikkate almamışlardır. Bazılarının da birinci rivâyet ile amel etmeyi uygun gördükleri, ikinci rivâyeti ise Hz. Peygamber’e özel bir durum olarak kabul ettiklerini, diğer bazılarının da cevâzı ifâde eden bu ikinci hadisi, binalara hamlettiklerini nakleder. Yani bu iki görüşte olanlar, hadisler arasındaki teâruzu gidermek için cem’ ve telîf yoluna gitmişler ve bunu tahsîs yöntemi ile gidermişlerdir. Diğer bazılarının ise bu konuda tevakkuf ettiklerini söyler.¹¹³² Böylece müellif tarafından bu örnekte teâruzu gidermek için tüm yollar zikredilmiştir.

Nesh yoluyla teâruzun giderildiğine bir örnek de rahatsızlıktan dolayı imamın oturarak namaz kılması durumunda arkasındaki cemaatin oturarak mı, yoksa ayakta mı ona tâbi olacağı meselesini konu edinen hadislerdir. Buna göre Hz. Âişe ve Ebû Hureyre’den gelen rivâyetlerde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. “*İmam oturarak namaz kıldığında siz de hepiniz oturarak kılınız.*”¹¹³³ Bir diğer rivâyette ise hastalığından dolayı Hz. Peygamber’in oturarak, ona uyan cemaatin ise ayakta namaz

¹¹²⁹ Bkz. Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 386.

¹¹³⁰ Buhârî, “Vudû”, 11; Müslim, “Tahâret”, 17.

¹¹³¹ Buhârî, “Vudû”, 14; Müslim, “Tahâret”, 17.

¹¹³² İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 103, 104, 109.

¹¹³³ Buhârî, “Ezân”, 74, “Taksîru’s-salât”, 17; Müslim, “Salât”, 19.

kıldığı, Hz. Ebû Bekir'in de Hz. Peygamber'in namaz hareketlerini onlara bildirdiği geçmektedir. Dolayısıyla rivâyetler arasında zâhiren bir teâruz söz konusudur.

Müellif, buradaki teâruzun def'i için farklı birtakım cevapların verildiğini söyler. Bunlardan birisinin cemâatin de oturarak namaz kılmasını isteyen rivâyetin ikinci rivâyette yer alan Hz. Peygamber'in uygulaması ile nesh edilmesidir.¹¹³⁴ Ayrıca Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1150) bu uygulamanın “*Kimse benim arkamda oturarak namaz kılmasın.*”¹¹³⁵ hadisi ve halifelerin uygulaması ile nesh edildiğini söylediğini nakleder.¹¹³⁶ Fakat Kadî İyâz'ın zikrettiği bu yoruma itiraz eder. Çünkü ona göre Dârekutnî'nin Câbir b. Zeyd el-Cu'fi'den naklettiği bu rivâyet murseldir ve Câbir b. Zeyd de metrûk bir râvîdir. Dolayısıyla sözkonusu bu rivâyet zayıf olmaktadır. Halifelerin bu uygulamayı ortadan kaldırdığına dair rivâyeti buna delil getirmek ise doğru değildir. Çünkü bir şeyin terk edilmesi onun haram olduğu anlamına gelmez. Böylece bu iki rivâyet diğer sahîh rivâyetleri nesh edecek bir güçte değildir.¹¹³⁷

İkinci cevap ise, cemaatin oturarak namaz kılmasının Hz. Peygamber'e has bir uygulama olması şeklindedir. Dolayısıyla iki rivâyet arasında bir çelişki söz konusu değildir. Müellif, buna da itiraz etmekte ve delile dayanmadan bir uygulamanın Hz. Peygamber'e has olmasını iddia etmenin doğru olmayacağını ifâde etmektedir.¹¹³⁸

Üçüncü cevap ise “İmam oturarak namaz kıldığında siz de hepiniz oturarak kılınız.” cümlesinden kastın oturarak namaz kılan imamın arkasında oturarak namaz kılmak değil, bilakis “İmam oturduğunda siz de oturun. Ayakta durarak ona muhalefet etmeyin.” anlamındadır. Tıpkı “İmam rukûa eğilirken siz de eğilin. Secdeye vardığında siz de secdeye varın.” emri gibi. Müellif, bunun da uzak bir ihtimâl olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Âişe'den gelen rivâyette mazeretten dolayı oturarak namaz kılan imamın arkasında oturma emri vardır.¹¹³⁹ Böylece müellif, birinci cevap hariç, diğer iki cevabı açıkladığı birtakım gerekçelerden dolayı doğru bulmamaktadır.

¹¹³⁴ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 290.

¹¹³⁵ Dârekutnî, *Sünen*, II, 250.

¹¹³⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim, bi-fevâidi Müslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır, 1998, II, 312.

¹¹³⁷ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 289, 290.

¹¹³⁸ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 290.

¹¹³⁹ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 291.

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Biriniz eşinin dört uzvunun ortasında oturup sonra onunla ilişkide bulunursa ona gusül vâcib olur.*”¹¹⁴⁰ Diğer bir rivâyette ise “*Su suyu gerektirir. Gusül ancak inzâl neticesi gerekir.*”¹¹⁴¹ denilmektedir. Görüldüğü üzere bu iki rivâyet arasında zâhiren bir teârûz söz konusudur. Çünkü birinci rivâyette inzâl gerçekleşsin veya gerçekleşmesin sadece ilişki ile guslün vâcib olduğu ifâde edilirken, ikincisinde ise bunun ancak inzâlin neticesinde gerekli olacağı belirtilmektedir. Müellif, bu konuda hükmün birinci hadise binâen verildiğini, dolayısıyla böylesi bir durumda kişi ister boşalsın, isterse boşalmasın kendisine guslün vâcib olacağını söyler. Zâhirîler’den bazılarının “*Su suyu gerektirir.*” rivâyetine dayanarak inzâlin gerçekleşmediği durumlarda guslün vâcib olmayacağına hükmettiklerini ifâde eder. Daha sonra Tirmizî’den nakil ile “*Su suyu gerektirir.*” rivâyetinin İslâm’ın ilk yıllarındaki bir ruhsatı ifâde ettiğini, bunun da sonraları “*Biriniz eşinin dört uzvunun ortasında oturup sonra onunla ilişkide bulunursa ona gusül vacip olur.*” hadisi ile nesh edildiğini belirtir.¹¹⁴²

6.3. Tercîh ve Tevakkuf

Cem’ ve te’lifin imkânsız olduğu ve neshe başvurulamayan yerlerde teâruzu gidermek için bir diğer yol ise tercihtir ve bu yöntem, nesh gibi kesin sonuç elde etmeyi sağlar. Tercih, teâruz hâlindeki hadislerden birinde bulunan ve onu diğerine üstün kılan bir özelliğin ortaya konulması ve bu meziyetinden ötürü o rivâyeti kabul edip diğerini reddetmek anlamındadır. Tercîhin mümkün olmadığı yerde ise tevakkuf edilir. Tevakkuf, muâriz hadislerden herhangi biriyle amel etmeyi gerektirecek bir delilin ortaya çıkışına kadar beklemek anlamındadır ve hadisler arasında görülen ihtilâfın çözümünde son halkayı oluşturmaktadır. Bazı âlimlere göre tevakkuf nazarî bir yöntemdir. Çünkü hadisler arasında cem’, nes ve tercih yöntemlerinden biriyle çözülemeyecek bir ihtilâf yoktur.¹¹⁴³

İbn Dakîki'l-Îd, cem’in mümkün olduğu yerde tercihe gidilemeyeceğine dikkat çeker. Tercih sebeplerinden birinin de bir rivâyetin diğerine göre daha fazla kişi

¹¹⁴⁰ Müslim, “Hayd”, 22.

¹¹⁴¹ Ebû Dâvud, “Tahâre”, 82, 83.

¹¹⁴² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 170, 171; *el-İmâm*, III, 25-27, 33. Ayrıca bkz. Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh*, s. 184.

¹¹⁴³ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 283; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 924, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 191; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 196, 221; Tekineş, “Muhtelifü'l-hadîs”, *DİA*, XXXI, 76.

tarafından nakledilmesi olduğunu belirtir¹¹⁴⁴ ve bazılarının buna Zülyedeyn hadisini¹¹⁴⁵ delil olarak getirdiğini söyler. Çünkü sözkonusu rivâyette Zülyedeyn Hz. Peygamber’e dört rekâtlı namazı iki rekât olarak kıldığını haber verince Hz. Peygamber onun bildirmesiyle yetinmemiş, bilakis diğerlerine bunun doğru olup olmadığını sormuş ve onların “Evet” demeleri üzerine kalan rekâtları tamamlamıştır.¹¹⁴⁶ Yani Zülyedeyn’in vermiş olduğu haberi diğerleri onaylayınca sanki râvîsi çoğalmış ve bu nedenle Hz. Peygamber (sav) tarafından kabul görmüştür.

Müellife göre diğer bir tercih sebebi de bir rivâyetin râvîlerinin ötekenden hıfz ve itkân açısından daha ileride olmasıdır. Mesela, Câbir b. Abdullah’tan nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber kendisinden devesini ona satmasını istemiştir. O da deveyi Hz. Peygamber’e satmış, fakat ailesinin yanına varıncaya kadar binek olarak kullanmayı şart koşmuştur.¹¹⁴⁷ Müellif, bu hadisin bazı tariklerinde Câbir’in öne sürdüğü bu şart açık bir şekilde varken bazılarında ise olmadığını, dolayısıyla hadisin tarikleri arasında bir ihtilâfin söz konusu olduğunu ve bu nedenle de bazılarının bu ve benzeri rivâyetlerle ilgili olarak tevakkûf edilip amel edilmemesi gerektiğini söylediklerini nakleder. Ona göre bu ancak tüm rivâyetler aynı veya yakın bir seviyede olduklarında doğru olur. Fakat eğer bir rivâyette râvîlerinin çokluğu veya daha güvenilir olması gibi birtakım tercih sebepleri varsa burada tevakkûf edilmez ve bu nedenlerden ötürü diğerlerine tercih edilir. Çünkü ona göre zayıf olan rivâyet güçlü ile amel etmeye mâni olmadığı gibi mercûh olan da râcih ile amel etmeye engel teşkil edemez.¹¹⁴⁸

Yine bir başka tercih sebebi olarak bir rivâyetin mevkûf diğerinin ise mevsûl olmasını zikreder. Mesela bir rivâyete göre İbn Ömer şöyle demiştir: “(Mekke’nin fethi günü) Rasûlullah, Kâbe’nin içine girdi. Beraberinde ise Usâme b. Zeyd, Bilâl ve Osman

¹¹⁴⁴ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 156; *İhkâm*, 310, 367.

¹¹⁴⁵ Bkz. Bkz. Buhârî, “Salât”, 88; Müslim, “Mesâcid”, 19.

¹¹⁴⁶ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 360.

¹¹⁴⁷ Söz konusu rivâyet Buhârî’de şu şekilde yer almaktadır: “Câbir kendisine ait bir deve üzerinde yolculuk ediyordu. Devesi yorulmuştu. Hz. Peygamber (sav) bunu görünce yanına uğrayıp yürümesi için deveye vurmuş ve Câbir’e duâ etmişti. Bunun üzerine o yorgun deve, daha önce hiç yürümediği bir hızla yürümeye başlamıştı. Sonra Hz. Peygamber: ‘*Bu deveni bana bir ükiyye karşılığında sat.*’ buyurdu. Câbir, ‘Hayır satmam.’ dedi. Sonra Hz. Peygamber ikinci defa: ‘*Bu deveyi bana bir ükiyye mukâbilinde sat!*’ buyurdu.” Rivâyetin devamında Câbir şöyle der: “Bu sefer ben deveyi ona sattım, fakat beni ailemin yanıma kadar sırtında taşımasını istisnâ edip bunu şart koştum. Medine’ye geldiğimizde deveyi Hz. Peygamber’e getirdim. Hz. Peygamber bana devemin bedelini verdi. Sonra ben dönüp giderken Hz. Peygamber arkamdan haberci gönderip, beni çağırttı ve ‘*Ben senin deveni alıcı değilim. Sen bu deveni ve verdiğim parayı da al. O ikisi de senin malındır.*’ buyurdu.” (Bkz. Buhârî, “Şurût”, 4; Müslim, “Musâkât”, 21).

¹¹⁴⁸ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 725, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 406, II, 82, IV, 318.

b. Talha da bulunuyordu. Üzerlerine Kâbe'nin kapısını kapadılar. (Bir müddet sonra) Kapıyı açtıklarında içeriye ilk giren ben oldum. Bilâl'e kavuştum ve 'Rasûlullah Kâbe'nin içinde namaz kıldı mı?' diye sordum. O da 'Evet, Yemen tarafındaki ilk iki direk arasında kıldı.' dedi.¹¹⁴⁹ Müellif, bu hadisin direkler arasında namaz kılmanın câizliğine delil olduğunu söyler. Öte yandan direkler arasında namaz kılmanın mekrûh olduğuna delâlet eden başka bir rivâyetin¹¹⁵⁰ varlığından bahseder. Dolayısıyla bu iki hadis arasında tenâkuz söz konusudur. Müellife göre eğer burada namaz kılmanın mekrûh olduğunu bildiren hadis sahîh değil ise bu hadis ile amel edilir ve direkler arasında namaz kılmanın bir sakıncası olmadığı ortaya çıkar. Şayet mekrûh olduğunu ifâde eden hadis sahîh ise birinci hadis Hz. Peygamber'in direkler arasında değil de direklerin bulunduğu tarafa doğru namaz kıldığı şeklinde tevîl edilir. Sonra da eğer bir rivâyet mevkûf diğeri de müsned olur ise müsnedin tercîh edileceğini, ona göre amel yapılacağını belirtir.¹¹⁵¹

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir diğeri tercîh sebebi rivâyetin Kur'an'ın zâhirine uymasıdır. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, (sav) "*Azı dışı olan her yırtıcı hayvanın etinin yenilmesini yasakladı.*"¹¹⁵² diye geçmektedir. Diğeri bir rivâyete ise deniz hayvanlarının etinin helâl olduğu yer almaktadır.¹¹⁵³ Söz konusu iki rivâyette âmmdır ve timsah etinin yenilip yenilemeyeceği noktasında birbiriyle çelişmektedir. Çünkü birinci rivâyete göre timsah azı dışılarına sahip olduğu için eti haram iken ikinci rivâyete göre ise suda yaşadığı için eti helâl olmaktadır. Müellif, bu rivâyetler ışığında timsah etinin yenilmesinin helâl olup olmadığını konu edinir ve İmâm Şâfiî'nin harâm, İmâm Mâlik ve arkadaşlarının ise helâl olduğunu söylediklerini nakleder. Daha sonra Mâlikîler'in birinci rivâyette geçen "السباع" (yırtıcı hayvanlar) kelimesini karada yaşayan hayvanlara yorup teâruzdan kurtulabilecekleri gibi denizde yaşayan hayvanların etinin yenileceğini ifâde eden rivâyeti, "*Deniz avı size helâl kılındı.*"¹¹⁵⁴ âyetine uygun olduğu için diğeri rivâyete tercih edebileceklerini söyler.¹¹⁵⁵ Böylece müellif, bu örnekte

¹¹⁴⁹ Buhârî, "Hac", 51; Müslim, "Hac", 68.

¹¹⁵⁰ Bu rivâyet ise şu şekildedir: Muâviye b. Kurra babasından nakleder: "Bizler direkler arasında namaz kılmaktan nehyedildik ve oradan uzaklaştırdık." (Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, Dâru'l-kütüb'i-ilmîyye, Beyrut, 1990, I, 339).

¹¹⁵¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 630, 631.

¹¹⁵² Bkz. Buhârî, "Zebâih ve's-sayd", 29; Müslim, "Sayd ve'z-zebâih", 3.

¹¹⁵³ Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

¹¹⁵⁴ Mâide, 5/96.

¹¹⁵⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 149. Diğeri bir örnek için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 315.

rivâyetler arasında teâruz durumunda bir tercih sebebi olarak Kur'an'ın zâhirine uygun olmasını zikretmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre rivâyetler arasındaki teâruzu gidermek için tercihe başvurulduğu gibi bir rivâyetin değişik tariklerinde yer alan muhtelif lafızlar arasında tercihe gidilir ve bu noktada da zikredilen tercih sebepleri devreye girer. Çünkü bir rivâyette bu lafızların tümünün söylenmiş olması ihtimâl dâhilinde değildir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) evlenmek isteyen bir sahâbiye “*Demirden bir yüzük bile olsa kadına mehir olarak ver.*” buyurmuş, sahâbi “Bir demir yüzüğüm bile yok.” deyince Hz. Peygamber, (sav) “*Kur'an'dan ezberindeki sûreleri kadına öğretmen şartıyla seni onunla evlendirdim.*” buyurdular.¹¹⁵⁶ Bu hadisteki “evlendirdim” kelimesi muhtelif rivâyetlerde “زوجتكها”, “مَلَكَتْهَا” ve “مَلَكَتْهَا” şeklinde geçmektedir. Müellife göre bu lafızların tamamı değil, bir tanesi söylenmiştir. Dolayısıyla tercih sebepleri göz önünde bulundurarak bunlardan birisi alınmalıdır, der ve Dârekutnî'nin “زوجتكها” rivâyetinin daha doğru olduğunu, çünkü diğerlerine göre bunun râvîleri daha fazla ve daha sika olduğunu söylediğini nakleder.¹¹⁵⁷ İbn Dakîki'l-Îd'e göre diğer tercih sebepleri ise rivâyetin içeriği ve bazı usûl kurallarına uygun olmasıdır.¹¹⁵⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd'e göre rivâyetler arasında görülen ihtilâf ve teâruzu gidermek için ilk önce cem' ve telif yoluna gidilir. Bu mümkün olmadığı takdirde neshe başvurulabilir. Fakat bir hadisin boşa çıkarılmasına ve iptaline neden olduğu için delil olmadan sadece birtakım ihtimallerle nesh yoluna gitmek doğru değildir. Teâruzun def'i için üçüncü sırada tercih gelir ve o da mümkün olmadığı zamanda tevakkuf edilir. Müellif, tercih sebepleri olarak da bir rivâyetin diğerine göre daha fazla kişi tarafından nakledilmesi, râvîlerinin hıfz ve itkân açısından daha ileride olması, bir hadisin mevkûf diğerinin ise mevsûl olması, Kur'an'ın zâhirine uyması gibi hususları görmektedir.

¹¹⁵⁶ Bkz. Buhârî, “Vekâlet”, 9; Müslim, “Nikâh”, 13.

¹¹⁵⁷ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlî'l-mu'lim*, IV, 583; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 787.

¹¹⁵⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 487, 725, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 167.

7. Hadislerdeki Fıkhî Hükümleri Açıklaması

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde rivâyetleri sadece dil ve muhtevâ açısından değerlendirmeyi, aynı zamanda fıkhî boyutları üzerinde de durur. İhtivâ ettikleri hükümleri tespit eder ve mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak ele alır. Özellikle *Şerhu'l-İlmâm*'da mezheplerin görüşlerini birtakım başlıklar altında ayrıntılı olarak inceler. Her birinin delilini ve muhâliflerin bu görüşlere karşı yaptıkları itirazları konu edinir. Hadislere muhâlif olarak gördüğü bazı görüşleri belirtir ve yeri geldiğinde bunları tenkit ederek kendisine göre doğru olanı açıklar. Çünkü ona göre hadisleri şerh etmenin en büyük gayesi, barındırdıkları fıkhî hükmü ve birtakım faydalı bilgileri açıklamaktır. Tüm bunları yaparken bir müctehid gibi tarafsız davranır ve herhangi bir mezhebe taassub göstermez.

Müellif, fıkhî hükümlerde ve diğer birtakım değerlendirmelerde nassa bağlı kalmayı ve delile göre hareket etmeyi önceler. Aşırı yorumu ve birtakım maslahatları ileri sürerek nassı devredışı bırakmayı doğru bulmaz. Ona göre maslahatlar göreceli olduğundan kişiden kişiye değişmekte, bir kural ve kaide ile tespit edilememektedir. Yani birisine göre maslahat olan şey bir diğerine göre değildir. Dolayısıyla maslahatı temel kabul edip hüküm vermek yerine nassa bağlı kalmak ve ona göre sonuca varmak daha doğrudur.¹¹⁵⁹ Müellif, muhtelif yerlerde konuyla ilgili şunları kaydetmektedir: “Bir konuda birkaç farklı ihtimâl söz konusu olduğunda burada en doğru olan nassa bağlı kalmaktır.”,¹¹⁶⁰ “Nassa bağlı kalmak daha doğrudur.”,¹¹⁶¹ “Nassa tâbi olmak daha iyidir.”,¹¹⁶² “Nassın delâleti karşısında başka ihtimâllere bağlı kalınmaz.”,¹¹⁶³ “Hayalî bir mânâ ile nasslardan vazgeçilmez.”,¹¹⁶⁴ “İhtimaller çatışınca nassa dönmek gerekir.”¹¹⁶⁵

Müellifin bu görüşlerinden hareket ederek onun maslahatı tamamen devredışı bırakma, hüküm verirken hiçbir şekilde göz önünde bulundurmama taraftarı olduğunu iddia etmek doğru değildir. Bilakis o, nass ve maslahatın çatışması durumunda tercihini nasstan yana koymaktadır. Çünkü maslahatı tamamen devredışı bırakmak kişiyi

¹¹⁵⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 216.

¹¹⁶⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 80.

¹¹⁶¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 696.

¹¹⁶² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 812, 904.

¹¹⁶³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 928.

¹¹⁶⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 507.

¹¹⁶⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 673.

Zâhirîliğe sevk etmekte ve ileride zikredeceğimiz üzere müellif bunu her fırsatta eleştirmektedir.¹¹⁶⁶

7.1. Mezheplerin Görüşlerini Belirtmesi

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde fikhî hükümleri istinbât ederken mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini zikreder. Örneğin “*Sizden biriniz abdest aldığı anda burnuna su versin ve sümkürsün.*”¹¹⁶⁷ hadisini şerh ederken İmâm Ahmed b. Hanbel’in bu rivâyete dayanarak abdestte burna su vermenin vâcib olduğuna hükmettiğini söyler. Mâlikî ve Şâfî mezheplerinin ise “*Allah’ın sana emrettiği gibi abdest al!*”¹¹⁶⁸ şeklindeki başka bir hadisi delil getirerek burna su verme emrinin vucûb değil nedib ifâde ettiğine hükmettiklerini belirtir. Çünkü Allah’ın abdest alma emrinde¹¹⁶⁹ burna su vermek yoktur.¹¹⁷⁰

Müellif, fikhî ihtilâflara değinirken birçok yerde Zâhirîler’in konuyla ilgili görüşlerini zikreder ve onların birtakım görüşlerine itiraz eder. Karşı çıktığı görüşler, hadisin mânâ ve hikmetini devredışı bırakıp tamamen lafızcı bir yaklaşım olan ve “*ez-zâhiriyyet’ül-câvide*” tabiriyle ifâde ettiği kuru zâhirîciliktir. Mesela, “*Sizden biriniz cünüb iken durgun suda bevl edip sonra da onda gusül etmesin.*”¹¹⁷¹ hadisini açıklarken Zâhirîler’in işin hikmet ve mânâsını gözardı edip, şayet bir kaba bevledilir ve suya dökülür ise veya suya değil de kenarına idrar yapılırsa ve oradan suya karışırsa bunda bir sakınca olmaz dediklerini söyler ve bunu kuru lafızcılıkla nitelendirir. Öte yandan bu görüşlerinden ötürü Zâhirîler’in birçok eleştiriye marûz kaldıklarını, hedef tahtası haline geldiklerini, bazı âlimlerin onları ictihâd ehliyetine sahip kişiler sınıfında görmediklerini ve muhâlefetlerine itibar edilmemesi gerektiğine hükmettiklerini söyler. Ona göre buradaki yasak bevl’in kirliliğinden kaynaklanmaktadır ve Zâhirîler söz

¹¹⁶⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa ez-Zerkâ, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi* (trc. Ali Pekcan), Rağbet, 2007, s. 187; Yaran, Rahmi, “Karâfi’den Şâtîbî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2013, Sayı, 45, s. 19, 25; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, s. 85.

¹¹⁶⁷ Buhârî, “Vudû”, 26, Müslim, “Tahâret”, 26.

¹¹⁶⁸ Ebû Dâvud, “Salât”, 148, Tirmizî, “Salât”, 111.

¹¹⁶⁹ Bkz. Mâide, 5/6.

¹¹⁷⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 64.

¹¹⁷¹ Buhârî, “Vudu”, 68; Müslim, “Taharet”, 94; Ebû Dâvud, “Taharet”, 36.

konusu lafızcı yaklaşımları ile bu mânâyı ve bu konuda aklî muhâkemeyi gözardı etmişlerdir.¹¹⁷²

İbn Dakîki'l-Îd'in Ehl-i sünnet dışında görüşlerine yer verdiği veya tenkide tâbi tuttuğu mezheplerden biri de Şia mezhebidir. Mesela, “*İnsanlar iftarlarını erken yaptıkları sürece hayır üzere olurlar.*”¹¹⁷³ hadisinnin şerhinde, bu rivâyetin iftarlarını yıldızların ortaya çıkışına (geceye) kadar erteleyen¹¹⁷⁴ Şia'nın aleyhinde bir delil olduğunu söyler. Daha sonra iftarı erkene almakla insanların hayır üzere olma sebebini açıklar. Buna göre insanlar iftarı acele yaparak Ehl-i sünnet gibi hareket ederken onların dışındaki (sapkın) fırkalara da muhalefet etmiş olur ki bu da hayır üzere olmak demektir.¹¹⁷⁵ Yine “Necâşî'nin öldüğü gün Hz. Peygamber musallaya çıktı Müslümanları namaz için saf haline getirdi ve (Necâşî için) dört tekbir ile cenaze namazı kıldı.”¹¹⁷⁶ hadisini açıklarken bu hadisin cenaze namazındaki tekbirlerin dört olduğunu ve Şia'nın bu konuda muhalefet ettiğini söyler.¹¹⁷⁷ Fakat Şia'nın cenaze namazında kaç tekbiri öngördüğünü belirtmez.¹¹⁷⁸

7.2. Mezhepler Arasındaki İhtilâfa Değinişi

İbn Dakîki'l-Îd, ahkâma dair hadisleri şerh ederken mezheplerin konuyla ilgili görüşleri arasında bir karşılaştırma yapar ve aralarındaki ihtilâfa değinir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*İmam ancak, kendisine uyulması için öne geçip imamlık yapmaktadır.*”¹¹⁷⁹ Müellif, fıkıhçıların bu hadisten yola çıkarak nâfile namaz kılan birisinin arkasında farz namaz kılınıp kılınamayacağı konusunda ihtilâf ettiklerini söyler. Buna göre İmâm Mâlik ve İmâm Ebû Hanîfe bu rivâyete dayanarak bunun câiz olmadığına hükmetmişlerdir. Çünkü birisinin niyeti nâfile namaz kılmak iken diğerininki farzı kılmaktır ve bu da hadisin devamındaki “*İmâma muhâlefet etmeyin.*” sözünün kapsamındadır. Yani böylesi bir durumda me'mûm, imâma niyet

¹¹⁷² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 72; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 198, 200, 219, 220.

¹¹⁷³ Buhârî, “Savm”, 45; Müslim, “Siyâm”, 9.

¹¹⁷⁴ Bkz. Hillî, Ebu'l-Kâsım Cafer b. Hasan, *el-Muhtasarü'n-nâfi' fî fikhi'l-İlmâmiyye*, Dârü'l-edvâ, Beyrut, 1985, s. 91.

¹¹⁷⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 566; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 199.

¹¹⁷⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 23; Müslim, “Cenâiz”, 22.

¹¹⁷⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 495; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 141.

¹¹⁷⁸ Şia'ya göre cenâze namazında beş tekbîr ve aralarında dört duâ vardır. Birinci tekbîrden sonra şehâdet, ikincisinden sonra da Hz. Peygamber ve ehl-i beytine salât ve selâm getirilir. Üçüncüsünde müslümanlara, dördüncüsünde ise meyyite duâ edilir. Beşinci tekbîrden sonra ise selâm verilir (Bkz. - Hillî, *el-Muhtasar*, s. 64).

¹¹⁷⁹ Buhârî, “Taksîru's-sâlat”, 17, Müslim, “Salât”, 19.

hususunda muhâlefet ettiğinden dolayı namazı câiz değildir. Öte yandan İmâm Şâfiî'nin bunu câiz gördüğünü söyler. Çünkü ona göre imâma karşı yasaklanan muhâlefet, niyet gibi gizli olan amellerde değil, bilakis zâhirî hareketlerdedir ve sözkonusu hadis bunu ifâde etmektedir.¹¹⁸⁰

Yine bir rivâyete göre İbn Ömer (ra) şöyle buyurmuştur: “Hz. Peygamber (sav) namazda iftitâh tekbiri aldığı zaman, rukû'a varmadan önce ve rukû'dan doğrulduktan sonra ellerini omuzları hizasına kadar kaldırır.”¹¹⁸¹ Müellif, bu hadisin şerhinde fakîhlerin namazın başlangıcında, rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılması hususunda ihtilâf ettiklerini söyler. İmâm Şâfiî'nin bu hadise dayanarak her üç yerde de ellerin kaldırılmasının sünnet olduğuna hükmettiğini ve bu hadisin de sened açısından güçlü olduğunu belirtir. İmâm Ebû Hanîfe'nin ise iftitâh dışında ellerin kaldırılmasını uygun bulmadığını, İmâm Mâlik'in de onun gibi düşündüğünü ifâde eder. Mâlikî mezhebine mensup bazı âlimlerin ise bu sahîh hadisten yola çıkarak her üç yerde de ellerin kaldırılmasının sünnet olduğuna inandıkları halde kendi memleketlerinde bunu uygulamadıklarını nakleder ve onlara göre bunun nedenini açıklar. Buna göre bazı bölgelerde namazda ellerini iftitâh dışında kaldırmak insanlar tarafından bidat olarak kabul edilmiştir. Söz konusu bölgelerde bunu yapanlar fiili birtakım saldırılara maruz kaldıkları ve kişilikleri zarar gördüğü için namazda elleri kaldırmamak müstehab görülmüştür. Hatta ırz ve canı korumak için sünneti terk etmek dinî açıdan vâcib kabul edilmiştir.¹¹⁸²

7.3. Kendi Görüşlerini Zikretmesi

İbn Dakîki'l-İd, Şâfiî mezhebinin görüşlerini zikrederken kendisini içine katmadan “Şâfiî ulemâsı şöyle demiştir” ifâdesi kullanır. Yapılan bazı tespitlere göre iki konu dışında müellifin ictihâdları, İmâm Şâfiî'nin ictihâdlarına uygun düşmüştür. Bu iki konudan birisi çocuğun annesini evlendirme hususundaki velâyetidir. İmâm Şâfiî'ye göre evlendirme noktasında çocuk annesine velî olmaktadır. İbn Dakîki'l-İd'in ise çocuğun annesi üzerinde böyle bir velâyetinin olmadığı, dolayısıyla annesini evlendiremeyeceğini söylediği ifâde edilmiştir.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 288.

¹¹⁸¹ Buhârî, “Ezân”, 83; Müslim, “Salât”, 9.

¹¹⁸² İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 305, 306.

¹¹⁸³ Bkz. Safedî, *el-Vâfi*, IV, 138.

Diğer konu ise kulleteyn¹¹⁸⁴ meselesidir. Şâfiî ulemâsından bazıları “*Su iki kulleye ulaşınca artık hiç bir şey onu necis etmez.*”¹¹⁸⁵ hadisine dayanarak kullanılmış su bir araya toplanıp iki kulle olur ise artık bu su temiz olur ve kullanılabilir hükmünü vermişlerdir.¹¹⁸⁶ Müellifin ise bu hadisin sahîh olduğunu belirttiği, fakat kulleteyn miktarını sahîh şerî kaynaklardan tespit edemediğinden dolayı söz konusu hadis ile amel etmeyi uygun bulmadığı iddia edilmiştir.¹¹⁸⁷

İhkâmu'l-ahkâm'da yaptığımız araştırma neticesinde birinci konu ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Aynı zamanda *el-İmâm* ve *Şerhu'l-İlmâm*'ın elimizde bulunan kısımlarında da bu mesele yer almamıştır. Bu iki eserin tamamı elimizde mevcut olmadığından söz konusu meselenin eserlerin kayıp kısmında yer alması ihtimâl dâhilindedir. Çünkü evlendirme velâyeti, genellikle nikâh bölümünde geçmektedir ve iki eserin bu bölümleri bize kadar ulaşmamıştır. İkinci konuya gelince müellif, *el-İmâm*'da “kulleteyn hadisini” uzun uzadıya ele almış ve rivâyetin bütün tariklerini zikretmiştir. Burada müellif tarafından mezkûr hadisin sahîh olduğunu ifâde eden bir hüküm yer almadığı gibi, bilakis bu hadisin sened ve metin açısından muztarib olduğunu ifâde etmiş ve ayrıntılı olarak gerekçeleri üzerinde durmuştur. Öte yandan Sübkî (ö. 771/1370) ve diğer bazı âlimlerin, müellifin kulleteyn miktarını sahîh şerî kaynaklardan tespit edemediğinden dolayı söz konusu hadis ile amel etmediği iddiası araştırmaya muhtaçtır. Çünkü müellif, bu görüşü Tahâvî'ye (ö. 321/933) nisbet etmiş ve onun kulleteyn miktarının belirsizliğinden dolayı hadisin tümünden amel etmeye elverişli olmadığını iddia ettiğini nakletmiş ve buna itiraz etmiştir.¹¹⁸⁸

İbn Dakîkî'l-İd, mezhepler arasındaki ihtilâfa değinirken kendi düşüncesini “Bu görüş bize göre kuvvetlidir.”, “Bize göre bu görüş zayıftır.”, “Bu görüş bize göre bâtıldır.”, “Bu görüş bize göre uzak bir ihtimâldir.”, “Bize göre doğru olan şudur.” ve buna benzer daha başka birtakım ifâdelerle dile getirir. Mesela, bir rivâyete göre “*Hz. Peygamber tekbîr aldığı anda ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırırdı.*”¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁴ Kulle, hadis ve fıkıh âlimleri arasında birtakım tartışmalara konu olmuş bir ölçü birimidir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kallek, Cengiz, “Kulle”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 357).

¹¹⁸⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 33; Nesâî, “Tahâret”, 44; İbn Mâce, “Tahâret”, 75; Ahmed b. Hanbel, XV, 390.

¹¹⁸⁶ Bkz. Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1999, I, 301.

¹¹⁸⁷ Bkz. Sübkî, *Tabakât*, IX, 245.

¹¹⁸⁸ İbn Dakîkî'l-İd, *el-İmâm*, I, 199-220; *Tuhfetü'l-lebib*, s. 35; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, Medine, 1994, I, 16.

¹¹⁸⁹ Buhârî, “Ezân”, 83; Müslim, “Salât”, 9.

denilmektedir. İmâm Şâfiî'nin tekbîr alırken elleri omuz hizasına kadar kaldırmayı tercih ettiğini, İmâm Ebû Hanîfe'nin ise konuyla ilgili başka bir hadise¹¹⁹⁰ dayanarak ellerin kulak hizasına kadar kaldırmayı uygun gördüğünü söyler.¹¹⁹¹ Sonra da kendisine göre Şâfiî'nin görüşünün daha kuvvetli ve isâbetli olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber'in tekbîr alırken ellerini omuzlarına kadar kaldırdığına dair rivâyetin senedi daha güçlüdür ve bununla ilgili rivâyetler daha fazladır. Hatta İmam Şâfiî ellerin omuzlara kadar kaldırılmasıyla ilgili hadisi on küsur sahâbenin rivâyet ettiğini söyler. Öte yandan Şâfiî'nin çelişkili görünen iki rivâyeti cem' yoluyla bir araya getirmiş olabileceğini belirtir. Buna göre ellerin kulak hizasına kadar kaldırılması, ellerin omuza, parmak uçlarının ise kulağa kadar gelmesi anlamındadır.¹¹⁹²

Müellif, bazı görüşlerin kendisine göre zayıf olduğunu da yeri geldikçe söyler. Mesela, Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını, birincisinin ise toprakla olmasını emretmiştir.¹¹⁹³ Müellif, Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre böylesi bir kabı sekizinci defa veya sabun ve benzeri şeylerle yıkamanın toprakla yıkama yerine geçeceğini belirtir. Çünkü bunlara göre toprakla yıkamak daha fazla temizlik gayesine matûftur ve bu gaye de sekizinci defa sabun veya benzeri maddelerle yıkamak ile gerçekleşir. Müellif, Şâfiîlerin bu görüşüne itiraz eder ve kendisine göre bu, zayıf bir görüştür. Çünkü toprakla yıkamak nass ile sâbit olmuştur ve Şâfiîler'in dillendirmiş oldukları bu gaye nassın kapsadığı tek ihtimâl değil, bilakis birkaç ihtimâlden birisidir. Bir diğer ihtimâl de şâriin böylesi durumlarda her iki temizlik maddesinin, yani su ve toprağın birlikte kullanılmasını istemesidir. Dolayısıyla nasstan anlaşılacak iki ihtimâlden birisini alıp diğerini gözardı etmek, hele hele bunu tek bir ihtimâlmış gibi görmek doğru değildir.¹¹⁹⁴

Müellif, bazı görüşlerin kendisine göre yanlış olduğunu belirtir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Onlar aralarında sâlih bir kimse öldüğünde kabrinin üzerine bir mescit inşa eder, sonra da o gördüğünüz resimleri yaparlardı. İşte onlar, Allah katında yaratıkların en kötüleridir.*”¹¹⁹⁵ Müellif, hadisin bu

¹¹⁹⁰ İmâm Ebû Hanîfe'nin delil olarak getirdiği hadis Vâil b. Hucr'den rivâyet edilmiş ve şu şekildedir: “Hz. Peygamber tekbîr alırken ellerini kulak hizasına kadar kaldırırdı.”(bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 150).

¹¹⁹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 11.

¹¹⁹² İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 306.

¹¹⁹³ Buhârî, “Vudû”, 33, Müslim, “Tahâret”, 27.

¹¹⁹⁴ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 79, 80.

¹¹⁹⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 70, Müslim, “Mesâcid”, 3.

türden şeyleri yapmanın haramlığına delil olduğunu söyler ve birçok şerî delilin resim çizmenin yasak olduğuna delâlet ettiğine değinir. Sonra da bazı fakîhlerin bu yasağın haramlığı değil kerâheti ifâde ettiğini, Hz. Peygamber'in bu kadar ağır konuşmasının ise o zamana yönelik olduğunu, bu tehdidin günümüz için geçerli olmadığını söylediklerini nakleder. Bunlara göre o vakitler daha putperestliğin terk edilişi üzerinden fazla bir zaman geçmediği ve insanları benzeri davranışlardan sakındırmak için böyle ağır ifâdeler sarfedilmiştir. Fakat İslâm'ın güçlendiği, temellerinin sağlamlaştığı günümüzde ise söz konusu resim ve kabartmalar, putperestliği ifâde etmediği için onlara yönelik cezâ ve tehdit de bu kadar ağır olmamalıdır. Müellif, bu görüşün kendisine göre tamamen batıl olduğunu söyler. Çünkü bir rivâyete göre kıyamet gününde resim çizenlere ve heykel yapanlara “*Haydi yapmış olduğunuz bu resim ve heykelleri diriltin.*”¹¹⁹⁶ denilecektir. Hz. Peygamber de “*Allah'a yaratma sıfatında benzemeye çalışanlar.*”¹¹⁹⁷ diyerek açık bir şekilde bu işi yapanları kasetmiştir. Dolayısıyla genel ve müstakil olan delili bir zamana bağlamak ve diğer vakitler için işlevsiz hale getirmek doğru değildir.¹¹⁹⁸ Müellif, hiçbir kimsenin hayâlî birtakım gerekçelerle nassı açık ve belirgin olan anlamından çıkarma hakkına sahip olmadığını belirtir ve bu yorumun nassı mecrâsından saptırmak olduğuna işaret eder.¹¹⁹⁹

Bazen de kendisine göre doğru olan görüşü beyân eder. Mesela, bir rivâyete göre Cübeyr b. Mut'im, “Ben Hz. Peygamber'in akşam namazında Tûr suresini okuduğunu gördüm.”¹²⁰⁰ demiştir. Müellif, bu hadisin şerhinde hangi namazda hangi surelerin okunacağı konusunu ele alır. Buna göre Şâfiîler sabah ve öğlen namazlarında uzun, akşam namazında kısa, ikindi ve yatsı namazlarında orta uzunluktaki sureleri okumayı öngörmüşlerdir. Başkaları ise Şâfiîlerle sabah ve akşam namazında aynı düşünürken öğlen, ikindi ve yatsı namazlarında ise onlara muhâlefet etmişlerdir. Müslümanlar ise sabah namazında uzun, akşam namazında da kısa sure okumayı adet haline getirmişlerdir. Müellif, kendisine göre doğru olan yaklaşımı zikreder ve ayrıntıya girmeden konuyu bir kurala bağlar. Hz. Peygamber'in namazda devamlı değil de bazen birtakım sureleri okuduğuna dâir sahîh bir rivâyet gelirse bu, o okuyuşun/fiilin mekrûh olmadığı ve câiz olduğuna delil olur. Mesela, Cübeyr b. Mut'im'den gelen bir rivâyete

¹¹⁹⁶ Buhârî, “Buyû”, 40, Müslim, “Libâs”, 26.

¹¹⁹⁷ Bkz. Buhârî, “Buyû”, 39.

¹¹⁹⁸ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 507.

¹¹⁹⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 79, 80; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 525.

¹²⁰⁰ Buhârî, “Meğâzi”, 12; İbn Dakîki'l-İd, *İktirâh*, s. 231.

göre Hz. Peygamber akşam namazında Tûr ve A'râf surelerini okumuştur.¹²⁰¹ Dolayısıyla bu rivâyet akşam namazında bu sureleri okumanın câiz olduğunu gösterir. Eğer bu konuda Hz. Peygamber'in bazı sureleri okumaya devam ettiğini gösteren sahîh bir rivâyet bulunursa, o zaman bunları okumanın kuvvetli bir müstehab olduğu anlaşılır. Fakat bu rivâyet o sureleri okumamanın mekrûh olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeyi yapmanın müstehab olması onu yapmamanın mekrûh olduğu anlamını taşımaz. Müellif, ikisinin arasında fark olduğuna işaret eder ve daha önce de bu farkı zikettiğini hatırlatır.¹²⁰²

Fuad b. Yahya el-Hâşimî tarafından yapılan ve İbn Dakîki'l-Îd'in fikhî tercihlerini konu edinen bir doktora çalışmasında 115 fikhî mesele üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre müellif, 52 konuda cumhûrla, 72 konuda Şâfiîlerle ve 11 konuda Mâlikîlerle aynı görüştedir. Aynı zamanda 28 meselede cumhûra, 39 meselede Şâfiîler'e muhâlefet etmiştir.¹²⁰³

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, birçok âlim tarafından mutlak müctehid olarak kabul edilmiştir. Yazmış olduğu şerhlerde hadisleri doğru anlamaya verdiği önem kadar onlardan fikhî hükmü çıkarmayı da önemsemiştir. Dolayısıyla müellifin şerhleri her iki anlamıyla¹²⁰⁴ fikhu'l-hadîs kategorisine girmektedir. Bu kitaplarda fikhî konular mezhepler arasında bir karşılaştırma yapılarak "fikhu'l-mukârin" şeklinde işlenmektedir. Bu nedenle müellifin eserlerinde fikhî hükümler ve mezhepler arasındaki ihtilâflar önemli bir yer tutmaktadır. Bu meyanda müellif, şerh ettiği hadislerdeki hükmü açıklarken mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini ve bunlara yapılan birtakım itirazları zikreder. Bunların başında dört mezhep yer alırken yeri geldiğinde Zâhirîler'in ve Şiâ'nın da görüşlerine değinir. Böylece mezhepler arasında bir karşılaştırma yapar ve onların çeşitli konulardaki ihtilâflarını konu edinir. Bunu yaparken tarafsız davranır ve herhangi bir mezhebin müntesibiymiş gibi hareket etmez. Hadislere uygun olduğu için bazı görüşlerini desteklerken hadislere uymadığı için de bazı görüşlere itirazda bulunur.

¹²⁰¹ Bkz. Buhârî, "Ezân", 97.

¹²⁰² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 350, 351.

¹²⁰³ Bkz. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=302123> (Erişim: 10, 05, 2015).

¹²⁰⁴ Fikhü'l-hadîs'in iki anlamı için bkz. Bkz. Görmez, "Fikhü'l-hadîs", *DİA*, XII, 548.

8. Hadislerdeki İtikâdî Konuları Açıklaması

İbn Dakîki'l-İd, az da olsa hadislerdeki itikâda taalluk eden bazı konuları da açıklar. Şerhlerinde bu türden açıklamaların az olması, açıklamaya tâbi tutulan hadislerin içeriğinin ahkâma dâir olmasından kaynaklanır. Buna rağmen eğer bir hadiste itikâatla ilgili bir husus söz konusu ise müellif buna mutlaka bir yorum getirir. Mesela, Zülyedeyn hadisi¹²⁰⁵ diye meşhur olan rivâyeti açıklarken burada usûlü'd-dîn (itikât) ile ilgili bir başlık açmış ve Peygamberler hakkında yanılmanın câiz olup olmayacağını konu edinmiştir. Âlimlerin kâhîr ekseriyeti bu hadise dayanarak Peygamberlerin yanılmalarını mümkün görmüşlerdir. Müellif, bunu İbn Mesûd'dan gelen “Sizin unuttuğunuz gibi o da unuttur.”¹²⁰⁶ hadisi ile de delillendirir. Bir kısım aşırıların Hz. Peygamber'in yanılmasını kabul etmediklerini, yanılma gibi görünen bazı durumların ümmeti için bir sünnet olsun diye Hz. Peygamber'in yanılmış gibi yaptığını iddia ettiklerini söyler. Daha sonra bunun kesinlikle yanlış bir düşünce olduğunu, çünkü Hz. Peygamber bizâtihi yanılabilirliğini ifâde ettiğini¹²⁰⁷ söyler ve Zülyedeyn hadisinde Hz. Peygamber'in bilerek değil, yanılarak eksik kıldığını, çünkü namaza ait olmayan fiillerin bilerek yapılmasının namazı bozacağını ifâde eder.¹²⁰⁸

Bir rivâyete göre, Rasulullah (sav) iki kabrin yanından geçmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Bu kabirlerde yatanlar azap görmektedirler. Ama büyük bir şeyden dolayı azap görmüyorlar. Bunlardan birisi, insanların arasını bozmak için söz taşırdı.*”

¹²⁰⁵ Söz konusu hadis, kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Rasûlullah (sav) bize öğlen veya ikindi namazlarından birini kıldırdı.” -İbn Şîrîn: “Ebû Hureyre bu namazın ismini söyledi, fakat ben unuttum.” dedi.- Râvî der ki: Rasûlullah bize iki rek'at kıldırdıktan sonra selâm verdi. Ondan sonra mescidin içinde yana uzatılmış bir tahta parçasına doğru kalktı ve oraya öfkeli gibi dayandı. Sağ elini sol elinin arkasına üstüne koyduktan sonra parmaklarını birbirine geçirdi. Sağ yanağını sol elinin ayasına yapıştırdı (ve o vaziyette baka durdu). Acele çıkmak isteyenler mescidin kapılarından çıktılar ve (kendi kendilerine): “Herhalde namaz kısaldı.” dediler. Cemâatin içinde Ebû Bekr ve Ömer de vardı. Bunlar Peygamber'e birşey söylemekten çekindiler. Cemâatin içinde kolları uzun olduğu için Zülyedeyn dedikleri bir kişi vardı. O zât: “Ya Rasûlallah, unuttun mu? Yoksa namaz mı kısaldı?” dedi. Rasûlullah: “Unutmadım da, namaz da kısalmadı.” buyurduktan sonra: “Zülyedeyn'in dediği gibi mi?” diye sordu. Sahâbîler: “Evet” dediler. Bunun üzerine hemen ileriye varıp namazdan eksik bıraktığını kıldırdı. Sonra selâm verdi. Sonra tekbîr alıp secdeye vardı. Her zamanki sucûdü kadar yahut daha uzun müddet secdeye kaldı. Sonra başını kaldırıp tekbîr aldı. Sonra yine tekbîr alıp secdeye gitti. Sonra yine başını kaldırıp tekbîr aldı. İbn Şîrîn'e: Sonra selâm verdi mi? diye sordular. O da: “İmrân b. Husayn'ın ‘Sonra selâm verdi.’ dediği bana haber verildi.” diye cevap verdi (Bkz. Buhârî, “Salât”, 88; Müslim, “Mesâcid”, 19).

¹²⁰⁶ Bkz. Buhârî, “Salât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 19.

¹²⁰⁷ Bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Namazla ilgili bir hüküm gelirse size haber veririm. Fakat ben bir beşerim ve sizin unuttuğunuz gibi ben de unutturum. Bir şeyi unuttuğumda onu bana hatırlatın.” (Buhârî, “Salât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 19).

¹²⁰⁸ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 357, 358.

*Diğeri ise bevlerinden sakınmazdı.”*¹²⁰⁹ Müellif, bu hadisi açıklarken Ehl-i sünnet âlimleri tarafından itikâdî bir mesele haline getirilen kabir azâbını konu edinir. Buna göre söz konusu rivâyet kabir azâbının varlığına açıkça delâlet etmektedir. Müellif, diğer birtakım günahların da kabir azabına sebep oldukları halde burada azâbın idrara bağlanmasını, idrardan sakınmamanın böyle bir cezayı gerektireceğini açıklamak için olduğunu söyler.¹²¹⁰

Yine bir rivâyette Hz. Peygamber kendisine verilir de başka hiç kimseye verilmeyen beş şeyi haber vermiştir.¹²¹¹ Bunlardan birisi de şefâattir. Müellif, bu hadisi şerh ederken bir itikât konusu edilen şefâat meselesine değinmiştir. Buna göre hadiste geçen “الشفاعة” kelimesindeki “ال” takısı belirlilik (ahd) içindir ve bundan insanların mahşerin sıkıntısından kurtulmaları, hesaplarının hemen görülmeleri için Hz. Peygamber’e verilen ve ona özel olan büyük şefâat (eş-şefâatü’l-uzmâ) kastedilmektedir. Müellife göre bu şefâati, Mutezile dâhil herkes kabul etmektedir. Daha sonra âhiretteki şefâatin beş çeşit olduğu, birincisinin zikredilen büyük şefâat, ikincisinin bazı insanların hesapsız olarak cennete girmeleri, üçüncüsünün cehennemi hak eden bazılarının cehenneme girmemeleri, dördüncüsünün cehenneme giren bazılarının oradan çıkmaları ve beşincisi de cennete girildikten sonra derecelerin yükselmesini sağlamak için yapılan şefâat olduğunu belirtir.¹²¹²

İbn Dakîki'l-Îd, birtakım hadislerden yola çıkarak Şia’nın bazı inanışlarının yanlış olduğunu söyler. Mesela, bir rivâyete göre İbn Abbâs şöyle demiştir: “Kendilerinden razı olunmuş birçok kişi -ki bence onların en razı olunanı Ömer b. Hattâb’dır- Hz. Peygamber’in, sabah namazından sonra güneş işrâk edinceye kadar, ikinci namazından sonra da gün batıncaya kadar namaz kılmaktan nehyetmiş olduğunu benim yanımda haber vermişlerdir.”¹²¹³ Müellif, bu hadisin Şia’nın Ehl-i beyt ile büyük sahabeler arasında bir çatışma olduğu ve birbirlerine karşı oldukları iddiasını reddettiğini

¹²⁰⁹ Buhârî, “Eşribe”, 25; Müslim, “Eşribe”, 16.

¹²¹⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 115, *Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd*, s. 5.

¹²¹¹ Söz konusu rivâyet Buhârî’de şu şekilde geçmektedir: “Benden evvel hiçkimseye verilmedik beş şey bana verilmiştir. Bir aylık yola kadar korku (salmak) ile nusret olundum. Yeryüzü bana namazgâh ve temizlik sebebi kılındı. Onun için ümmetimden her kime namaz vakti erişirse, hemen namazını kılıversin. Ganimetler bana halâl edildi. Hâlbuki benden evvel kimseye halâl edilmemiştir. Bana şefaât verildi. Bir de benden evvel her peygamber, hâsseten kendi kavmine gönderilirken, ben ise bütün insanlığa gönderildim (Bkz. Buhârî, “Teyemmum”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 5).

¹²¹² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 185, 186.

¹²¹³ Bkz. Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 30; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 51.

belirtir.¹²¹⁴ Çünkü İbn Abbâs (ra) Ehl-i beyt'tendir ve bu rivâyete göre Hz. Ömer'in faziletini itirâf etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, “*Kim bir adamı ey kâfir diye çağırır veya ona ey Allah'ın düşmanı derse, o adam da böyle değilse, bu söz, söyleyenin kendisine döner.*”¹²¹⁵ hadisini şerh ederken tekfir meselesini konu edinir. Müslümanları tekfir etmenin büyük bir vebâl olduğu, itikâdî birtakım ihtilâflardan dolayı kelamcılardan ve ehl-i hadisten bir kısım âlimlerin bu yanlışa düştüklerini, Haşaviyye'den bazılarının da bu konuda aşırıya gittiklerini söyler ve bundan dolayı da hadisteki bu tehdidin kapsamına girdiklerini ifade eder. Müellif, tekfir ve tekfire götüren nedenler ile ilgili olarak bazı âlimler tarafından müstakil birtakım kitapların telif edildiği belirtir. Daha sonra itikâdî ekollerin birbirlerini tekfir etmelerinin kaynağı olarak “Bir görüşten kaynaklanan sonuç o görüşün aynısı mıdır, yoksa değil midir?” önermesini gösterir. Buna göre bir görüşten neşet eden sonuç/netice o görüşün aynısıdır diyenler mücessimeyi tekfir etmişlerdir. Çünkü bu düşüncede olanlara göre mücessime Allah hakkındaki inançlarından ötürü bir cisme ibâdet ediyor, Allah da cisim olmadığından mücessime Allah'tan başka bir varlığa ibâdet etmiş oluyor ve küfre düşüyordur. Yine bu görüşte olanlara göre Mutezile de kâfirdir. Çünkü onlar Allah'ın sıfatlarını inkâr etmişlerdir. Sıfatları inkâr etmek onların ifade ettiği hükmü de inkâr anlamı taşır. Yani mesela, Allah'ın ilim sıfatını inkâr eden bir kişi o sıfatın ifade ettiği Allah'ın her şeyi bilmesi hükmünü de inkâr etmiş olur ki bu da küfürdür. Müellif, sözünü ettiği bu hataya Mutezile'nin de düştüğü ve onun bu yöntemle başkalarını tekfir ettiğini belirtir. İbn Dakîki'l-Îd, yukarıda naklettiğimiz açıklamalardan sonra tekfir meselesindeki düşüncesini açıklar. Buna göre birtakım tevîllerle Müslümanları tekfir etmek doğru değildir. Ehl-i kible olan birisi ancak şeriâtın tevâtür ile sâbit olan bir hükmünü inkâr ettiği zaman tekfir edilebilir. Çünkü bu durumda o şahıs Allah'ın dinini yalanlamış olur.¹²¹⁶

Sonuç olarak, İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri şerh ederken itikâda taalluk eden bir husus varsa ona değinir, kelâmî ekollerin konuyla ilgili görüşlerini zikreder ve kendisine göre doğru olanı belirtir. Özellikle günümüzde bir hastalık hâline gelen tekfir meselesinde dikkatli olunmasını ister ve birtakım tevîllerle Müslümanları tekfir etmenin vehâmetine dikkat çeker.

¹²¹⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 226.

¹²¹⁵ Buhârî, “Edeb”, 44; Müslim, “İmân”, 112.

¹²¹⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 822, 823.

9. İbn Dakîki'l-Îd'in Kendisinden Sonraki Hadisçilere Etkisi

İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerinde verdiği bilgilerin tümünün kendi görüşleri olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü her bir yazar kendisinden öncekilerin ilmî birikimden istifâde eder ve bu noktadaki kapasitesini bir bakıma onlara borçludur. Önemli olan bu ilmî birikime ne kattığı, ne türden bir sonuca ulaştığı veya kendisinden sonrakilerin istifâdesi için neyi bıraktığıdır. İbn Dakîki'l-Îd, kendisinden önceki müelliflerin çalışmalarından istifâde ettiği gibi ondan sonra gelen âlimler de onun yazmış olduğu eserlerden yararlanmışlardır. Biz burada önce İbn Dakîki'l-Îd'in hadis usûlü alanında, sonra da hadis şerhi alanında etkilediği âlimleri tespit etmeye çalışacağız.

İbn Dakîki'l-Îd'den sonra hadis usûlü ile ilgili eser yazan birçok muhaddis kitaplarında onun birtakım tespit ve değerlendirmelerine yer vermiştir. Bunlardan birisi İbrahim b. Musa el-Ebnâsî'dir (ö. 802/1399). O, *eş-Şezâ'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, adlı eserinde müellifin mevzû rivâyetlerin tespit yöntemlerinden biri olarak kabul edilen “uydurmacının ikrârı” konusunda yapmış olduğu değerlendirmeyi benimsemiştir. Aynı zamanda İbn Dakîki'l-Îd'in bazı kavramların tanımları ile ilgili yapmış olduğu itirazlara değinmiş ve onun bu konudaki düşüncelerini nakletmiştir.¹²¹⁷

Usûl konularından müelliften istifâde edenlerden birisi de İbnü'l-Mulakkin'dir (ö. 804/1402). O, *el-Mukni'* adlı eserinde bazı usûl konularında müellifin görüşlerine başvurulmasını ve bunlara mürâcaât edilmesini tavsiye eder. İbn Dakîki'l-Îd'in “hasen hadis” ile ilgili görüşlerini zikreder. Aynı zamanda müellifin Tirmizî'nin “hasen-sahîh” ifâdesi ile ilgili yapılan birtakım yorumların yanlışlığına değindiğini nakleder.¹²¹⁸

İbn Dakîki'l-Îd'den usûl konularında etkilenenlerden birisi de İbn Hacer el-Askalânî'dir (ö. 852/1448). O, *en-Nüket* isimli eserinde müellifin tedlîsin tamamen zararlı bir husus olmadığı, özellikle sika bir râvînin tedlîsinde aynı zamanda faydanın da bulunduğunu, bunun da ricâl konusunda kişilerin hafıza ve bilgi düzeyini sınamak olduğunu söylediğini sitayişle nakleder. İbn Hacer, müellifin “kulaklar baş kısmından sayılır.”¹²¹⁹ hadisinin sahîh olduğuna hükmettiğini söyler. Ayrıca “ale'l-ebvâb” tarzında

¹²¹⁷ Bkz. Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 229; el-Ebnâsî, İbrahim b. Musa, *eş-Şezâ'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, Mektebetu'r-rüşd, Mısır, 1998, I, 87, 108, 109, 124, 125, 220, 224.

¹²¹⁸ Bkz. İbnü'l-Mulakkin, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, Dâru fevâz, Suud-i Arabistan, 1992, s. 84, 90, 235.

¹²¹⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 504.

kitap telif eden bazı hadisçilerin dikkatsiz davranıp aralarında mânâ farkı olmasına rağmen birtakım rivâyetleri *Sahîhayn*'e nisbet ettikleri ve bunun da doğru bir şey olmadığı tespitinde bulunduğunu nakleder.¹²²⁰

İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde edenlerden birisi de Sehâvî'dir (ö. 902/1497). O, *Fethu'l-müğîs fi şerh elfiyyeti'l-hadîs* adlı eserinde birçok yerde bazı usûl meselelerinde İbn Dakîki'l-Îd'in görüşlerini nakleder. Bunlar arasında "sahîh hadis" tanımı, "hasen" ile ilgili birtakım tartışmalar, bir hadisi Buhârî ve Müslim'e isnâd ederken dikkat edilmesi gereken hususlar ve diğer birtakım bilgiler yer alır.¹²²¹ Suyûtî (ö. 911/1505) de *Tedribu'r-râvî* isimli eserinde diğerleri gibi İbn Dakîki'l-Îd'in hadis usûlü ile ilgili birçok tespitine atıfta bulunur.¹²²² Tüm bu nakil ve atıflar, İbn Dakîki'l-Îd'in kendisinden sonra gelen hadis usûlü müelliflerini belli bir ölçüde etkilediğini göstermektedir.

İbn Dakîki'l-Îd'in kendisinden sonra gelen muhaddisler üzerinde hadis usûlü alanından daha fazla şerh çalışmalarındaki etkisi görülür. Müellifin hadis şerhindeki bu etkisini sonraki şerhlerde belirgin bir şekilde görmek de mümkündür. Tüm bu şerhleri taramak ve yapmış oldukları nakilleri tek tek tespit etmek tezin dengesini bozacağından bunun yerine bazı meşhur şârihleri ve onların yapmış oldukları alıntılara birkaç örnek verip değerlendirmekle yetineceğiz.

İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde eden hadis şârihlerinden biri Ebü'l-Fadl el-İrâkî'dir (ö. 806/1403). O, *Tarhu't-tesrî fi şerhi't-Takrîb* adlı eserinde birçok yerde müelliften nakilde bulunur. Bu nakillere baktığımızda İrâkî'nin müellifin bütün eserlerini gözden geçirdiği ve onları baştan sona incelenmediğini anlaşılır. Çünkü bu nakiller sadece bir eserindeki bilgiler değil, bilakis muhtelif kitaplarında ele aldığı hususlardır. İrâkî'nin müelliften yapmış olduğu nakillere niyet hadisi¹²²³ diye meşhur olan rivâyet ile ilgili açıklamasını örnek verebiliriz. İrâkî, İbn Dakîki'l-Îd'in bu hadisin şerhinde hicretin beş çeşit olduğunu söylediğini nakleder. Bunlardan birincisi Habeshistan'a, ikincisi Mekke'den Medine'ye yapılan hicret iken üçüncüsü Arap kabilelerin Hz. Peygambere gelişleri, dördüncüsü Mekke ehlinde daha sonra Müslüman olanların yapmış oldukları

¹²²⁰ Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 63, 70, II, 627.

¹²²¹ Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-müğîs*, I, 30, 59, 60, 69, 79, 92, 236.

¹²²² Bkz. Suyûtî, *Tebrîbu'r-râvî*, I, 503, 505, 543, II, 620, 892, 893.

¹²²³ Bkz. Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâre", 45.

hicret, beşincisi ise Allah'ın haram kıldığı şeyleri terk etmektir. Irâkî, ayrıca bunlara üç tane daha ilâve eder.¹²²⁴

Buhârî'nin meşhur şârihi İbn Hacer (ö. 852/1449) de *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde İbn Dakîki'l-Îd'den çeşitli konularda istifâde etmiştir. Bu nakiller bazen kelime tahlilleri ile ilgili olabilirken bazen de hadisten anlaşılan fikhî hüküm ve daha başka hususlar olabilmektedir. İbn Hacer'in yapmış olduğu bu nakiller onun da müellifin kitaplarına vâkıf olduğunu gösterir. Mesela, İbn Dakîki'l-Îd, “Müslüman bir kişinin kanını üç şey dışında dökmek helal olmaz; zina eden evli, nefse karşı nefis, dinini terk edip cemaattan ayrılan kimse.”¹²²⁵ hadisini delil getirerek namaz kılmayanın öldürülmeyeceği hükmüne varır. Çünkü burada namaz kılmamak Müslüman bir kişinin kanının dökülmesini mübah kılan üç şeyden biri olarak sayılmamıştır. Fakat diğer bazı âlimlerin “Ben, Allah'tan başka bir ilâh bulunmadığına, Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şahadet edip, namazı kılincaya ve zekâtı verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.”¹²²⁶ hadisine dayanarak namaz kılmayanın öldürüleceğine hükmettiklerini söyler. Sonra da böyle bir çıkarımın doğru olmadığını, çünkü buradaki “قاتل” fiilinin müşâreket (eşleşlik) ifâde ettiği ve karşılıklı savaşmak anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla bu hadisten namaz kılmamak için direnenlerle savaşılacağı hükmü çıkarmak mümkün iken sadece namaz kılmayanı öldürme hükmü çıkarmak doğru değildir.¹²²⁷ İbn Hacer, müellifin bu konuda uzun bir açıklama yaptığını söyler ve bu tespitini nakleder.¹²²⁸

Buhârî'nin bir diğer şârihi Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1451) de İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde edenler arasında yer alır. Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber, uykudan uyandığında ağzını misvâk ile temizlerdi.¹²²⁹ Aynî, müellifin bu rivâyete dayanarak uyku esnasında ağzın kokusu değiştiği için uykudan uyanınca kişinin ağzını misvâk ile temizlemesinin müstehab olduğu söylediğini nakleder.¹²³⁰ Aynî'nin yapmış

¹²²⁴ Bkz. Irâkî, *Tarhu't-tesrî fi şerhi't-Takrîb*, et-Tab'atü'l-Misriyye, Mısır, ts. II, 22. Ayrıca bazı örnekler için bkz. II, 309, 310, III, 13, 14, 23, 26.

¹²²⁵ Buhârî, “Diyât”, 6; Müslim, “Kasâme”, 8.

¹²²⁶ Bkz. Buhârî, “İmân”, 17; Müslim, “İmân”, 8.

¹²²⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 834, 835.

¹²²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 76.

¹²²⁹ Buhârî, “Vudû”, 73; Müslim, “Tahâret”, 15.

¹²³⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 186.

olduğu bazı nakiller İbn Hacer'in yaptıklarıyla paralellik arz eder. Aynî yeri geldiğinde İbn Dakîki'l-Îd'in bazı tespitlerine de itirazda bulunur.¹²³¹

İbn Dakîki'l-Îd'den nakilde bulunan şârihlerden birisi de Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'dir (ö. 923/1517). O, *İrşâdü's-sârî* isimli eserinden diğer Buhârî şârihleri gibi birçok yerde müelliften nakilde bulunur. Mesela, “*Kim benim abdest aldığı gibi abdest alır ve aklından dünyalık şeyleri geçirmeden iki rekât namaz kılsa geçmiş günahları bağışlanır.*”¹²³² hadisin şerhinde müellifin bazı değerlendirmelerini nakleder. Buna göre İbn Dakîki'l-Îd, hadiste geçen sevaba nâil olabilmek için Hz. Peygamber'in aldığı şekilde abdest almak ve dünyalık bir şeyi aklından geçirmemek kaydıyla iki rekât namaz kılmak gerektiği, iki husustan birisinin eksik olması durumunda ise bu mükâfâtın elde edilemeyeceğini söylemiştir. Müellif, buna gerekçe olarak da başka bir delil bulunmadığı takdirde iki amele bağlanılan bir hususun bunlardan sadece biriyle meydana gelmeyeceğini delil gösterir.¹²³³

İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde eden bir diğer şârih de Abdurraûf el-Münâvî'dir (1031/1621). O, *Feyzu'l-kadir* isimli eserinde selefleri gibi birçok yerde müelliften nakilde bulunmuştur. Bunlar arasında müellifin hadislerden çıkarmış olduğu birtakım hikmetler yer alır. Mesela, müellifin fâiz yemeyi sûi hatimeye (kötü ölüme) neden olacağını tecrübe ile sâbit olduğunu söylediğini nakleder. Aynı zamanda müellifin turnak kesme şekli ile ilgili olarak Nevevî ve Gazalî'den gelen birtakım bilgilerin bir aslının olmadığını belirttiğini söyler.¹²³⁴

İbn Dakîki'l-Îd'den nakilde bulunan bir diğer şârih de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'dir (ö. 1250/1834). O, ahkâm hadislerini şerh ettiği *Nevlû'l-evtâr* adlı eserinde birçok yerde İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde etmiştir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Pegamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Hâkim iki kişi arasında öfkeliyken hüküm vermesin.*”¹²³⁵ Şevkânî, bu hadisi şerh edeken İbn Dakîki'l-Îd'in sözkonusu yasağın hikmeti ile ilgili yapmış olduğu tespitlere yer verir. İbn Dakîki'l-Îd'e göre kişi

¹²³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 221, 239.

¹²³² Bkz. Buhârî, “Vüdü”, 25.

¹²³³ Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, I, 246. Kastallânî'nin İbn Dakîki'l-Îd'den yapmış olduğu nakiller için bkz. Uzundağ, Mehmet Sait, *Kastallânî ve İrşâdü's-sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2012, s. 85, 275.

¹²³⁴ Münâvî, Abdurraûf b. Ali, *Feydu'l-kadir şerhu Cami'i's-sağîr*, el-Mektebetü't-ticâriyeti'l-kubrâ, Mısır, 1937, I, 153, IV, 517.

¹²³⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Akdiye”, 16.

öfkelenildiğinde psikolojik bir değişime marûz kalmakta ve doğru düşünme kâbiliyetini kaybetmektedir. Bu nedenle isâbetli bir hüküm verememektedir. Aşırı açlık, susuzluk ve uykunun gelmesi gibi diğer birtakım hususlar da bu noktada öfke gibidir. Müellife göre hadiste diğerlerinin zikredilmeyip sadece öfkenin zikredilmesinin hikmeti onlara nispeten öfkenin daha ağır olması ve karşı koyulmasının daha zor olmasıdır.¹²³⁶

Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd'den sonra gelen bazı şârihlerin ondan hiç söz etmemesi de dikkat çekicidir. Mesela, yaptığımız araştırmaya göre Buhârî üzerinde *el-Kevâkibu'd-derârî* ismiyle bir şerh yazan Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö. 786/1384), müellifden isim zikrederek hiç bir nakilde bulunmamıştır. Bu da Kirmânî'nin Şâm ve Mısır bölgesinde değil de daha uzak bir coğrafyada dünyaya gelmesi ve Bağdat'ta yaşamasından kaynaklanabilir. Bu nedenle Kirmânî'nin müellifin eserlerinden haberdar olmaması veya eseri temin edememesi muhtemeldir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki müellifin önceki şârihlerden istifade ettiği gibi sonradan gelenler de ondan yararlanmışlardır. Bu etkileşimde şârihlerin müellifle aynı bölgede yaşamalarının etkisi büyüktür. Çünkü bu şârihler müellif gibi genellikle Şâm ve Mısır bölgesinde hayat sürdürmüşlerdir. Müellifin buralarda tanınması ve ilmî çevrelerde eserlerinin olması kitaplarını elde etmelerini kolaylaştırmıştır. Öte yandan şârihlerin yapmış olduğu bu nakiller çeşitlilik arz etse de hemen hemen hepsi aynı hususlara değinmişlerdir. Bunlar arasında râvî ve hadisin sıhhati ile ilgili konular, hadisten çıkarılan birtakım hükümler ve hadisleri doğru anlamaya yönelik bazı faydalı bilgiler yer alır. Yapılan alıntılarda genellikle müellifin ismi verilerek “Bu konuda İbn Dakîki'l-Îd şöyle der.” veya “Bunu İbn Dakîki'l-Îd söylemiştir.” şeklinde ifâdeler kullanılır. Bazen de müellifin yapmış olduğu değerlendirmelere birtakım itirazlarda bulunulur.

¹²³⁶ Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 314; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 916.

SONUÇ

VII/XIII. yüzyıl siyâsî açıdan çok çalkantılı bir dönem olmuştur. Bu asırda İslâm dünyası iç çekişmelerin yanında doğudan Moğol, batıdan da Haçlı istilâsına marûz kalmıştır. Siyâsî açıdan yaşanan bu olumsuzluklar ilmî faâliyetlere genel olarak engel olamamış, bilakis Zengîlerle Bağdat ve Şâm çevresinde temeli atılan ilmî hareket, Eyyübîler ile Mısır'a taşınmış ve Memlûkler döneminde zirveye ulaşmıştır. Çok sayıda cami, medrese, kütüphane ve hangâh inşâ edilmiş, kurulan bu müesseseler muhtelif vakıflarla desteklenmiştir.

İbn Dakîki'l-İd, 625/1228 yılında böyle bir ortamda ilim ehli bir ailede dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini küçük yaşlarda Kûs şehrinde babasından almış, daha sonra hadis ve diğer ilimleri İzzeddin b. Abdüsselâm gibi zamanın önde gelen âlimlerinden tahsil etmek üzere Mısır'ın diğer şehirlerine gitmiştir. İtikâdî açıdan Eş'arî ekolüne mensup olan müellif, hem itikâdî hem de amelî konularda nassa bağlı kalmayı öncelemiş ve nassı mecrasından saptıran aşırı yoruma karşı çıkmıştır.

İbn Dakîki'l-İd, önceleri Mâlikî mezhebine bağlı iken sonraları Şâfiî mezhebine intisâb etmiştir. Daha sonraları ise taklîd dâiresinden çıkıp bir müctehid gibi hareket etmiştir. Birçok âlim tarafından VII/XIII. yüzyılın müceddidi olarak kabul edilmiştir. Pekçok medresede müderrislik yapmış ve buralarda başta fıkıh ve hadis olmak üzere diğer ilimleri öğretmiştir. Ömrünün sonlarına doğru başkâdılık görevine getirilmiştir. Sadece ilmi ile değil aynı zamanda zühd ve takvası ile de örnek bir şahsiyet olmuştur. Her konuda Kitâb ve sünneti önde tutmuştur. Sünnette yeri olmayan, din adına ortaya konulan birtakım uygulamaları tasvip etmemiş ve yeri geldiğinde karşı çıkmıştır. Hayatı boyunca vakarlı, cesur ve açık sözlü biri olarak yaşamıştır. “Emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker” vazifesini ifâ etmiş ve bu konuda hiç kimsenin kınamasından çekinmemiştir. İlminden istifâde etmek üzere değişik bölgelerden birçok talebe yanına gelmiş ve ders halkasına katılmıştır. Bunun yanında başta hadis ve fıkıh olmak üzere muhtelif alanlarda faydalı pek çok eser yazmıştır. Bu eserlerden bazıları günümüze kadar gelmezken bir kısmı da ulaşabilmiş ve üzerinde muhtelif araştırmacılar tarafından birtakım akademik çalışmalar yapılmıştır.

İbn Dakîki'l-İd'i en iyi şekilde tanıtacak ifâde muhaddis-fakih tabiridir. Çünkü o bir fikhü'l-hadîs âlimi ve hadis şârihidir. En çok ilgilendiği alan da ahkâm hadisleri

olmuştur. Hadisleri rivâyet ve nakletmekle yetinmemiş, hocalarından rivâyet ettiği hadisleri tetkike tâbi tutup fikhî birtakım çıkarımlarda bulunmuştur. Hadis ve fikhî birbiriyle mezcetmiştir. Hadisçiliği sadece ezber ve nakilden ibâret olarak görmemiş, bilakis rivâyetlerden hüküm çıkarmak ve derin tahlillerde bulunmak, barındırdıkları faydaları ortaya çıkarmak; yani onları fihhetmek olarak görmüştür.

İbn Dakîki'l-Îd, hadis usûlü ilminde önemli bir yere sahiptir. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* adıyla bu alanda bir eser yazmıştır. Bu eserinde İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si başta olmak üzere hadis usûlü ile ilgili olarak daha önce yazılmış kitaplardan istifâde etmiştir. Söz konusu kitap hadis usûlü ile ilgili çalışmalarda bulunan pekçok âlim tarafından kabul görmüş ve üzerinde birtakım çalışmalar icrâ edilmiştir. Müellif, eserinde hadis usûlü kavramlarını kısa ve veciz ifâdelerle tarif etmiş, başkaları tarafından daha önce yapılan bazı tanımlara itirazda bulunmuş ve kendisine göre doğru olanı zikretmiştir. O, usûl konularında kendisinden önceki hadisçilerden etkilendiği gibi daha sonra gelenleri de belli oranda etkilemiştir. Yapmış olduğu birtakım tespitler daha sonra yazılan eserlerde yer almıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, hadis usûlcülüğünün yanında aynı zamanda bir şârihtir. Şerh ettiği eserlerin çoğu ahkâm hadislerini ihtivâ eden kitaplardır. Söz konusu şerhlerde belli bir sistem içinde râvîlerle ilgili bilgi vermiş, kelime ve cümle tahlilleri yapmış, hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve hadislerin ihtivâ ettiği fikhî hükümleri ve faydalı bilgileri tespit etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde lafzî delâletin yanında mânâ ve mefhûmun delâletine, yani muhtevâ analizine de bir o kadar önem vermiştir. Ona göre manânın delâleti kesin veya kesinliğe yakın bir zan ifâde ediyorsa mücerret lafız terk edilip manâyâ bakılır. Çünkü aslolan lafız değil anlamdır. İbn Dakîki'l-Îd'in şerh çalışmaları ahkâm hadislerine yönelik olduğundan rivâyetleri anlama ve yorumlamada usûl-i fikhî metodolojisinden yararlanmış. Bununla birlikte başka birtakım yöntemlere de başvurmuştur. Bunların başından siyâk, sebab-i vurûd, cem'ut'-turuk, gibi yöntemler gelir. Özellikle siyâkı gözardı etmenin hadisleri yanlış anlamaya neden olacağını belirtmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâkı hadislerin doğru anlaşılmasında bir kural ve yöntem olarak kullanmış ve bu noktadaki önemine işâret etmiş ve siyâkın mânâyâ delâleti şüphe

götürmeyecek bir derecede açık olduğunu söylemiştir. Fakat o da kendisinden önceki âlimler gibi eserlerinde sıklıkla kullanmasına rağmen siyâk için bir tanımda bulunmamıştır. Ona göre siyâk önemli bir fıkıh usûlü kuralıdır ve üç işlevi vardır. Bunlar mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmektir. O, siyâktan hâl karînesi anlamı değil bilakis kelâmın tertip ve düzenini, iç bütünlüğünü, öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi yani “lafız içi bağlamı” kasetmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, sebab-i vurûd kavramı yerine “esbâbu'l-hadîs” ifâdesini kullanmış ve bir hadisten neyin murâd olduğunu sebebin belirlediğini ifâde etmiş, bu noktadaki önemine işaret etmiş ve onu bu meyanda bir karîne çeşidi olarak görmüştür. Vermiş olduğu örnekler incelendiğinde müellifin bir hadis metninin içinde bulunan sebebi, vurûd sebebi olarak görmediği, bilakis bunu nassın anlaşılmasını sağlayan metnin iç bağlamı olarak, yani siyâk kapsamına dâhil gördüğü anlaşılmıştır. Fakat bu sebep başka bir rivâyet ile geliyorsa o zaman buna sebabü'l-hadis demiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri doğru anlamak için en iyi yöntemlerden biri olarak aynı hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmek ve bu farklı tarîkleri birbirleriyle denetlemek olduğunu belirtmiş ve hadisten kastedilen mânânın ancak bu şekilde tam olarak ortaya konulabileceğini ifâde etmiştir. Buna gerekçe olarak da hadislerin birbirini açıklamasını ve takviye etmesini göstermiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, rivâyetler arasındaki ihtilâf ve teâruzu gidermek için ilk önce cem' ve telîf yoluna gidileceğini, bu mümkün olmadığı takdirde neshe başvurulacağını ifâde etmiştir. Fakat hadisin boşa çıkarılmasına ve iptaline neden olduğu için delil olmadan nesh yoluna gitmeyi doğru bulmamıştır. Müellif, teâruzun def'i için üçüncü sırada tercîhi, o da mümkün olmadığı zamanda tevakkufu öngörmüştür. Tercîh sebepleri olarak da bir rivâyetin diğerine göre daha fazla kişi tarafından nakledilmesi, râvîlerinin hıfz ve itkân açısından ileride olmasını, bir hadisin mevkûf diğerinin ise mevsûl olarak gelmesini veya Kur'an'ın zâhirine uyması gibi hususları zikretmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerinde hadislerden istinbât edilen fikhî hükümler ve mezhepler arasındaki ihtilâflar önemli bir yer tutmaktadır. Fikhî konular mezhepler arasında bir karşılaştırma yapılarak işlenmektedir. Bu meyanda müellif, şerh ettiği hadislerdeki hükmü açıklarken başta dört mezhebin konuyla ilgili görüşlerini ve bunlara

yapılan birtakım itirazları zikretmiştir. Yeri geldiğinde Zâhirîler'in ve Şiâ'nın da konuyla ilgili görüşlerine değinmiştir. Mezhepler arasında yapmış olduğu karşılaştırmada tarafsız davranmış ve herhangi bir mezhebin müntesibiymiş gibi hareket etmemiş bilakis delile uygunluğunu esas almıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, kendisinden önceki hadis şârihlerden istifâde ettiği gibi sonradan gelenler de ondan çokça yararlanmışlardır. Bu etkileşimde VII/XIII. yüzyıldan sonra gelen pek çok büyük hadis şârihlerinin müellifle aynı bölgede yaşamalarının etkisi büyük olmuştur. Böylece müellifin ilmî çevrelerde meşhur olan eserlerini kolaylıkla elde etme imkânına sahip olmuşlardır. Şârihlerin yapmış olduğu bu nakiller arasında râvî ve hadisin sıhhati ile ilgili konular, hadisten çıkarılan birtakım hükümler ve hadisleri doğru anlamaya yönelik bazı faydalı bilgiler yer almıştır. Yapılan alıntılarda genellikle müellifin ismi verilerek “Bu konuda İbn Dakîki'l-Îd şöyle der.” veya “Bunu İbn Dakîki'l-Îd söylemiştir.” şeklinde ifâdeler kullanılmıştır.

Son olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd yaşantısında ve ilim anlayışında çoğu zaman orta yolu takip etmeye gayret göstermiştir. Hadis rivâyeti yerine fikhu'l-hadîsi benimsemesi, tamamen re'ye dayanan fıkıh anlayışından nassa bağlılığı öncelemesi, kuru lafızcılık yerine mânâ ve hikmeti önemsemesi, ehl-i tasavvufa düşman olmak yerine yanlışlarına itiraz etmesi bunun en büyük kanıtıdır.

KAYNAKÇA

Abdulaziz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1329), *Keşfu'l-esrâr*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ts. I-IV.

Abdulkerim Vureykât, *el-Vehm fî rivâyât muhtelefi'l-emsâr*, Mektebetu edvâu's-selef, Riyad, 2000.

Ağitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbi Yayınları, İstanbul, 2015.

Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıkların Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Sempozyum), Bursa, 2004.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995-2008, I-XXXXX.

Ahmed el-Hâşimî (ö. 1362/1943), *Cevâhirul-belağa*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, ts.

Ahmet Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976, I-XIII.

Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Ali Sâfi Hüseyin, *İbn Dakîki'l-İd, hayâtüh ve divânüh*, Dâru'l-meârif, Kahire, 1960.

Altunkaya, Mustafa, *Bir Başka Açıdan Tasavvuf Târihi*, Çıra Yayınları, 2015.

Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm* (ö. 631/1233), Dâru's-samî, Riyad, 2003, I-IV.

Apaydın, H. Yunus, “Karâfi Şihâbüddin”, *DİA*, Ankara, 2002, XX.

-----, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkîtâ Anlayışı”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Degisi*, Kayseri, 1992.

Arâk Cebel Şelâl, *el-Mebâhisü'l-usûliyye ve tatbikâtühâ inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-İdmin hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İslâm Üniv. Fıkıh ve Usûlü Fakültesi, Bağdat, 2008.

Aşkkutlu, Emin, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 2007.

-----, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İFAV, İstanbul, 1997.

-----, *Ricâl İlmine Giriş*, İFAV, İstanbul, 2007.

Aydınlı, Abdullah, "el-İlmâm", *DİA*, Ankara, 2000, XXII.

-----, "İmlâ", *DİA*, Ankara, 2000, XXII.

Ayvallı, Ramazan, "Esbâbu vurûdi'l-hadîs", *DİA*, 1995, XI.

Bağcı, H. Musa, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlâhiyât, Ankara, 2004.

-----, *Hadis Târîhi*, Ankara Okulu, Ankara, 2009.

-----, *Hadis Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010.

-----, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

-----, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslami İlimler Dergisi*, Çorum, 2007, cilt: 2, yıl: 2, sayı: 2.

Bağdatlı, İsmail Paşa (ö. 1839/1920), *Hediyyetü'l-ârifîn*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1951, I-II.

Başaran, Selman, "Hadislerin Lafız ve Mânâ Olarak Rivâyeti Meselesi", *Uludağ Üniv., İlahiya Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Cilt: 3, 1991.

Bedreddin el-Aynî, Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî, şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. I-XII.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Horâsânî (ö. 458/1065), *es-Sunenu'l-kubrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, I-X.

-----, *el-Hilâfîyât* (thk. Meşhûr b. Hasan), Dâru's-samiî, Riyad, 1995, I-III.

Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

-----, "Sahîh Hadisin Tanımı Üzerine", *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 1999, Cilt: I.

Brockelman, Karl, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî* (trc. Dr. Abdürrahim en-Neccâr), Dâru'l-meârif, Kahire, 1959, I-VI.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiü's-sahîh*, Beytü'l-efkâr, Riyad, 1998.

-----, *el-Edebu'l-müfred* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 1989.

-----, *et-Târîhu'l-kebîr*, Dâiretü'l-meâri'î'l-Osmâniyye, Haydarabad, ts. I-VIII.

Canan, İbrahim, "Kütüb-i sitte İmamlarının Şartları", *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3. Sayı, Ankara, 1979.

Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. SBE, Kayseri, 1998.

Cevherî, Ebü'n-Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 393/1002), *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1982, I-VI.

Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif, Yayınları, Ankara, 2003.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman (ö. 471/1078), *Delâilu'l-i'câz*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1992.

-----, *el-Miftâh fi's-sarf* (thk. Ali Tefvik el-Hamed), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987.

Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Abdümelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul, 1982.

Çalışkan, Halime, *Takiyyüddin İbn Dakîki'l-İd'in İhkâmü'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-Ahkâm'ında Yer Alan İmam Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkîki* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2010.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001.

Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, TDV, Yayınları, Ankara, 2012.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.

Ebnâsî, İbrahim b. Musa (ö. 802/1399), *eş-Şezâ'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, Mektebetü'r-rüşd, Mısır, 1998, I-II.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen Ebî Dâvûd*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1997, I-V.

-----, *el-Merâsîl ma'a'l-esânîd*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1986.

Ebû Gudde, Abdulfettah, *Mevzû Hadisler* (trc. Enbiya Yıldırım), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Ebu Nu'aym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, es-Seâde, Mısır, 1974, I-X.

Ebû Şâme, Şihabüddin Abdurrahmân b. İsmail el-Makdîsî (ö. 665/1266), *Kitâbü'r-ravdateyn fî ahbâri'd-devleteyn* (thk. İbrahim ez-Zeybak), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997, I-V.

Ebu'l-Huseyin, Muhammed b. Ali, el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1983, I-II.

Efendioğlu, Mehmet, "Şerh", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII.

Ekin, Yunus, “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2013.

Ekinci, Ahmet, *İbn Dakîki'l-Îd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adli Eserinin İslâm Fıkhdaki Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniv. SBE, Konya, 2013.

Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed el-Ebherî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, I-XV.

el-Arûsî, Halid Muhammed, *Arâü İbn Dakîki'l-Îd el-usûliyye fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve eserü zâlik fî istinbâtih ahkâmi'l-fürû'il-fikhîyye mine'l-hadîs*, Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 2005.

el-Bedrânî, İmâd İbrahim Müstâfa, *el-Kavâidü'l-fikhîyye ve tatbîkâtühâ'inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm fî bâbeyi't-tahârat ve's-salât* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İslâm Üniv. Şeriat Fakültesi, Bağdat, 2010.

el-Kahtânî, Yâsir b. Ali Âl Şeviyye, *el-Kavâid ve'z-zavâbitü'l-fikhîyye inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Üniv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2009.

el-Mecme'u'l-melekî, *el-Fisrû's-şâmil li-turâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmî el-mahtût* (el-Hadîsü'n-Nebeviyyü's-şerîf), Amman, 1991, I-III.

el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve eseruhû fî't-tefsir* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Üniv. Mekke, 2008.

el-Uteybî, İbrahim b. Muhammed, *ez-Zavâbitü'l-fikhîyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm min evveli kitâbi'l-kisâs ilâ nihâye kitâbi'l-kazâ cem'an ve tevsîkan ve dirâse* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Üniv. Yüksek Yargı Enstitüsü, Riyad, 2010.

el-Uteybî, Naci b. Hümeycân, *ez-Zavâbitü'l-fikhîyye fî'l-müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Üniv. Riyad, 2005.

el-Uzeyzî, Muhammed Râmiz Abdülfettah, *Takiyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîki'l-İd ve eserüh fi'l-fikh*, Dâru'l-beşîr, Amman, 1988.

Emîr es-Sanânî, Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *el-Udde, alâ İhkâmu'l-Ahkâm*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1989, I-III.

en-Nedvî, Seyyid Süleyman, "Tahkîku ma'ne's-sünne ve beyânu'l-hâceti ileyhâ" (trc. Mahmut Kavaklıoğlu), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2.

Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 1995.

Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya, 2003.

-----, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM, İstanbul, 2012.

Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi*, Fecr, Yayınları, Ankara, 2005.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2008.

Fâdânî, Ebü'l-Fayd Muhammed Yasin b. Muhammed İsa el-Mekkî (ö. 1410/1990), *el-Ucâle fi'l-ehâdîsi'l-müselsele*, Dâru'l-besâir, Şam, 1985.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1993.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara, 2011.

-----, "Sünnet ve Hadis Üzerine Yusuf el-Karadavî ile Bir Söyleşi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt, 10, Sayı, 1, 2, 3, 4, 1997.

-----, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *DİB, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Tebliğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004.

-----, "Fikhü'l-hadîs", *DİA*, Ankara, 1995, XII.

Güman, Osman, "Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-İd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 21, 2013.

Gürbüz, Osman, “İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni”, *Atatürk Üny. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, 2012.

Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1997, I-V.

-----, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Osmânî, Haydarabad, 1966.

Hatiboğlu, İbrahim, “Muhîbbüdin et-Taberî”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXI.

-----, “el-Müstedrek”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996, I-II.

-----, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-hüdâ, Meytgamr, 2003, I-II.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Bustî (ö. 388/998), *Meâlimu's-sünen*, el-Matbaatu'l-ilmîyye, Haleb, 1932, I-V.

-----, *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1985.

Hillî, Ebu'l-Kâsım Cafer b. Hasan (ö. 676/1277), *el-Muhtasaru'n-nâfi' fî fikhi'l-İmâmiyye*, Dâru'l-edvâ, Beyrut, 1985.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemirî el-Endülüsî (ö. 463/1070), *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlih*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad, 1994, I-II.

-----, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1992.

-----, *et-Temhîd li-mâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mağrib, 1965, I-XXIV.

İbn Adî, Ebû Ahmed, el-Cürcânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, el-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, I-IX.

İbn Dakîki'l-İd, Ebü'l-Feth Takiyüddin Ali b. Muhammed (ö. 702/1302), *Akîdetü İbn Dakîki'l-İd* (thk. Nezâr Hammâdî), Dâr İmâm İbn Arefe, Tunus, ts.

- , *el-Erbeûnu't-Tusâiyyetü'l-İsnâd*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 2012.
- , *el-İmâm fî Ma'rifeti ehâdisi'l-ahkâm* (thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Hümeyyid), Dâru'l-mühakkik, 2000, I-IV.
- , *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'dûde mine's-sihâh*, Dâru'l-ulûm, Amman, 2007.
- , *İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009.
- , *Unvân'ül-vüsûl fî usûli'l-fikh* (thk. Mustafa Mahmud Selih, Abdülkadir Dehmân), Dâru'd-diyâ, Kuveyt, 2012.
- , *Şerhü'l-Erbain en-Neveviyye*, Müessesetu'r-reyyân, Beyrut, 2003.
- , *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*, Dâru Atlas, Riyad, 1997, I-II.
- , *Tuhfetü'l-lebîb fî şerhi't-Takrîb*, Dâru atlas, Riyad, 1999.
- İbn Ebî Hâtîm**, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî (ö. 327/938), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, Suudî Arabistan, 1998, I-X.
- , *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1952, I-IX.
- İbn Ebî Şeybe**, Abdullah b. Muhammed el-Abesî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kurtuba, Beyrut, 2006, I-XXVI.
- İbn Ferhûn**, İbrahim b. Ali Burhanüddin el-Ya'murî (ö. 799/1397), *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifet ayân ulemâi'l-mezheb*, Dâru't-türâs, Kahire, I-II.
- İbn Hacer**, Şihabüddin Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *ed-Dûrerü'l-kâmine*, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1993, I-IV.
- , *Fethu'l-Bârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1959, I-XIII.
- , *Raf'u'l-ısr an kudâti Mısr*, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1998.
- , *en-Nüket alâ kitâb İbni's-Salâh*, Dâru'r-râye, Riyad, 1994, I-II.

-----, *Nüzhetü'n-nazar fî tavnîh Nuhbetü'l-fiker fî müstalah ehli'l-eser* (thk. Nüreddin Itr), Dâru'l-hayr, Şam, 1993.

-----, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmiyye, Hindistan, 1909, I-XII.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyüddin Abdurrahmân b. Muhammed el-İşbilî (ö. 808/1406), *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2000, I-IIIIV.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), Dâru sâdir, Beyrut, 1968, I-VIII.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Endülüsi ez-Zâhirî (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî usûli'ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrut, ts. I-II.

-----, *el-Muhallâ*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts. I-VI.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed (ö. 354/965), *Kitâbu'l-mecrûhîn*, Dâru's-samî'î, Riyâd, 2000, I-III.

İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf (ö. 761/1309), *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993, II-IV.

İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dımaşkî (ö. 851/1448), *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Meclis dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1969, I-IV.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1997, I-II.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemî en-Neysâbûrî (ö. 311/923), *Sahîh İbn Huzeyme*, el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

İbn Kesîr, İmaduddin İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru hecer, Cize, 1998, I-XXI.

-----, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *Sünen* (thk. Nâsirüddin el-Elbânî), Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1996.

İbn Manzûr, Cemalüddin Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mukarrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-sâdir, Beyrut 1990, I-XV.

İbn Ruşeyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî (ö. 721/1321), *Milu'l-aybe bi-mâ cumi'a bi-tûli'l-ğaybe*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, I-V.

İbn Sîdeh, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 458/1065), *el-Muhkemve'l-muhîtu'l-a'zam*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, I-XI.

İbn Şeddâd, Bahâüddin (ö. 632/1239), *en-Nevâdirü's-sültâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye* (thk. Cemâleddin Şeyyâl), Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1994.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Tağrıberdî, el-Atâbekî (ö. 874/1470), *en-Nucûmü'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992, I-VIII.

İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed el-Harrânî (ö. 726/1325), *Kâide fî'l-mu'cizât ve'l-kerâmât*, Mektebetü'l-menâr, Zerkâ, 1989.

-----, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Mecme'ul-Melik Fehd, Medine, 1995, I-XXXV.

İbn Vâsil, Cemâlüddîn Muhammed b. Salim (ö. 698/1298), *Müferricü'l-kurûb fî ahbâr devlet Benî Eyyüb* (thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl), Kahire, 1957, I-V.

İbnü'l-İmâd, Şihâbeddin Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed el-'Akrî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Dîmeşk-Beyrut, 1986, I-X.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali et-Teymî el-Kuraşî el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Mevdûât*, el-Mektebetü's-selefiyye, Medine, 1966, I-II.

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), *Meseletü'l-uluvv ve'n-nüzûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

-----, *Şurûtü eimmeti's-sitte*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

İbnü'l-Mulakkîn, Ebû Hafs, Ömer b. Ali eş-Şâfiî (ö. 804/1402), *el-İ'lâm bi-fevâidi Umdeti'l-ahkâm*, Dâru'l-âsime, Riyad, 1997, I-XI.

-----, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru fevâz, Suud-i Arabistan, 1992.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs* (thk. Nüreddin Itr), Dâru'l-fikr, Dîmaşk, 1986.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 606/1209), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1979, I-V.

İbnü'l-Esîr, Alî b. Ebî'l-Kerem İzzeddin (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-târîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye (thk. Ebü'l-Feda Abdullah el-Kâdî), Beyrut, 1987, I-XI.

İrâkî, Zeynüddîn Abdurrahim b. Hüseyin (ö. 806/1404), *et-Takyîd ve'l-idâh*, Dâru'l-hadîs, Beyrut, 1984.

-----, *Tarhu't-tesrî fî şerhi't-Takrîb*, et-Tab'atü'l-Mısriyye, Mısır, ts. I-VIII.

İsnevî, Cemalüddin Abdürrahim (ö. 772/1371), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1987, I-II.

İzzeddin b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed es-Süllemî (ö. 660/1261), *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl b. Musa el-Yahsubî (ö. 544/1150), *eş-Şifâ bi-ta'rif hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts. I-II.

-----, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.

-----, *İkmâlü'l-mu'lim, bi-fevâidi Müslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır, 1998, I-VIII.

Kallek, Cengiz, "Rıtl", *DİA*, Ankara, 2008, XXXV.

-----, "Kulle", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002.

-----, “Cemmâilî”, *DİA*, Ankara, 1993, VII.

-----, “el-Camiu’s-Sahih”, *DİA*, Ankara, 1993, VII.

-----, “Nevevî”, *DİA*, Ankara, 2007, XXXIII.

Karacabey, Sâlih, *Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001.

-----, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003.

Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râvîler*, İFAV, İstanbul, 2014.

Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekir b. Mesûd (ö. 587/1191), *Bedâi’u’s-sanâyi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1986, I-VII.

Kâsimî, Cemalüddin Muhamed b. Muhammed (ö. 1332/1914), *el-Cerh ve’t-ta’dil*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, ts.

Kastallânî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Uteybî el-Mısırî (ö. 923/1517), *İrşâdü’s-sârî şerh Sahîhi’l-Buhârî*, el-Matba’atü’l-kübrâ el-emiriyye, Mısır, 1905, I-X.

Kâtip Çelebî (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, Dâr ihyâü’t-türâsi’l-‘Arabî Beyrut, ts. I-II.

Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1408/1987), *Mu’cemü’l-müellifîn*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1993, I-IV.

Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur’an’a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Kettânî, Muhammed b. Cafer (ö. 857/1957), *er-Risâletü’l-müstatrafe li-beyân’il-kütübi’s-sünneti’l-müşerrafe*, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmî, Beyrut 1993.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2004.

-----, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2006.

Koca, Ferhat, “İbn Kudâme Ebü’l-Farac”, *DİA*, Ankara, 1999, XX.

-----, “İbn Temiyye”, *DİA*, Ankara, 1999, XX.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadisde Nâsîh Mensûh*, İFAV, İstanbul, 1985.

-----, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, DİB Yayınları, Ankara, 1988.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.

-----, *Hadis Usûlü*, TDV, Ankara, 2009.

Köktaş, Yavuz, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

-----, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdüklerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-küseyriyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001.

Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy Ebü'l-Hasanât (ö. 1303/1886), *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Mektebe İbn Teymiyye, Halep, ts.

Makrîzî, Takiyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *el-Mukaffa'l-kebîr*, Dâru'l-ğarbi'l-ilâmî, Beyrut, 1991, I-VIII.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2007.

-----, *es-Sülûk li-ma'rife düveli'l-mülûk*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, I-II.

-----, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, I-III.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 450/1057), *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1999, I-XIX.

Menar Muhammed Ali Hamdân ve Muhammed Avâd Âyid es-Seker, *Dirâsâtü ulümü's-şeri'a ve'l-kânûn Dergisi*, Ürdün, 2009, cilt, 36.

Mer'î b. Yusuf, el-Keremî el-Hanbelî (ö. 1033/1623), *eş-Şehâdetü 'z-zekiyye, fî senâi 'l-ulemâ alâ İbn Teymiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1985.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman (ö. 742/1341), *Tehzîbü 'l-kemâl fî esmâi 'r-ricâl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1980, I-XXXV.

Mollaibrahimoğlu, Süleymân, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, Ankara, 2000, XXI.

Mu'allimî, Abdurrahmân b. Yahyâ el-'Atemî el-Yemânî (ö. 1386/1965), *İlmü 'r-Ricâl ve Ehemmiyetüh*, Dâru's-sârî li't-turâs, Kahire, 1994.

Muhammed Râmiz, Abdulfettâh Mustafa el-'Uzeyzî, *İbn Dakîki'l-Îd, asruhu, hayâtuhu ulûmuhu ve eseruhu fî 'l-fikh*, Dâru'l-beşîr, Amman, 1988.

Muhammed Zağlûl, *el-Edeb fî 'l-'asri 'l-Eyyûbî*, İskenderiye, y.y. 1990.

Mustafa ez-Zerka, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002.

-----, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi* (trc. Ali Pekcan), Rağbet, 2007.

Münâvî, Abdurraûf b. Ali (ö. 1031/1621), *Feydu'l-kadîr şerh Cami'i's-sağîr*, el-Mektebetü't-ticâriyeti'l-kubrâ, Mısır, 1937, I-VI.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Küşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu 's-Sahîh*, Beytü'l-efkâr, Riyad, 1998.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/), *es-Sünenü 'l-kübrâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2001, I-XII.

Nevevî, Mühyeddin Şeref b. Yahya (ö. 676/1277), *el-Minhâc şerh Sahîh Müslim*, et-Tab'atü'l-Mısıriyye, Kahire, 1929, I-XVIII.

-----, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni 'l-Beşîri'n-Nezîr fî üsûli 'l-hadîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Nu'aymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 978/1570), *ed-Dâris fî târihi 'l-medâris*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, I-II.

Nûreddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Şam, 1988.

Nureddin el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Keşfu'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, (thk. Habîbu'r-rahmân el-A'zamî), Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1979, I-IV.

Oral, Rıfat, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2012, I-IV.

Ömer Muhammed Seyyid Abdülaziz, *Usûlü'l-fıkh inde İbn Dakîki'l-İd min hilâli kitâbeyh İhkâmi'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve Şerhi'l-İlmâm*, Dâru'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Dubai, 2007.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Özaydın, Abdülkerîm, "İbn Hallikân", *DİA*, Ankara, 1999, XX.

Özdemir, Veysel, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl, İlâhiyât*, Ankara, 2014.

-----, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 45, İstanbul, 2013.

Özel, Ahmet, "İbn Dakîki'l-İd", *DİA*, İstanbul, 2009, XIX.

Özen, Şükrü, "Kâdıkudâtık", *DİA*, Ankara, 2001, XXIV.

Özkan, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, Klasik Yayınlar, İstanbul, 2014.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Öztürk, Mustafa, "Hadis Rivâyetinde Telkîn-Zabt İlişkisi ve Telkîn Yoluyla Yapılan Tahrîfler", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Süha, İstanbul, 2011, Cilt: IX, Sayı: 1.

Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler*, TDV, Ankara, 2010.

-----, *Metin Tenkidi*, İFAV, İstanbul, 2010.

-----, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

-----, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri,

1985, Sayı: 2.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hasan b. Muhammed (ö. 425/1033), *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1992.

Râmehurmuzî, Hüseyin b. Abdurrahmân el-Kâdî (ö. 360/970), *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1971.

Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ebû Abdullah (ö. 666/1268), *Muhtâru's-sihâh*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1999.

Safedî, Salâheddin Halil b. Aybek (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, I-XXIX.

Sancaklı, Saffet, *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 1996.

-----, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001.

-----, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahîh Hadislerle Karıştırılma Problemi", *DİB İlmî Dergi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2001.

-----, "Hadislerin Doğru Anlaşılması ve Yorumlamasında Takip Edilecek Yöntem", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Değeri ve Yeri* (Sempozyum), Ankara, 2001.

Sandıkçı, S. Kemal, "Mü'telif ve Muhtelif", *DİA*, Ankara, 2006, XXXII.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1497) *Fethü'l-müğîs bi-şerh Elfiyyeti'l-hadîs*, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyâd 1426.

Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî (ö. 562/1166), *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts. I-II.

-----, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993, I-XXX.

Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber (ö. 180/796), *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988, I-IV.

Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 2006.

Sübki, Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ* (thk. Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed Halevî), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1992, I-X.

Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyâdesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniv. SBE, 1998.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân (ö. 911/1505), *Husnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kahire* (thk. Mahmud Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1967, I-II.

-----, *Mu'teraku'l-ekrân fî i'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1988, I-III.

-----, *Târîhu'l-hulefâ*, Mektebetu's-seâde, 1952, Kahire, 1952.

-----, *Tedribü'r-râvî fî şerh Takrîbi'n-Nevâvî*, Dâru'l-kutubi'l-hadîsiyye, Abidin, 1966, I-II.

Şabân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî (ö. 204/819), *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-halebî, Mısır, 1940.

-----, *el-Umm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1990, I-VIII.

Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Zayıf Hadis Rivâyeti*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.

Şeblencî, Mümin b. Hasan (ö. 1250/1834), *Nûru'l-ebşâr fî menâkibi ehli'l-beyti'l-muhtâr*, el-Mektebetü't-tevfikiyye, y.y. ts.

Şener, Mehmet, *DİA*, “Mültezem”, Ankara, 2006, XXXI.

Şeşen, Ramazan, *Eyyübîler*, İSAM, İstanbul, 2012.

-----, “Eyyübîler”, *DİA*, İstanbul 1995, XII.

Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-marife, Beyrut, I-II.

-----, *Neylü'l-evtâr*, Dâru'l-hadîs, Mısır, 1993, I-VIII.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şâfiî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti maâni elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1994; I, 167.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. I-XXXV.

Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1994, I-XVI.

-----, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, Medine, 1994, I-V.

Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-Memâlik fî Mısır ve's-Şam*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1997.

Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

-----, “Muhtelifü'l-hadîs”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXI.

Temizer, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karine*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, Dâru'l-garb el-İslâmî, Beyrut, 1996, I-VI.

Tomar, Cengiz, “Şecerüddür”, *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII.

Tucîbî, Kâsım b. Yusuf es-Sebtî (ö. 730/1329), *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, Tunus, 1975.

Turan, Abdülbaki, “İbn Mâlik”, *DİA*, Ankara, 1999, XX.

Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Szluğ*, TDV, Ankara, 1992.

Ulu, Arif, *Tbinn Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015.

Ulvân, Abdullah Nasıh, *Salâhüddîn el-Eyyb*, Dâru’s-selâm y.y. ts.

Uzundağ, Mehmet Sait, *Kastallânî ve İrŐdd’s-sr İsimli Eserinin Hadis Őerhliđi Açısından İncelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara nv. SBE, Ankara, 2012.

dfv, Eb’l-Fadl Kemalddn Cafer b. Saleb eş-Şâfî (. 748/1347) *et-Tli’s-sid, el-câmi’ esmâi nücebâi’s-Sid*, Dâru’l-Mısriyye, Kahire, 1966.

nal, İsmail Hakkı, *İmam Eb Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB, Ankara, 2010.

Ürkmez, Ahmed, *Ahlak ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010.

-----, *Nesâi’de Rivâyet Sistematiği*, İlâhiyat, Ankara, 2015.

VdfŐ, Muhammed b. Cabir el-Endülüsî (. 749/1348), *Bernmec’l-VdfŐ*, Dâru’l-mağribi’l-İslâmî, Beyrut, 1980.

Yf, Afdddn Eb Muhammed Abdullah b. Es’ad el-Yemenî el-Mekkî (. 768/1367), *Mirâtü’l-cinân ve ibret’l-yekzn fî ma’rife m yu’teber min havdisi’z-zamân*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I-IV.

Yakt el-Hamevî, Eb Abdullah Yakut b. Abdullah (. 626/1228), *Mu’cemü’l-büldân*, Dâru sâdir, Beyrut, 1988, I-V.

Yaran, Rahmi, “Karâfî’den Őtb’ye Maksd/Maslahat Söylemi”, *Marmara nv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2013, Sayı, 45.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Akîdetü İbn Dakiki’l-İd”, *DİA*, Ankara, 1989, II.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

-----, “Hadislerin Mânâyla Rivâyeti”, *Cumhuriyet Ünv., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1. Sayı, Sivas, 1996.

Yıldırım, Selahattin, *İbnü'l-Kayserânî ve Hadisçiliği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Ünv. SBE, Konya, 2011.

-----, “İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-huffâz Adlı Eseri”, *İnönü Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya, 2013.

Yiğit, İsmail, *Memlükler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2008.

-----, “Memlükler”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul, 1996.

-----, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İFAV, İstanbul, 1998.

-----, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul, 2009.

-----, “Muttefekun aleyh”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII.

Zehebî, Şemsuddin Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Düvelü'l-İslâm*, Dâru's-sadir, Beyrut, 1999, I-II.

-----, *Mizânü'l-i'tidâl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995, I-VIII.

-----, *Mu'cemü's-Şüyûh (el-Mu'cemü'l-Kebîr)*, Mektebetü's-Sıddîk, Taif, 1988, I-II.

-----, *Siyerü a'lâmi'n-nübela*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1984, I-XXV.

-----, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâiretü'l-meârifî'l-İslâmî, Andhra Pradeş, 1958, I-IV.

-----, *Züyûlü'l-iber fî haberi men ğaber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985, I-IV.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer (ö. 538/1143), *Esâsu'l-belâga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, I-II.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1391), *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kütübî, yy. 1994, I-VIII.

Zilâl Mahmud Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd fi hidmeti'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-şerîf* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yermuk Üniv. Şeriat Fakültesi, Amman, 2013.

Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, li'l-melâyîn. Beyrut 2002, I-VIII.

