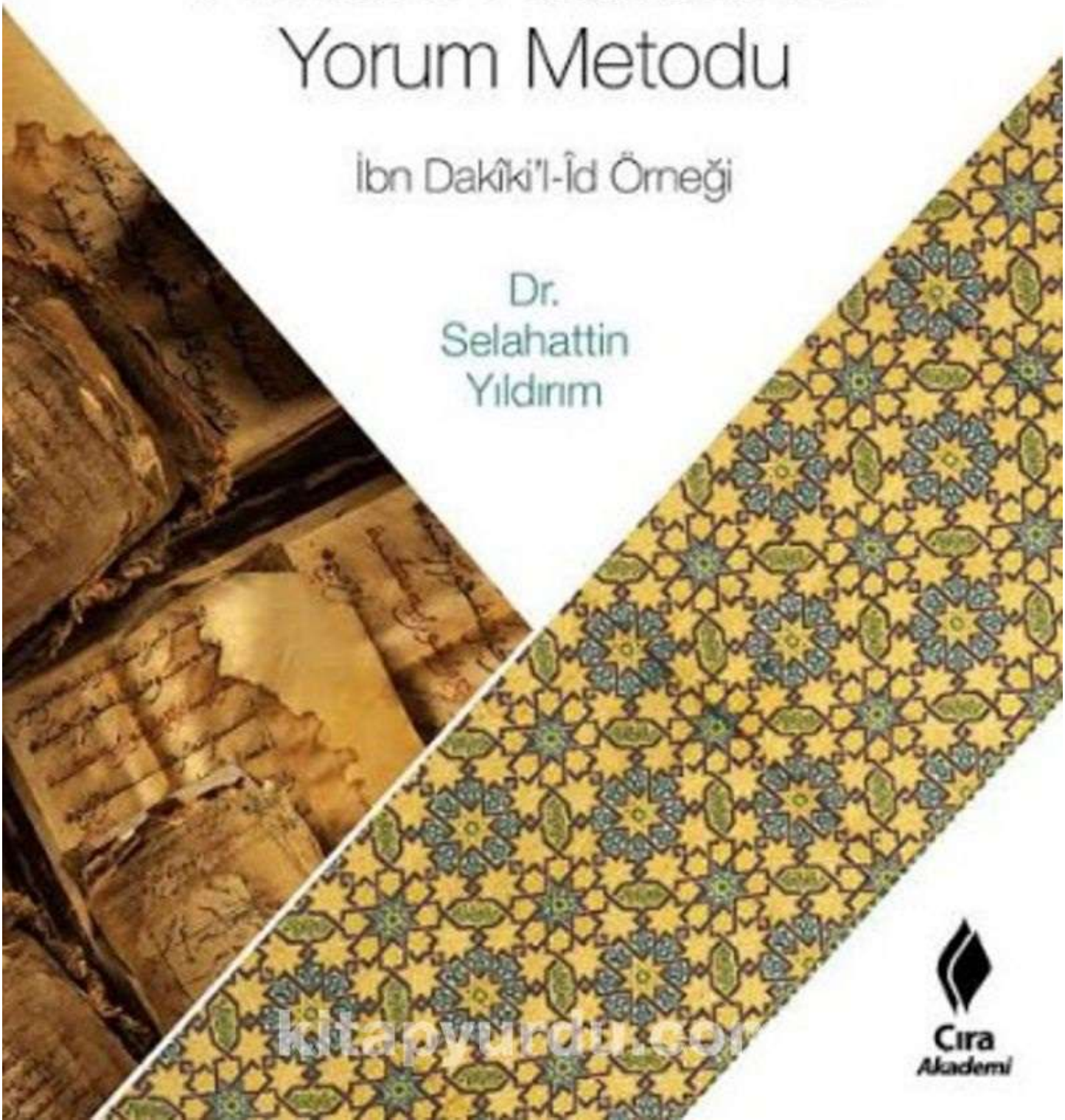
ÇIRA AKADEMİ SERİSİ

Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu

İbn Dakîki'l-Îd Örneği

Dr.
Selahattin
Yıldırım



kitapyurdu.com

Çıra
Akademi

Dr. Selahattin Yıldırım

Çıra Akademi

Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu

-İbn Dakîki'l-Îd Örneği-

Çıra Akademi Yayınları: 38
Araştırma

Yayın Yönetmeni: Hasan Güler
Editör: Abdullah Yusufoğlu
Kapak: Ömer Faruk Yıldız
İç Düzen: Mehdi Yılmaz

ISBN: 978-605-2152-59-1

© Çıra Basın Yayın Ltd. Şti.
Bu kitabın yayım hakları saklıdır.
Yayıncıdan izin alınmadan kısmen veya
tamamen çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı: Nisan 2018

Çıra Akademi Yayınları bir Çıra Basın
Yayın Ltd. Şti. kuruluşudur.

Çıra Basın Yayın Ltd. Şti.
Ali Kuşçu Mahallesi, Kıztaşı Caddesi
Nalbant Demir Sokağı, No: 10/3
Fatih / İstanbul
Tel: 0212 635 99 19
Faks: 0212 534 81 83

www.cirayayinlari.com.tr
cirayayinlari@gmail.com

Baskı ve Cilt:

Step Ajans
Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11
Bağcılar / İstanbul
Tel: 0212 446 88 46
Matbaa Sertifika No: 12266

Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu

-İbn Dakîki'l-Îd Örneği-

Dr. Selahattin Yıldırım

Çıra Akademi

AHKÂM HADİSLERİNİ YORUM METODU

-İbn Dakîki'l-Îd Örneği-

Dr. Selahattin Yıldırım

Çıra Akademi

DR. SELAHATTİN YILDIRIM

1971 yılında Bingöl'ün Genç ilçesinde doğdu. 1983-1991 yılları arasında Güneydoğu'nun muhtelif illerinde medrese eğitimi aldı. 2007 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam Bölümünden, 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Kayseri Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinden mezun oldu. Yüksek Lisansını Selçuk Ünv. SBE, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalında "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî ve Hadisçiliği" isimli tezi ile 2011 yılında bitirdi. Aynı yıl İnönü Ünv. İlahiyat Fakültesinde hadis alanında doktora çalışmasına başladı ve "İbn Dakîki'l-Îd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu" başlıklı doktora tezini 2016 yılında tamamladı. 1997-2011 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığında imamlık ve vaizlik görevlerinde bulundu. 2011 yılından İnönü Ünv. Yabancı Diller Yüksekokulu Arap Dili ve Belağatı Bölümünde okutman olarak göreve başladı. 2017 yılında İnönü Ünv. İlahiyat Fak. Hadis alanına Yrd. Doç. olarak atandı. Halen bu göreve devam etmekte olan araştırmacı Arapça ve Farsça bilmekte, evli ve beş çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 10
ÖNSÖZ 11

GİRİŞ
ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi 17
2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları 19
3. İbn Dakîki'l-Îd ve Kitapları ile İlgili Yapılan Çalışmalar 21
    3.1. Türkiye'de Yapılan Çalışmalar 22
    3.2. Yurtdışında Yapılan Çalışmalar 25
        3.2.1. Hadis Alanında Yapılan Çalışmalar 25
        3.2.2. Fıkıh Alanında Yapılan Çalışmalar 28
        3.2.3. Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Çalışmalar 36
4. İbn Dakîki'l-Îd'in Yaşadığı Asrın Siyasî, Sosyal, Dinî, Adlî ve İlmî Durumu 38
    4.1. Siyasî Durum 39
        4.1.1. Eyyûbîler (567-866/1171-1462) Dönemine Genel Bir Bakış 40
        4.1.2. Memlükler (648-923/1250-1514) Dönemine Genel Bir Bakış 46
    4.2. Sosyal Durum 49
    4.3. Dinî Durum 52
    4.4. Adli Durum 55
    4.5. İlmi Durum 58
        4.5.1. Hadis İlmi 59
        4.5.2. Cami ve Medreseler 60
        4.5.3. Dönemin Önde Gelen Âlimleri 66

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

1. Hayatı 77
    1.1. İsim ve Nisbeleri 77
    1.2. Doğumu 78

1.3. Ailesi ... 80
1.4. Akidesi ... 81
1.4. Mezhebi ve Müctehidliği ... 83
1.5. Başkâdılık Görevi ... 86
1.6. Zühd ve Ahlâkı ... 93
1.7. Tasavvuf Anlayışı ve Kerâmetleri ... 97
1.8. Vefâtı ... 100
1.9. Hakkında Söylenenler ... 101
2. İlmi Kişiliği ... 104
2.1. Tahsil Hayatı ... 104
2.2. Müderrisliği ... 104
2.3. Seyahatleri ... 105
2.4. Hocaları ... 105
2.5. Talebeleri ... 111
2.6. Eserleri ... 116
2.6.1. Hadis ile İlgili Olanlar ... 117
2.6.2. Fıkıh ile İlgili Olanlar ... 128
2.6.3. Fıkıh Usûlü ile İlgili Olanlar ... 131
2.6.4. Akîde ile İlgili Olanlar ... 132
2.6.5. Diğer Eserleri ... 133

İKİNCİ BÖLÜM

İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HADİS USÛLCÜLÜĞÜ

1. Bazı Hadis Usûlü Kavramlarına Dâir Açıklamaları ... 142
1.1. Sahîh Hadis ... 142
1.2. Hasen Hadis ... 149
1.3. Zayıf Hadis ... 154
1.4. Mürsel Hadis ... 158
1.5. Senedin İttisâli Açısından Hadisler ... 161
1.6. Şâz Hadis ... 161
1.7. Münker Hadis ... 163
1.8. Garîb Hadis ... 164
1.9. Müselsel Hadis ... 165
1.10. Mu'an'an Hadis ... 166
1.11. Tedlîs ... 167
1.12. Muztarîb Hadis ... 169

1.13. Müdrec Hadis ... 172
1.14. Mevzû Hadis ... 172
1.15. Maklûb Hadis ... 174
1.16. Âlî ve Nâzil İsnâd ... 175
2. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları ile İlgili Açıklamaları ... 180
2.1. Tahammül ve Edâ ile İlgili Konular ... 180
2.2. Muhaddisin Adâbı ... 190
2.3. Hadis Yazma Âdâbı ... 196
3. Ricâl Bilgisine Dâir Açıklamaları ... 200
3.1. Mu'telif ve Muhtelif ... 201
3.2. Güvenilir Râvîleri Tanıma Konusu ... 203
3.3. Zayıf Râvîleri Tanıma Konusu ... 207
4. Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı ... 213
4.1. Haberi Vahidin Delil Değeri ... 213
4.2. Ziyâdetü's-Sikât ... 221
4.3. Mânâ ile Hadis Rivâyeti ... 226

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN AHKÂM HADİSLERİNİ ŞERH METODU

1. Ahkâm Hadisleri ... 234
2. İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhleri ... 239
2.1. İhkâmu'l-Ahkâm ... 240
2.2. el-İmâm ... 245
2.3. Şerhu'l-İlmâm ... 251
2.4. Hadis Şerhlerindeki Kaynakları ... 255
3. Râvî ile İlgili Açıklamalar ... 257
3.1. Râvîlerle İlgili Tanıtıcı Bilgiler Vermesi ... 257
3.2. Râvîlerin Cerh ve Ta'dîli ile İlgili Açıklama Yapması ... 264
4. Kelime ve Cümle Tahlilleri ... 273
4.1. Kelime Tahlîlleri ... 275
4.2. Cümle Tahlîlleri ... 289
5. Hadis Şerhinde Başvurduğu Yöntemler ... 294
5.1. Hadis-Âyet Bütünlüğü ... 296
5.2. Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek ... 303
5.3. Cem'u't-Turuk ... 305
5.4. Hadisleri Siyâk ile Açıklamak ... 312

5.4.2. Siyâk Kavramının Anlamı ve İbn Dakîki'l-Îd Öncesinde Kullanımı 314
5.4.3. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın Mâhiyeti ve Önemi 319
5.4.4. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın İşlevi 326
5.4.4.1. İhtimalli Lafızların Anlamını Belirlemek 326
5.4.4.2. Mücmel İfâdeleri Açıklamak 334
5.4.5. İbn Dakîki'l-Îd'e göre Sebeb-i Vurûd ile Siyâk Arasındaki Fark 337
5.5. Sebeb-i Vurûd 343
5.6. Sahâbe ve Tâbiûn Görüşlerine Başvurmak 349
5.7. Hadisleri Şiir ve Arapça İfâdelerle Açıklamak 355
5.8. Hadislerden Kastedilen Mânâ ve Hikmeti Açıklamak 358
5.9. Hadisleri Fıkhî Kâideler Işığında Açıklamak 363
5.10. Metindışı Öğelere Başvurmak 366
6. İhtilâfu'l-Hadîs ile İlgili Görüşleri 368
6.1. Cem' ve Te'lîf 370
6.2. Nesh 374
6.3. Tercîh ve Tevakkuf 378
7. Hadislerdeki Fıkhî Hükümleri Açıklaması 383
7.1. Mezheplerin Görüşlerini Belirtmesi 384
7.2. Mezhepler Arasındaki İhtilâfa Değinmesi 386
7.3. Kendi Görüşlerini Zikretmesi 388
8. Hadislerdeki İtikâdî Konuları Açıklaması 394
9. İbn Dakîki'l-Îd'in Kendisinden Sonraki Hadisçilere Etkisi 399
SONUÇ 407
KAYNAKÇA 412

İTHAF

Bu mütevazı çalışmamı daha küçük yaşta elimden tutup bana Kur'an-ı Kerim'i öğreten, müşfik ve saliha kadın teyzem Bedriye Dalar'a ve benim gibi nice kişileri ilimle tanıştıran Merhum Seyda Molla Abdullah Dalar'a ifhaf ediyorum.

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.	:	Yayım yeri yok
Yay.	:	Yayın evi

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 fıkhî hükümlere kaynaklık eden hadislere "ahkâm hadisleri" adı verilmiştir. Bu hadisler İslâm fıkhının temelini teşkil etmekte ve fıkhî hükümlerin çoğu bu rivâyetler üzerine binâ edilmektedir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'den sonra birçok şerî hükmün kaynağını bu hadisler oluşturmaktadır. Pek çok 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. yüzyılı muhaddis fakihlerinden olan Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd'dir. O, hadis naklinden daha çok rivâyetlerin içerdiği fıkhî 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.

Çalışmamızın 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 koyacağız. 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 irdeleyeceğiz. İbn Dakîki'l-Îd'in hadis alanındaki değişik konulara dâir görüşlerini kendisinden önceki muhaddislerin yaklaşımları ile karşılaştırıp aradaki farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Dakîki'l-Îd'in önemli çalışmalarının başında ahkâm

hadisleri ile ilgili yapmış olduğu şerhler gelir. Bu nedenle çalışmamızın üçüncü bölümünü onun ahkâm hadislerini şerh etmedeki metoduna ayıracağız. Bu çerçevede ahkâm hadislerini şerh yöntemini ve bu hadisleri hangi ilke ve esaslar çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tuttuğunu konu edineceğiz. *el-İmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm*, *el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* ve *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* adlı eserler metin ve şerh olarak 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 elimizdeki şerhi ise *İhkâmü'l-ahkâm* adlı eseridir. Dolayısıyla araştırmamızın üçüncü bölümünde bu eserini esas alıp diğer eserlerine de mürâcaât ederek onun ahkâm hadislerini şerh etmedeki metodunu konu edineceğiz. Sonuç bölümünde ise araştırmada vardığımız neticeyi yazacağız.

Konu seçiminde ve çalışmamın her aşamasında değerli vakitlerini ayıran ve yardımını esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Saffet Sancaklı'ya, çalışmamı okuma zahmetinde bulunup yol gösteren Prof. Dr. Musa Bağcı, Doç. Dr. Veysel Özdemir, Doç. Dr. Ahmed Ürkmez'e, juri heyetinde yeralan Prof. Dr. Mustafa Arslan'a, tashîhte bulunan Dr. M. Selim Aslan, Dr. Nurullah Agitoğlu, Dr. Mehmet Sait Uzundağ, Okt. Bekir Özkızıl'a ve kaynak temininde yardımcı olan Alâeddin Dalar'a teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmak bizden, tevfik ve başarı yüce Allah'tandır.

Selahattin YILDIRIM

Malatya / 2016

G İ R İ Ş

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Hadis ilminin tek gayesi hadisleri işitip onları başkalarına nakletmek değildir. Bununla birlikte asıl amaç, hadis metinlerinin ne anlam ifâde ettiği üzerinde durmak, çeşitli yöntemler vasıtasıyla rivâyetleri tahlîl 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 arzetmektedir.

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-Îd[1] 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 göründüğü kadar kolay olmadığını değişik vesilelerle söylemesi ve hadis ilminde asıl olanın anlam olduğuna dikkat çekmesi bu konuyu seçmemize katkı sağlamıştır.

Bu nedenle çalışmamızda 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 fıkhî 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.

---

[1] DİA'da müelifimizi 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.

2. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Araştırmamız 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 çalışacağz ve elde ettiklerimizi okuyup çalışmamızda bize yol gösterecek olan yönlerini tespit edeceğiz. İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerini bu veriler ışığında okuyacak ve sonrasında araştırmanın 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. Araştırmanın dengesini bozacak tafsilattan kaçınacağız ve gerekli yorumları yapmaya çalışacağız. Bu noktada başvurduğumuz asıl kaynaklar İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu eserler olacaktır. Bununla birlikte İbn Dakîki'l-Îd'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 fî târihi Mısır ve'l-Kahire*'si, Muhammed Zağlûl Selâm'ın *el-Edeb fi'l-asri'l-Eyyûbî*'si, İsmail Yiğit'in *Memlükler* adlı eserleri gelecektir. Ayrıca Eyyûbîler ile Memlükleri konu edinen diğer bazı makale ve ansiklopedi maddelerine de murâcaât edeceğiz.

Birinci bölümünde İbn Dakîki'l-Îd'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'ş-Şafiiyyeti'l-kübrâ'sı,* İsnevî'nin (ö.772/1371) *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*'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, Mîzânü'l-i'tidâl, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* ve *Züyûlü'l-iber fî haberi men ğaber* adlı eserleri, Safedî'nin (ö.764/1363) *Kitâbü'l-vâfî bi'l-vefeyât*'ı, İbn Ferhûn'un (ö.799/1397), *ed-Dibâcü'l-müzheb fî 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 fî 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) *Hediyyetü'l-ârifîn*'i gibi eserler gelecektir. Ayrıca Ahmet Özel'in *DİA*'da yazmış olduğu "İbn Dakîki'l-Îd" maddesi ve diğer bazı akademik çalışmalardan da istifâde edeceğiz.

İkinci bölümde ise bazı hadis usûlü eserlerine mürâcaât edeceğiz. Bu eserlerin başında müellifin *el-İktirâh fî 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-râvî ve adâbi's-sâmi'* ve *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1245) *Ulûmü'l-hadîs*'i, Zeynüddîn el-Irâkî'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 DAKÎKİ'L-ÎD VE KİTAPLARI İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Araştırma konusunu tespit aşamasında yaptığımız incelemelerde Türkiye'de İbn Dakîki'l-Îd'i ve hadisçiliğini konu alan bir çalışmanın olmadığını gördük. Bu nedenle böyle bir şahsiyeti çalışarak ülkemizin akademik camiasına tanıtma-

nın faydalı olacağı kanaatine vardık ve konuyla ilgili bilgi toplamaya, yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmaları tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız çalışmalar neticesinde aşağıdaki bilgilere ulaştık.

3.1. TÜRKİYE'DE YAPILAN ÇALIŞMALAR

İbn Dakîki'l-Îd Türkiye'de fazla tanınmasa da özellikle son zamanlarda birtakım akademik çalışmalara konu olmaya başlamıştır. Yaptığımız incelemelere göre ülkemizde fıkıh alanında İbn Dakîki'l-Îd 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-Îd'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-Îd'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-Îd'in hayatı çok kısa bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise *İhkâmü'l-ahkâm*'daki 13 bölümde geçen ve Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler incelenmeye tâbi tutulmuştur.[2]

2. *İbn Dakîki'l-Îd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslâm Fıkhındaki 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

---

[2] Çalışkan, Halime, *Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd'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.

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 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 Şâfiî ile tedavüle girdiğini, ilk dönem fıkıh usûlü ve fıkıh literatüründe daha ziyâde, "dizgisel bağlamı" ifâde ettiğini, Hanefî geleneğinde siyâkın "durum bağlamı" anlamında kullanımına rastlanmadığını, bu anlamının en net olarak, İbn Dakîkül'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 me-

---

3 Ekinci, Ahmet, *İbn Dakîki'l-Îd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslâm Fıkhındaki Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Ünv. 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.

tin 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] Araştırmamızda yeri geldikçe bu çalışmaya atıfta bulunacağız.

5. Abdullah Aydınlı'nın *DİA*'daki "el-İlmâm" Adlı Maddesi. Aydınlı, burada İbn Dakîki'l-Îd'in adı geçen eserinin içeriği ile ilgili bilgi vermiş, kitap üzerinde yapılan çalışmalara ve eserin nerede basıldığına değinmiştir. Aydınlı, 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 ifâde etmiştir.[8] Yaptığımız incelemelere göre Aydınlı'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 bölümüdür. 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 neşredil-

---

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.

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

miştir. Böylece Aydınlı'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 "*Akidetü İbn Dakîki'l-Îd"* Adlı Maddesi. Yavuz, bu maddede müellefin akâid ile ilgili yazmış olduğu risâleyi tanıtır. Adı geçen eserin Kâtip Çelebi tarafından İbn Dakîki'l-Îd'e nisbet edildiğini söyler. Kitabın ilâhiyyât, nübüvvât, sem'iyyât ve imâmet konularından oluştuğunu ifâde 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. YURTDIŞINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Yurtdışında özellikle Arap âleminde İbn Dakîki'l-Îd 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.

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 Ünv. (Fas), Yermûk Ünv. (Ürdün) ve Cezayir

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

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 tanıtıp 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 fıkıh 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 fî hidmeti'l-hadîsi'n-nebevi'yyi'ş-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 son-

---

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

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

rasında 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 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-ehâdîs ve ta'lîlihâ min hilâl kitâbih el-İmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'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-İmâm* 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]

---

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.

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 fıkhî görüşlerini konu edinmişlerdir.

1. "*Kavâidü't-tercîhi'l-fikhî inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbihi İhkâmu'l-ahkâm.*" Bu çalışma Muhammed Abdülğafûr es-Seyâdî tarafından 2002 yılında Abdüssettâr Hamid ed-Debbâğ danışmanlığında Bağdat Ünv. İslâmî İlimler 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-fıkhîyye ve'l-usûliyye li-İbn Dakîki'l-Îd."* Bu çalışma Eşref Hüseyin Ahmed Îsevî 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 fıkhî ve usûlî tercihlerini konu edinmiş olup giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Araştırmacı birinci bölümde müellifin ibâdet ve muâmelât konularındaki fıkhî 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]

---

15 Bkz. el-Bedrânî, İmâd İbrahim Müstâfa, *el-Kavâidü'l-fıkhîyye 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 Ünv. Şeriat Fakültesi, Bağdat, 2010, s. 5.

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

3. *"İhtiyârâtü'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd el-fıkhîyye cem'an ve dirâseten*. Bu çalışma 2013 yılında Fuad b. Yahya el-Hâşimî tarafından Recâ b. Âbid el-Mutrifî danışmanlığında Medine İslâm Ünv. Şeriat Fakültesi'nde fıkıh alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Konusu ise İbn Dakîki'l-Îd'in fıkhî 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 fıkhî yönünü, birinci bölümde ibâdetler alanındaki, ikinci bölümde ise ibâdetler dışında diğer fıkhî 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-fıkh*." Bu tez, Muhammed Râmiz Abdülfettah el-Uzeyzî tarafından Mısır el-Ezher Ünv. 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, ekonomik, toplumsal ve kültürel yönünü ele almıştır. Birinci bölümde ise İbn Dakîki'l-Îd'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-Îd el-usûliyye fî kitâbih İhkâmu'l-ah-*

---

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

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

kâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve eserü zâlik fî istinbâtih ahkâmi'l-fürû'il-fıkhîyye mine'l-hadîs." Bu çalışma, Ummü'l-Kurâ Ünv. 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-Îd'in usûlü'l-fıkıh anlayışını ve bu anlayışın hadislerden fıkhî 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-Îd'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-Îd'in konuyla ilgili ayrı bir tanımı, itirazı veya farklı bir yaklaşımı varsa tespit edilmeye ve delilleri ile birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır.[20]

6. *Ârâü İbn Dakîki'l-Îd 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-Îd'in *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde fıkıh usûlü ile ilgili görüşleridir.[21] Bu tez, isminden anlaşılacağı üzere bir önceki ile aynı konuyu ele almıştır.

---

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

20 el-Arûsî, *Ârâü İbn Dakîki'l-Îd,* s. 3-5.

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

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

7. "*ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye fi'l-Müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî 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 Ünv. 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-Îd'in bu bölümde zikrettiği fıkhî 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, dımân, mühayyerlik, faiz ve parayla ile 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 Dakî-

---

22 el-Uteybî, Nâci b. Hümeycân, *ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye fi'l-Müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm cem'an ve tevsîkan ve dirâseten* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Ünv. 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).

ki'l-Îd'in *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserini konu edinmiş ve adı geçen eserde yer alan fıkıh usûlü kuralları tespit edilmeye çalışılmıştır.

9. "*Usûlü'l-fikh inde İbn Dakîki'l-Îd 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-Îd'in *İhkâmu'l-İhkâm 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-Îd'in yaşadığı dönem tahlîl 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-Îd'in usûlü'l-fıkıh anlayışını tespite 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-Îd'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-Îd'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.

---

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

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

Söz konusu çalışma altı bâb olarak düzenlenmiştir. Birinci bâb İbn Dakîki'l-Îd'in hayatına ayrılmıştır. İkinci bâb teklifî hükümler ve lafızların delâleti gibi Kur'an ve Sünnette müştereken geçen bazı kavramları konu edinmiştir. Üçüncü bâb kavlî, fiilî ve takrirî sünnet konularına ayrılmış ve bu bâbda İbn Dakîki'l-Îd'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 teârûz, tercîh, içtihâd 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-fıkhîyye inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâli kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm cem'an ve dirâseten.*" Bu tez Yâsir b. Ali Âl Şeviyye el-Kahtânî tarafından 2009 yılında Mekke Ummü'l-Kurâ Ünv. 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 fıkhî kaideleri-

---

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

nin tanıtımını yapmıştır.[26] İkinci bölümde ise *İhkâmu'l-ahkâm*'da tespit edilen beş konudaki 18 kullî kaide (genel kural) ve on konuyla ilgili 18 fıkhî zâbıte (belli bir konuyla ilgili kural) ayrılmıştır. Yazar belli bir düzen içinde önce kaide ve zâbıti zikretmiş, daha sonra içinde geçen kelimelerin sözlük ve ıstılâhî anlamlarını izâh etmiş; önemini, kitap ve sünnetten delillerini açıklamış ve bu kâide ve zâbıtin fıkhî meselelere uygulamasına geçmiştir.[27]

12. *"ez-Zevâbitü'l-fıkhîyye fî fıkhî'l-üsre inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ihkâm şerh Umdeti'l-ahkâm."* Bu çalışma Abdülmuhsin b. Nasir es-Süveydân tarafından Halid b. Müflih Âl Hâmid danışmanlığında 2010 yılında Riyad'da Muhammed b. Suûd Ünv. 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 fıkhî kurallar tespit edilip incelemeye tâbi tutulmuştur.

13. *"ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye 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 çalışma, İbrahim b. Muhammed el-Uteybî tarafından 2010 yılında Riyad Muhammed b. Suûd Ünv. 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 bö-

---

[26] el-Kahtânî, Yâsir b. Ali Âl Şeviyye, *el-Kavâid ve'z-zavâbitü'l-fıkhîyye inde'l-İmâm 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 Ünv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2009, s. 8-10.

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

lümlerde geçen 17 adet fıkhî 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 fıkhî zâbıtı zikretmiş ve bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.[28]

14. *"el-Kavâidü'l-fıkhîyye ve tatbîkâtühâ 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 Ünv. Şeriat Fakültesi Fıkıh Bölümü'nde Fûâd 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 fıkhî kurallara girişe ayrılmıştır. Üçüncü bölümde *İhkâmu'l-ahkâm*'ın Tahâret kısmındaki fıkhî 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 zâbıt, üçüncü bölümdeki sistemle izâh edilmiştir.[29]

15. "*el-Kavâidü'l-fıkhîyye 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

---

28 el-Uteybî, İbrahim b. Muhammed, *ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye 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 Ünv. Yüksek Yargı Enstitüsü, Riyad, 2010, s. 4-6.

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

Muhammed Avâd Âyid es-Seker adındaki iki araştırmacı tarafından yazılmış ve 2009 yılında *Dirâsât ulûmü'ş-Şeri'a ve'l-kânûn* adlı derginin 36. sayısında yayınlanmıştır. Bu çalışmada, *İhkâmu'l-ahkâm*'ın Salât bölümü ele alınmış ve namazla ilgili yedi fıkhî 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 fıkhî 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 fıkhî kâide ve zâbıtlar 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 Sâfî 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 ol-

---

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

duğu asrın siyâsî, sosyal ve kültürel yönünü ele almıştır. İkinci bölümde İbn Dakîki'l-Îd'in hayatına, üçüncü bölümde fıkhî 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-Sübkî (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.

2. *"el-Mesâilü'n-nahviyye ve't-tasrifiyye fî âsâr İbn Dakik'i-Îd."* Bu çalışma, 2003 yılında Abdülaziz Abdurrahmân el-Haslân tarafından Abdullah b. Hamd el-Haserân danışmanlığında Riyad'da bulunan Muhammed b. Suûd Ünv. Arap Dili Fakültesi Nahiv ve Sarf Bölümü'nde Arap Grameri alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Adı geçen araştırmacı tezinde İbn Dakîki'l-Îd'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-Îd'in hayatı ve eserleri ele alınırken birinci bölümde bazı nahiv ve sarf konuları icelemeye tâbi tutulmuştur. İkinci bölümde ise İbn Dakîki'l-Îd'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 fıkhî hükümlerde nahiv ilminin etkisi gibi konular üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd ve eserleri üzerine yapılan bu çalışmalardan hiçbiri onun hadisçiliği ve ahkâm hadislerini şerh etme metodu sadedinde olmamış, genellikle usûlü'l-fıkıh anlayışı irdelenmiştir. Hadis alanın-

---

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

daki doktora çalışmalarından birinde İbn Dakîki'l-Îd örnekliği üzerinden hicrî VII. yüzyıldaki hadis çalışmaları ve fıkıh ile olan ilişkisi tahlîl 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 parelellik 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-Îd'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-Îd'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-Îd'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 düşüncesiyle bu konuyu çalışmaya karar verdik.

4. İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN YAŞADIĞI ASRIN SİYASÎ, SOSYAL, DİNÎ, ADLÎ VE İLMÎ DURUMU

Bir biyografik çalışmada seçilen şahsiyetin düşünce yapısını doğru bir şekilde tahlîl 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-Îd'in düşünce yapısını, ilmî kişiliğini ve bunların telif ettiği eserlere yansımasını daha sağlıklı tespit edebilme imkânı sağlayacaktır. Bu nedenle ilk önce müellifin yaşamış olduğu asrın siyâsî durumunu incelemeye tâbi tutacağız.

4.1. SİYASÎ DURUM

İbn Dakîki'l-Îd, 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-Îd yirmi üç yaşında bir gençti. Dolayısıyla o, hayatının yirmi üç yılını Eyyûbîler döneminde yaşamıştır. 702/1302 yılında vefât ettiğinde ise Memlükler devleti gücünün ve ihtişamının zirvesindeydi. Bu nedenle söz konusu dönemde vukû bulan birtakım siyâsî çekişmelere, Müslümanlarla Haçlılar arasında meydana gelen savaşlara ve hanedanların kendi aralarındaki taht kavgalarına şâhitlik etmiştir. Onun yetiştiği ortamı görebilmek için çocukluk ve talebelik yıllarının geçtiği Eyyûbîler dönemi ile ilmî bir şahsiyet olarak ortaya çıktığı ve kâdılkudâtlık/başkâdılık gibi önemli bir vazifeyi ifâ ettiği Memlükler dönemini siyâsî, sosyal ve ilmî açıdan inceleyip ortaya koymak gerekir. Biz burada Eyyûbîler'in ve Memlükler'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. Eyyûbîlerin menşei ile ilgili olarak bazı târihçiler tarafından ideolojik birtakım görüşler ileri sürülse[32] de sahîh rivâyetlere göre Eyyûbîler Hezbâniyye Kürtlerinin Revvâdiye aşiretindendir. 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. Iğdır 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 Mücahidüddin, 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,

---

32 Bkz. Ulvân, Abdullah Nasıh, *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-ilmiyye, Beyrut, 1997, I, 148-149; İbn Şeddâd, Bahâüddin, *en-Nevâdirü's-sültâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye* (thk. Cemâleddin Şeyyâl), Mektebetu'l-hancî, Kahire, 1994, s. 31; Ulvân, *Salâhüddîn el-Eyyübî*, s. 11; Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", *DİA,* XII, 20-33.

34 Makrîzî, *es-Sülûk,* I, 148;

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 Müsterşid-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 Müsterşid-Billâh ile Karaca es-Sâkî'nin kuvvetlerine yenilmişti. O zamanlar 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 Eyyüb 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 Eyyüb, oğlu Salâhaddîn'i Nûreddin Mahmud (540-569/1146-1174) ile tanıştırıp onun himayesine vermiştir. Genç Salâhaddîn kısa zamanda Nûreddin Zengî'nin

---

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

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

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 Şiî 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 istiyen 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 vezîrlik koltuğuna oturtur. Mısır'ın içinde bulunduğu kargaşa ve başıboşluk siyâsî açıdan Şîrkûh'u ümitlendirir ve onu buranın kolaylıkla alınabileceği kanaatine vardırır. Fakat vezîrlik koltuğuna tekrardan oturan Şâver, Nûreddin ile vardığı anlaşmayı bozar ve Şîrkûh'un 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

---

37 Makrîzî, *Sülûk,* I, 148; İbnü'1-Esîr, Alî b. Ebî'l-Kerem İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye (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.

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

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 Şirkûh ve Sultan Nûreddin'e ulaşınca Mısır'ın Haçlıların eline geçmesinden endişe etti. Sultan Nûreddin'den asker desteği alan Şirkûh hiç vâkit geçirmeden yeğeni Salâhaddîn ile birlikte 562/1166 yılında Mısır'a doğru yola koyuldu.[40]

Şirkûh Mısır'a ulaşınca karargâhını Cîze'de kurdu. Haçlı-Mısır ittifâk ordusu hep birlikte Şirkûh'a karşı saldırıya geçtiler. Onbinlerce askere karşı 2000 kişilik bir kuvvetin karşı koymasının kolay olmadığının farkında olan Şirkûh 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] Şirkûh 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 Âdıd-Lidînillâh (554-567/1160-1171) Şam'a elçiler gönderip Sultan Nûreddin'den Haçlılara karşı yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Şirkûh üçüncü defa 7000 kişilik askerî ile yola koyuldu ve 564/1169 yılında Mısır'a ulaşıp idâreyi ele geçirdi ve Mısır'a vezîr olarak tayin edildi. İki ay sonra

---

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.

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]

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'ı[43] 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

---

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

43 Dimyat, Nil Nehri'nin Akdeniz'e döküldüğü yere yakın, nehrin doğu yakasında bulunan bir şehirdir (Yakût el-Hamevî, Ebu Abdullah Yakut b. Abdillah, *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.

Eyyûbî 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 toparladığı 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 Eyyûbîler 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 Şehrizor yöresini alıp Musul'u yönetimine bağladı. 583/1187 yılında Hıttîn Savaşında Haçlıları büyük bir hezimete uğrattı ve Kudüs'ü fethetti, 589/1193 târihinde Şam'da vefât etti. 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 Memlükler'e devretmiştir.

---

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

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 ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1967, II, 22.

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

Mısır'da Eyyûbîler Devletini kuran Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö.589/1193) ve sonrasında gelen sultanlar ordularına memlük 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 memlük birlikleri oluşturuyordu.[48]

Memlükler (Kölemenler) târihçiler tarafından Bahrî Memlükler ve Bürcî Memlükler olmak üzere iki dönemde incelenir. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından satın alınıp Ravza adasındaki kışlalara yerleştirilen memlükler 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 bulundukları 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 Memlükleri emirlerinden olan Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları bir süikast 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 devret-

---

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

miştir. Böylece 648/1250 yılında Mısır'da Memlükler Devleti resmen kurulmuştur.[49]

Suriye'de bulunan Eyyûbî emirleri Mısır sultanlığını kendi hakları olarak görüyor ve Mısır'ı almak için hazırlık yapıyorlardı. Bunun üzerine İzzeddin Aybek tahtından ferağat edip Eyyûbî ailesinden olan ve henüz altı yaşında bulunan el-Melikü'l-Eşref Musa'yı tahta çıkardı. Buna rağmen Mısır üzerine yürüyen Eyyûbiler ona karşı mağlup oldu. Bu arada İbn Dakîki'l-Îd'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

---

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.

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 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 memlüklerinden 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 Memlükleri'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

---

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

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

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

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. Kalavun[55] 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-Îd'i başkâdılık görevine getiren el-Melikü'l-Mansûr Hüsameddin Lâçin (695-698/1296-1299) sultan oldu. Sultan Lâçin bir suikast sonucunda vefât edince Muhammed b. Kalavun ikinci defa tahta çıktı. İbn Dakîki'l-Îd 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-Îd'in vefâtına kadar Şam ve diğer bölgelerdeki faaliyetlerini kısaca ortaya koymaya çalıştık.

4.2. SOSYAL DURUM

İbn Dakîki'l-Îd'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

---

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.

56 Yiğit, İsmail, *agmd*., XXIX, 91.

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 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]

---

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.

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

Eyyûbîler ve Memlükler 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. İkta 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 Memlük 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 Memlük 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.

---

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

61 Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 337-339.

Bundan dolayı iki devlet de ziraata önem vermişlerdi. Ayrıca sanayi ve zanaatı da geliştirmişlerdi. Bir taraftan savaş gemileri inşâ ettirirken diğer taraftan madencilik ve dokumacılığı ilerletmişlerdi.[62]

İbn Dakîki'l-Îd 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-Îd 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. DİNÎ DURUM

İbn Dakîki'l-Îd'in yaşadığı asırda Mısır toplumu çeşitli din ve mezheplere mensup insanlardan oluşuyordu. Bunların başında Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Kıptîler 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 Şiî Fatımî

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

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

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-Îd'in babası Mecdüddin Ali b. Vehb (ö.667/1269), Şiî 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 Şiîler ise zaman içinde tükenip yok oldular. Aynı zamanda sayıları az olmakla beraber Mısır'da gulat-ı şiâ'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 Memlükler 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 Memlük ülkesini görüp buraya akın etmeleridir. Memlük sultanları birbirleriyle yarışırcasına birçok hangâh, ribat ve zâviyeler inşâ etmiş ve bu müesseselerin başına *şeyhü'ş-şüyûh* veya *şeyhü'l-ârifîn* ünvanını taşıyan tasavvuf şeyhlerini getirmişti. I. Baybars gibi bazı sultanlar da birer mürid idiler ve onlara büyük ihtiramlarda bulunurlardı.

---

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.

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

Sultanlar tarafından gösterilen bu teveccüh halkı etkilemiş ve Mısırlılar tasavvufun değişik tarîkatlarına intisap etmişti.[66]

Bu asırda, dinî hayat açısından olumsuz bir durum da birtakım bidat ve hurâfelerin halk arasında yaygınlık kazanmasıdır. Bazı tarîkat 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]

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

---

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

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

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 bâtınîliğe yönlendirmektedir.

Araştırmamızın 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 Kitab 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.

4.4. ADLİ DURUM

İbn Dakîki'l-Îd, Memlükler döneminin önemli kâdılkudâtlarından biri olduğundan bu dönemin adlî durumunu kısaca ele almayı uygun gördük. Bu dönemde adli yargının

---

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

başında kâdılkudâtlar bulunuyordu. Sözlükte "kâdılar kadısı" anlamına gelen kâdılkudât terkibi, 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 müessesi bu isimle mevcuttu. Salâhaddîn-i Eyyûbî (ö.589/1193) iktidarı ele alınca görevde bulunan kâdılkudât Diyaüddin 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 Eyyûbîler döneminde Şâfiî ulemâya tevdi edilmişti. Memlükler'e gelince bu durum aynen devam etmiş fakat görevleri sırasında kâdılkudâta yardımcı olacak diğer mezheplere bağlı nâibler tayin edilmişti. Memlük 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

---

69 İbn Hacer, Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Raf'ü'l-ısr an kudâti Mısr,* 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-ilmiyye, Beyrut, 1997, I, 162-163; *Hitat*, II, 152.

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 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.

---

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.

4.5. İLMİ 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 öldürmüş, 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 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.

---

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

4.5.1. Hadis İlmi

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'*ı, meşhur hadis âlimi Hâfız es-Sîlefî (ö.576/1180), Tâceddîn el-Bündehî el-Mesûdî (ö.584/1188) ve daha sonraları İbn Şeddâd'dan hadîs 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 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 İslâmi 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. Memlükler devrinde İslâmî ilimler târihinin en parlak dönemini yaşamıştır.

---

74 Zağlûl, *Edeb,* s. 90.

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

4.5.2. Cami ve Medreseler

İslâm târihinde eğitim ve öğretim faaliyeti genellikle camilerde icra edilirdi. Çünkü camiler, sosyal hayatın merkezi idi. Toplumu 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 Eyyûbî (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 Şiî İsmâîlî düşünceyi 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. Eyyûbîler döneminde sultanların, emirlerin ve bazı varlıklı kişilerin medreselerin yapılmasına verdikleri büyük destekler sayesinde Mısır'da ve diğer bölgelerde birçok medrese inşâ edildi. Memlükler döneminde de bu destek devam etti ve daha önce yapılanlara yenileri eklendi. İşin ehli olan âlimlerin buralarda müderris olarak tayin edilmesine itina gösterildi. Tüm bu desteklerin yanında medreseleri ayakta tutan, onlara tahsis edilen vakıf-

---

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

lardı. Bu vakıflar, genellikle onlara yetecek ve varlıklarını koruyacak şekildeydi.[77]

Bu medreseler, dört mezhep fıkhına 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.

Eyyûbîler ve Memlükler 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 Şiî-bâtınî düşüncelerini yaymada önemli bir eğitim kurumu olmuştur. Salâhaddîn-i Eyyûbî 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 Memlük sultanı I. Baybars döneminde tamir edilmiş ve medrese ile başka ilâveler eklenerek eski günlerdeki ihtişâmına 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

---

77 Makrizî, *Hitat*, IV, 200.

yatılı olarak kalıyordu.[78] İbn Dakîki'l-Îd'in el-Ezher Câmii'nde ders verdiğine 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 Eyyûbî, Zahir Baybars ve Mansur Kalavun çeşitli nedenlerle hasar gören bu camiyi 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 fıkhı 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 oturumlara 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 fıkhının 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 (Nâsıriyye) Medresesi. Câmi'u'l-Atîk civarında, İmam Şâfiî'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 Nâsıriyye ve Selâhiyye adını almıştır. Bunlardan başka isimlerle

78 Makrîzî, *Hitat*, IV, 51, 55.

79 Makrîzî, *Hitat*, IV, 5, 18.

80 Makrîzî, *Hitat*, IV, 38-43.

de anılmıştır. Sultan Salâhaddîn burada Şâfiî fıkhını okutacak bir müderris ve yardımcı hocalar tayin etmiş, birçok gayrı menkulu da ona vakfetmişti. Bu medresede birçok âlim müderrislik görevi yapmıştır. 678/1280 yılında kâdılkudât 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 Nâsıriyye ile aynı senede 566/1171 yılında inşâ edilmiş ve Mâlikî mezhebine tahsis edilmiştir. Mısır'da Mâlikî fıkhını tedris için kurulan önemli bir medresedir. Aynı zamanda burada halka açık dersler de tertip ediliyordu. Sultan Salâhaddîn bu medreseye 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 *Şâtıbiyye* adlı manzum eserin sahibi Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö.590/1194) burada kıraat dersleri vermiştir. Zamanında Kahire'nin en büyük medreselerinden biri olan Fâdiliyye'nin Kütüphânesinde yüzbin cilt kitabın bulunduğu söylenir. Bu Kütüphânedeki eserler kıtlık yıllarında öğrenciler tarafında ekmek almak için teker teker satılmış ve geri kalan kısmı da farklı şekillerde yok olmuştur.[83]

---

81 Makrizî, *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-ilmiyye, Beyrut, 1998, II, 139.

82 Makrizî, *Hitat*, IV, 201.

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

7. Kâmiliyye Medresesi. 622/1226 yılında Sultan Kâmil Nâsirüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb tarafından yaptırılmış bir hadis medresesidir. Hadis ehline, onlardan sonra da Şâfiî fıkhıyla iştigâl eden âlimlere vakfedilmiştir. Bu medrese, "Dâru'l-Hadîsi'l-Kâmiliyye" 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 Kâmiliyye Medresesi'indeki hadis derslerine katılmıştır. Tucîbî (ö.730/1329) ve diğer bazı muhaddisler *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-isnâd* adlı eserini ondan burada işitmiştir. Bu medresede yöneticilik yapanlar arasında Münzirî (ö.656/1258), Zeynüddîn el-Irâkî (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. Sâlihiyye Medresesi. 641/1244 yılında el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb tarafından yaptırılmıştır. Dört mezhep fakihleri için birer ders halkası tertip edilmiştir. Mısır'da aynı mekânda dört mezhep için ders tertip edilen ilk yerdir. İbn Dakîki'l-Îd 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 fıkhı Takiyüddün b. Razîn el-Hamevî (ö.680/1281), Hanefî fıkhı Mecdüddîn b. Abdurrahmân el-'Adîm (ö.677/1278),

---

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.

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

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 fıkhını 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-Îd'in babası Mecdüddin Ali b. Vehb'i buraya müderris olmak üzere davet etmiş, o da bu daveti kabul edip gelmiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in ailesinin Menfelût'tan Kûs şehrine gelmesine bu davet vesile olmuştur. İbn Dakîki'l-Îd öğrenimine ilk olarak bu medresede başlamış ve daha sonra burada müderrislik yapmıştır.[90]

12. Sâbıkiyye Medresesi (Dârulhadîs). Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in burada müderrislik yaptığı ve bu medresenin memleketi olan Kûs şehrinde bulunduğu geçse de[91] konuyla ilgili ayrıntılı bir bilgiye ulaşamadık.

---

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'ş-Şâfiiyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1987, II, 103.

91 Üdfüvî, *et-Tâli', s.* 597.

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 mevzün 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-Kâfiye*, *eş-Şâfiye*, *et-Teshîl*, *ed-Dürab fî ma'rife lisâni'l-Arab* adlı kitaplar yer almaktadır.

---

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

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 bilgiye ulaşamadık.

2. Ebû Zekeriyyâ 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 Zekeriyya 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 kütüphânelerine 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-Hanefi (ö.?), Ebû İshak İbrahim b. Ömer el-Vâsitî (ö.672/1273), İbrahim b. İsa el-Murâdî (ö.668/1269) ve Ebü'l-Farac İbn Küdâme (ö.682/1283) yer almaktadır. Fıkıh hocaları arasında da İshak b. Ahmed el-Mağrîbî (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 gra-

---

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

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

mer 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 fıkhî hükümler çıkarma konusunda ve hadis ilimlerinin muhtelif alanlarında son derece mâhirdi. Zamanında Şâfiî 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.

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 istifâde 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 istifâde 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 Ka-

---

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

hire'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. Mütevâzı 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'*dır. 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 Küdâme Hanbelî Mezhebinin önemli fakihlerindendir. 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-Kindî (ö.613/1217), Ebü'l-Mecd el-Kazvînî (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" sıfâtlarıyla anılmıştır. Eşrefiye Dârulhadîsi'nde ve Ziyâiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.

---

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

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

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-Şâfî*'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 fıkhını İbnü'l-Hâcib'den okumuş ve fetvâ vermek için ondan icâzet almıştır. Hocaları arasında babası, Abdülvehhâb b. Revâc et-Tûsî (ö.٦٤٨/1250), 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-Îd, 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 Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö.745/1344) bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları ise şunlardır: *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*,

---

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

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

el-Kevâkibü'd-darîra fî münâsebâti terâcimi'l-Buhârî, *et-Teysîrü'l-'acîb fî tefsîri'l-garîb*.[100]

6. Şihabüddin el-Karâfî: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Senhâcî el-Mısrî (ö.684/1285). 626/1229 yılında dünyaya gelen Karâfî'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. Karâfî'nin Mâlikî mezhebi müderrisi ve müntesibi olmasına rağmen Şâfiî fıkhındaki derin vukûfiyyeti ve yeri geldiğinde onu tercih etmesi bu bağlılıktan ileri gelmektedir.[101]

Karâfî, 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 Karâfî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Furûk*, *el-İnkâz fi'l-i'tikâd*, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, *ez-Zahîra fi'l-Fıkh* ve *Şerhü't-Tehzîb*.[102]

7. Muhibbüddin et-Taberî: Ahmed b. Abdullah el-Mâ-

---

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, "Karâfî Şihâbüddin", *DİA*, Ankara, 2002, XX, 394-400.

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

likî (ö.694/1294). "Şeyhülharem" diye tanınan, muhaddis ve Şâfiî fakihi 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 ettiğinden 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 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 seyydi'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-Harrâni (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

---

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.

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 içtihâd 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 fırklalarla mücadelesinin yanında silaha sarılıp Moğol istilasına karşı gelmiş, bizâtihi onlarla savaşmış ve bu konuda halka öncülük etmiştir. Sert ve tavizsiz tutumu yüzünden bazı tasavvufî kesimler, ona karşı düşmanca bir tutum içine girmiş ve cephe almışlar. 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 hapishanede 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 yararlanmıştır. 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]

---

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

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

107 Safedî, *el-Vâfî*, VII, 12.

İbn Teymiyye 700/1300 senesinde Mısır'a gelince orada bulunan ilim ehli zâtlarla bir araya gelmiştir. Onlar arasında İbn Dakîki'l-Îd 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 getirmiştir: "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-Îd, "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-Îd'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-Îd'in ilmî kişiliği bölümünde ele alacağımızdan burada tekrar vermeye gerek duymuyoruz.

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 Memlükler 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.

---

[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, fî senâi'l-ulemâ alâ İbn Teymiyye*, Müessestü'r-risâle, Beyrut, 1985, s. 28-29.

BİRİNCİ BÖLÜM

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

1. HAYATI

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 istifâde 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. İSİM VE NİSBELERİ

İbn Dakîki'l-Îd'in tam adı, Muhammed b. Alî b. Vehb b. Muti' b. Ebi't-Tâa'dır. Künyesi Ebü'l-Feth, lakabı Takiyyüddîn'dir. Muhammed b. Alî değişik birçok nispetle anılmıştır. Kuşeyr b. Ka'b kabilesine[1] nispeten el-Kuşeyrî, büyüdüğü şehir olan Kûs'a[2] nispeten el-Kûsî, babası Alî b. Vehb'in memleketi olan Menfelût'a[3] nispeten el-Menfelûtî, anne ve babası hac yolculu-

[1] 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.

[2] 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).

[3] Menfelût, Mısır'ın Esyût muhafazasına bağlı bir şehirdir ve narıyla meşhurdur (Yakût, *Mu'cemü'l-büldân,* V, 214).

ğunda iken doğduğu yer olan Yenbu' şehrine nispeten el-Yenbuî, denizin ortasında dünyaya geldiği için orta anlamına gelen es-Sebecî[4] denilmektedir. Ayrıca Behz b. Hakîm'in[5] neslinden geldiği için el-Behzî, Mısır'ın Saîd bölgesine nispeten es-Saîdî, Mısır'a nispeten el-Mısrî, ilk mezhebi olan Mâlikî mezhebine nispeten el-Mâlikî, daha sonra intisap ettiği mezhebe nispeten eş-Şâfiî nisbelerini almıştır.[6]

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-Muti' bayram günü beyaz bir elbise giymiştir. Onu görenler elbisesini 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.[7]

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'de[8] duaların kabul olacağını

---

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

5 Bkz. Zehebî, *Şemsuddin* Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995, II, 71-72.

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

7 Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfî 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-Mukaffe'l-kebîr,* Dâru'l-ğarb el-i'lâmî, Beyrut, 1991, VI, 367.

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

ifâde eden "müselsel hadise"[9] istinaden çocuğunu kucağına alıp Kâbe'yi tavaf etmiş, onun büyük bir âlim ve ilmiyle amil olması için Mültezem'de yüce Allah'a niyazda bulunmuştur.[10] Babası Mecdüddîn Ali daha sonra talebelerine bu hadisi rivâyet ederken ona istinaden orada dua ettiğini ve duasının kabul olunduğunu ifâde etmiştir.[11]

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-ısr an kudâti Mısr* adlı eserinde bu doğumun Muharrem ayında meydana geldiğini kaydederken[12] aynı müellif diğer bir eseri olan *ed-Dûrerü'l-kâmine*'de[13] Şabân ayını zikretmektedir. Muhtemelen *Raf'u'l-ısr*'da geçen

---

9 Bu müselsel hadis, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserinde şu şekilde geçmektedir: İbn Abbâs (ö. 66/687) der ki ben Resulüllah'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-ehâdîsi'l-müselsele*, Dâru'l-besâir, Şam, 1985, s. 33; Ayrıca bkz. İbn Ruşeyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihrî es-Sebtî, *Milu'l-'aybe bi-mâ cumi'a bi-tûli'l-ğaybe*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, V, 142.

10 Sübkî, *Tabakât,* IX, 209; Makrîzî, *el-*Muka*ffâ.,* VI, 367; İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Meclis dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1969, II, 300.

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

12 İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr,* s. 394.

13 İbn Hacer, *ed-Dürer,* IV, 91.

Muharrem ayı bir istinsâh hatasıdır. Çünkü hac için yapılan yolculuklar hac aylarından sonra gelen Muharrem'de söz konusu değildir.[14] 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-Îd'in kendi eliyle onlara doğduğu târihî yazdığını ve bunun hicrî 625 yılı, Şabân ayının 25'inci günü olduğunu kaydetmektedirler.[15] Doğduğu güne gelince çoğunluğa göre Şaban'ın 25'i[16] iken İbn Tağrîberdî (ö.874/1470) 20'si [17] Üdfüvî (ö.748/1347) ise Şaban'ın 15'i olduğunu[18] kaydetmektedir.

Hac yolculuğu gibi Müslümanların hayatında önemli bir yeri olan olayların unutulması pek kolay değildir. İbn Dakîki'l-Îd'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. AİLESİ

İbn Dakîki'l-Îd, 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 âlimle-

---

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

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

16 İsnevî, *Tabakât*, II, 102; Sübkî, *Tabakât,* IX, 209.

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

18 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 570.

rinden biri olan babası Mecdüddin Alî b. Vehb (ö.667/1269), aynı zamanda Mâlikî mezhebinin meşhur fakihlerindendir.[19] Dedesi Vehb b. Muti' ilim ve takvâsının yanında cömertliği ile de ünsalmış ve bundan dolayı da Ebü'l-'Atâ diye adlandırılmıştır.[20] 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 meşhur olan, değişik konularda eser yazan ve Mukterih diye bilinen Muzaffer b. Abdullah'ın (ö.612/1216) kızıdır.[21]

1.4. AKİDESİ

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 *Zecrü'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 ko-

---

19 Suyûtî, *Hüsn,* I, 457.

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

21 Sübkî, *Tabakât,* IX, 210.

nusu takrîzde İbn Dakîki'l-Îd, yazarı ve yazmış olduğu risalesini şiirlerle övmüştür.[22]

Şunu ifade edelim ki müellif itikâtla ilgili yazmış olduğu risâlede kelâmî birtakım tartışmalara değinmez, bunun yerine Ehl-i sünnet'in temel görüşlerini özlü bir şekilde dile getirir. Özellikle Allah'ın sıfatları hususunda tecsîm ve ta'tîlden uzak durarak orta yolu benimser. Kitâb ve Sünnette anlamları müşkîl olan birtakım sıfatlarla ilgili olarak bunlara Allah ve Rasûlü'nün murâdı 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 tevîllerinden uzak durup temel kural olan teslimiyete döneceklerini söyler.[23]

İbn Dakîki'l-Îd, Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak kabul ettikleri tevîllere birkaç örnek verir. Mesela, "يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ" (Allah'a karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun.)[24] âyetindeki "جَنْبِ اللَّهِ" kastın Allah'ın hakkı veya buna yakın anlamlara yormada bir sakınca olmadığını ve burada tevakkuf etmeyeceklerini, çünkü bu terkibin 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.)[25] hadisindeki "أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ" ifâdesinin Allah'ın tasarrufu ve kudreti anlamında olduğu söyler ve bunun da Arapça'da kullanıldığını belirtir.[26] 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 koyar.

---

22 Sübkî, *Tabakât*, III, 423.

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

24 Zümer, 39/56.

25 Müslim, "Kader", 3.

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

1.4. MEZHEBİ VE MÜCTEHİDLİĞİ

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 fıkhıyla uğraşmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifâde ettiğimiz üzere İbn Dakîki'l-Îd'in babası Mecdüddin, Kûs şehrinin meşhur Mâlikî fakihlerindendi. İlk eğitimini babasından alan İbn Dakîki'l-Îd, Mâlikî mezhebinin fıkhını tahsil etmiş ve Kûs şehrinde bu mezhebin kâdılığını yapmıştır. Meşhur Şâfiî âlimi, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö.660/1262) yanında Şâfiî fıkhını 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 aşıp ictihâd derecesine yükselmiştir. İki konu hariç içtihâdının İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) ictihâdına uygun düştüğünü ifâde 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 bilinse de o, bunu söylememiş, Şâfiî ulemâdan yaptığı nakillerde de bu mezhebe mensubiyetini gösteren bir ifâde kullanmamıştır.[27] Yeri geldiğinde iki mezhebin de kabul ettiği bir hususu o doğru bulmamış ve konuyla ilgili farklı bir görüş beyan edebilmiştir.[28] İbn Hâcib'in *Muhtasarı'*na yazmış olduğu şerhin mukaddimesinde, eserde takip edeceği metodunu anlatırken, konuyla ilgili bir hadisin sıhhatine kanaat getirdiğinde sün-

---

27 Özel, "İbn Dakîki'l-Îd", *DİA*, XIX, 408.

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

nete bağlı kalacağını, taassubdan uzak durup herhangi bir mezhebe meyletmeyeceğini belirtmiştir.[29]

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 "Müctehidlerin 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 ifâde etmiştir.[30] Tâcüddîn es-Sübkî (ö.771/1370), onun mutlak müctehid olduğunu söylemiştir.[31] Cemalüddin el-İsnevî (ö.772/1370) ise onun ictihâd mertebesinde kimsenin erişemeyeceği bir konuma yükseldiğini ve müctehidlerin sonuncusu (hâtemü'l-müçtehidîn) olduğunu yazmıştır.[32]

Mezhep taassubundan uzak duran İbn Dakîki'l-Îd, kaynaklarda *et-Teşdîd fi'r-red alâ ğülâti't-taklîd* adlı bir kitap yazdığı ve burada taassup ve taklidi yerdiği geçmektedir. Aynı zamanda kitap ve sünnete bağlı kalmayı teşvik etmiş ve mezheblerin ortaya koydukları ictihâdları kitap ve sünnet ölçülerine uyarak değerlendirmek gerektiğini ifâde etmiştir.[33] Öte yandan bazılarının kendisi hakkında "Şâfiî kâdılkudâtı" denilmesinden hoşlanmaz ve "Bu da ne demek oluyor." diyerek tepki gösterirdi.[34]

---

29 Sübkî, *Tabakât*, IX, 240.

30 Üdfüvî, *et-Tâli',* s. 569.

31 Sübkî, *Tabakât,* IX, 207.

32 İsnevî, *Tabakât*, II, 102.

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

34 Safedî, *Vâfî*, IV, 140. İbn Dakîki'l-Îd, her bir mezhepte birtakım tutarsız içtihâtların olabileceği, bu görüşlere itibâr etmemenin onun sahibi olan müçtehide itibâr etmemeyi gerektirmediğinini 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 ifâde eder (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 38).

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 etmeştir. Muğire b. Şu'be, 'Ben Hz. Peygamber'in bu durumda bir köle veya cariye azât etme hükmünü verdiğine şâhit oldum.' dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, 'Seninle beraber bu olaya şâhit olan başka birisini bana getir.' dedi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme onunla birlikte şâhit oldu."[35] 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.[36]

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 ulaşınca da artık bir mezhebi taklit etmek yerine fıkhî meselelerde şerî kaynaklardan direkt hüküm istinbât ederek bizâtihi ictihâdda bulunmuştur.

---

35 Buhârî, "Diyet", 25.

36 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 850.

1.5. BAŞKÂDILIK GÖREVİ

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.

Memlükler döneminde Kahire'de kâdılkudâtlık yapan Abdurrahmân İbn binti'l-Eazz el-'Alâî eş-Şâfiî (ö.695/1295)[37] vefât edince zamanın sultanı Mansûr Lâçîn es-Silahdârî (696-698/1296-1299)[38] bu göreve getirebileceği ehil birini aramaya başlamıştır. Bu arada Diyâ el-Mu'tedî el-Abdî (ö.?) adındaki bir âlim, Sultan'a "Bu iş 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 Dakî-

---

37 Tam adı Takiyüddin Ebu'l-Kâsım Abdürrahman b. Tacüddin Ebû Muhammed Abdülvahhab İbn Binti'l-Eazz b. Halef b. Bedr el-'Alâî 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).

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

ki'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.[39]

İbn Dakîki'l-Îd, cesur ve heybetli biriydi. Emirlere 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

[39] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XVIII, 30; İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr,* s. 394.

yeterli olmadığı anlaşıldıktan sonra verdiğini hatırlatmıştır.[40] 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.[41]

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

---

40 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. Memlük 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 Seyfeddîn Kutuz sultan tayin edilsin. Zira düşmanın kapımıza dayandığı böyle bir sırada onlarla savaşmak her Mısırlıya farzdır. Hazinenin durumuna gelince; öncelikle sultanın, emîrlerin 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).

41 Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 385.

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 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 aldırmamış, ısrar edilince de "Gidin, ona, kendisine itaat etmenin üzerime farz olmadığını söyleyin" ve yanında bulunan kâdılara 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 bulunsa 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.[42] Rivâyetlere göre göreve dönmesini sağlamak için sultan kalkıp İbn Dakîki'l-Îd'in elini öpmüş, o da sultanın bu tavrı karşısında "İnşâllah (ilim ehline karşı) göstermiş olduğun bu tavrın karşılığını ve mükâfatını Allah katında görürsün" diye duada bulunmuştu.[43]

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 yayınlayarak bundan böyle biri ölür, mirasçıları büyük olurlar ise geride bıraktığı malın derhal onlara teslim edileceğini, eğer küçük iseler kadı, konu hakkında hükmünü verinceye kadar o malların (emirlere teslim edilmeyecek) devletin emânethanesinde kalacağını yazmıştır.[44]

İbn Dakîki'l-Îd, fetvâ makamında olan kişilerin sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri gerektiğini söyler, kendisi de böyle davranırdı.[45] Bundan dolayı da söylediklerinin ve yazdıklarının sonucunu hesaba katarak hareket ederdi. Onun

---

42 Makrîzî, *es-Sülûk,* II, 293.

43 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 582.

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

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

bu davranışına şâhitlik eden birçok rivâyet vardır. Memlük vezîri, Şemsüddîn b. es-Sel'ûs (ö.693/1293), Abdurrahmân İbn bt. el-Eazz'ı, Kahire kâdılkudâtlığından 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 fezlekede 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 fezlekede İbn Dakîki'l-Îd'in de yazısı/imzası var diyecekler ve onun öldürülmesine en güçlü neden ben olacağım. Bir müslümanın öldürülmesine katkıda bulunamam" demiştir.[46] Onun sorumluluk taşıyan bu tavrı, aynı zamanda aralarında şiddetli husumet bulunan İbn bt. el-Eaz'ı öldürülmekten kurtarmıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, kâdılkudâtlık 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 hususun-

[46] 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-Vâfî*, IV, 140.

da sık sık ikâz ve uyarılarda bulunmuştur.[47] Başkâdılık görevinin ağır birtakım sorumlulukları olduğunu ifâde eden İbn Dakîki'l-Îd, hakkını veremeyeceğinden korkar ve üzülürdü. Bir defasında üzgün olduğunu gören bir arkadaşı, ona "Neden üzgün görünüyorsun?" diye sorunca: "Allah kime kâdılık görevi takdir etmişse, onun hakkında hayır murad etmemiştir" diye cevap vermiş ve üzüntüsünün nedeninin bu olduğunu açıklamıştır.[48]

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 kazandıracağını belirtir. Aksi davranışın büyük bir vebal ve birtakım tehlikeler ile karşı karşıya kalmaya neden olacağını söyler. Bazılarının özellikle bir hususta 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.[49]

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.

---

47 Bkz. Suyûtî, *Hüsn*, II, 169-171.

48 İbn Hacer, *ed-Dürer,* IV, 91-96.

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

1.6. ZÜHD VE AHLÂKI

Üstün niteliklere ve ahlâkî meziyetlere sahip örnek bir şahsiyet olan İbn Dakîki'l-Îd, zühd ve takvâsıyla da şöhret 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 müddet istirâhat ederdi. Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö.684/1285), onun kırk yıl boyunca sabah namazına kadar hiç uyumadığını ifâde etmiştir.[50] Arkadaşları onun bir gece, Kur'an okurken "Sura üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de bir şey soramazlar"[51] âyetine gelince kıyametin dehşetinden etkilendiğini ve sabaha kadar bu âyeti tekrarlayıp durduğunu 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.[52]

Ebü'l-Fadl el-Üdfüvî (ö.748/1347), İbn Dakîki'l-Îd'in kitap mütalaa etme noktasında çok güçlü olduğunu, Kûs şehrinde bulunan Necîbiye ve Sâbikiye medreselerinin kütüphânesindeki kitapların her bir cildinde ona ait birtakım notlar gördüğünü ifâde 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), *Tarîh*'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-Râfiî'nin (ö.623/1226*) eş-Şerhu'l-kebîr*'i piya-

---

50 İbn Hacer, *ed-Dürer,* IV, 95.

51 Mü'minun: 23/101.

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

saya çıkınca bin dirhem vererek onu satın almış ve okuyup bitirinceye kadar başka hiçbir işle meşgul olmamıştır. Hatta bu kitabın mütalaasını bitirinceye kadar namazların sadece farzını kılmış, diğer vâkitlerde ise bu kitabı mütâlaa etmiştir.[53]

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.[54]

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.[55] 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."[56]

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 ifâde eder. Talebelerinden Muhammed b. 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

---

53 Üdfüvî, *et-Tâli',* s. 580

54 Sübkî, *Tabakât*, IX, 207.

55 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 138; Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 372.

56 Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 373.

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.[57]

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.[58]

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.[59]

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"

---

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

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

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

demiştir. Yeri geldiğinde kendisini hicvedenlerin hicivlerini dinler, bazen neden hicvettiklerini sorarken bazen de güzel hicvettiklerini söylerdi.[60]

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 düçâr 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 ikindi 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.[61]

---

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

61 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 138; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâiretü'l-meârifi'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, müteşeddid 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. Şâyet 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).

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

1.7. TASAVVUF ANLAYIŞI VE KERÂMETLERİ

İbn Dakîki'l-Îd'in âlim ve aynı zamanda zâhid bir insan olduğunu ifâde 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 tasavvuf[62] olsun onun ahlâkî birtakım güzellikleri hâiz olduğunu göstermektedir. Ama o, tasavvuf adına uygulanan birtakım yanlışlara bulaşmadığı gibi yeri geldiğinde bunları açık açık kınamış ve eleştirmiştir. Özellikle İslâm'a ters düşen bâtınî 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 aklı devredışı bırakan, doğru yoldan ayrılan, insanın hayvanlaşmadan olgunlaşmayacağını iddia edenlerle bir alakasının olamayacağını ifâde etmektedir. Böylelerini yerme

---

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

konusunda kimsenin ona karşı çıkmaması gerektiğini dile getirmektedir.[63]

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.[64]

Bazı kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'e birtakım kerâmetler isnâd edilmektedir.[65] 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 tarîkat ekolüne mensup değildir. Hiçbir zaman da kerâmet sahibi olduğu iddiasında bulunmamıştır. Fakat bununla birlikte onun hayatını anlatan bir-

---

63 Adı geçen şiirin Arapçası şöyledir:

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

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

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

65 Kerâmet lügat olarak ikram anlamına gelmektedir. Istılahta 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).

çok kişi onun bazı söz ve hallerini, kerâmetleri olarak nitelendirmişler ve kayıt altına almışlardır. Biz burada Tâcüddin es-Sübkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye* adlı eserinde onun kerâmeti olarak zikrettiği birkaç anekdotu nakledip onları değerlendirmek istiyoruz.

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.[66]

Bir şahıs İbn Dakîki'l-Îd'e hakârette bulunmuş ve onu çok rencide etmişti. Bundan dolayı üç defa tekrarlayarak ona "İnşaallah bu mecliste ölüm haberini alırım" diye bedduada bulunmuş ve üç gün sonra o şahıs ölmüştür.[67]

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 okumalarına[68] 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.

---

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

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

68 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).

Müslümanların durumu da şu şekildedir" dedi. Nitekim onun haber verdiği gibi de olmuştu.[69]

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 ziyâde Müslümanların vurdumduymazlığına ve düşmana karşı donanımlı ordular hazırlamamalarınadır.

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.[70] Bu da onun bu konuda ne kadar âdilane bir tutum içinde olduğunu gösterir.

1.8. VEFÂTI

İbn Dakîki'l-Îd, telif, tedris, fetvâ ve kazâ ile geçen bereketli bir ömrün sonunda, arkasında engin bilgisine şâhitlik eden birçok eser bırakarak 77 yaşında iken Kahire'de vefât etmiştir. Vefât târihiyle ilgili olarak tabakât kitaplarında her-

---

69 Sübkî, *Tabakât,* IX, 211.

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

hangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Biyografisini yazan tüm kaynaklarda onun 11 Safer/5 Ekim Cuma günü 702/1302'de Kahire'de vefât ettiği ifâde edilir.[71]

Vasiyeti üzerine naaşı Musa b. Hasan b. es-Sabbağ ez-Zâhid (ö.?) adlı âlim tarafından yıkanmıştır. 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 katılımla naaşı teşyi' edilmiş ve Kahire'de Mukattam dağının eteğinde defnedilmiştir. Zamanın şairleri İbn Dakîki'l-Îd'in ölümünden duydukları üzüntüyü ifâde etmek üzere çeşitli mersiyeler yazmıştır.[72]

1.9. HAKKINDA SÖYLENENLER

Her insanın seveni olduğu gibi sevmeyeni de bulunur. Doğruları olduğu gibi hataları da vardır. Kâdılkudâtlık 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 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 söylemekte-

---

71 Zehebî, *Şemsuddin* 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-ilmiyye, Beyrut, 1985, IV, 5; Sübkî, *Tabakât,* IX, 212; Safedî, *el-Vâfî*, IV, 138; Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 367.

72 Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 367.

dir: "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.[73]

Talebelerinden Kutbuddin el-Halebî (ö.735/1335), hocası hakkında şunları ifâde 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."[74]

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. Ondan 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 muhâlifi onun bu özelliklerini kabul etmiş, sultanlar onu yüceltmiştir." 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. Ondan daha âliminden rivâyette bulunmamışımdır. Birçok ilmî cemetmiş ve onlarda mâhir olmuştu. Diline sahip çıkar, kendi haline bakardı. Söylediği sözleri saymak isteyenler onları ra-

---

73 Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 367.

74 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.

hatlıkla sayabilirdi. Güzel ahlâka sâhip, sâlih insanların kerâmetlerine ve âriflerin özelliklerini hâizdi. Eğer başkâdılık işine girmemiş olsaydı zamanın Süfyân'ı Sevrî'si ve Evzâî'si olurdu." demiştir.[75]

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."[76] 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."[77]

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.[78]

---

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

76 Ebû Dâvud, "Melâhim", 1; Hâkim, *Müstedrek*, IV. 522.

77 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 140.

78 Sübkî, *Tabakât,* IX, 209.

2. İLMİ KİŞİLİĞİ

2.1. TAHSİL HAYATI

İbn Dakîki'l-Îd 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 fıkhını 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 fıkhını 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.[79]

2.2. MÜDERRİSLİĞİ

İbn Dakîki'l-Îd memleketinde ve diğer bölgelere yaptığı yolculuklar neticesinde ilmî bir birikime sahip olmuştur. Genç yaşında iki mezhepte fetvâ verebilecek ilmî bir seviyeye

---

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

ulaşmıştır. İlk olarak Kûs şehrinde bulunan Necibiyye medresesinde ders vermeye başlamıştır. Daha sonra ailesinin evlerine mücâvir olarak inşâ ettikleri Dârulhadîs'de müderrislik yapmıştır.[80] Kahire'ye yerleşince de Fâdiliyye Medresesinde Şâfiî ve Mâlikî fıkhını okutmuştur. Ayrıca Nâsiriyye (Salâhiyye), Sâlihiyye, Kâmiliyye ve Mansûriyye medreselerinin müderrisliğinde de bulunmuştur. İbn Dakîki'l-Îd'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.

2.3. SEYAHATLERİ

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.[81] 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.[82]

2.4. HOCALARI

İbn Dakîki'l-Îd, zamanında Kûs, Kahire, Şam ve İskenderiye şehirlerinde yaşayan birçok âlimin ders halkasına katıl-

---

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

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

82 Üdfüvî, *et-Tâli', s.* 570.

mış, 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.[83]

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-Silefî (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 esnasında uyuklamış olabilirim endişesinden dolayı başkalarına bu hadisleri rivâyet etmemiştir.[84]

3. İbnü'l-Cümmeyzî: Bahaeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hibetüllah b. Selâmeb. Müslim el-Lahmî el-Mısrî 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-Silefî'den hadis rivâyet etmiştir. Başta İbn Dakîki'l-Îd olmak üzere ondan da birçok kişi ilim tahsil et-

---

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

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

miş ve hadis rivâyetinde bulunmuştur. İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da İbnü'l-Cümmeyzî'den 14 hadis rivâyet etmiştir.[85]

4. Sibt Hâfız es-Silefî: Cemâlüddin Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Mekkî et-Trablusî el-Mağribî (ö.651/1254). İbnü'l-Hâsib diye meşhur olmuştur. Büyük dedesi es-Silefî'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.[86]

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.[87]

6. Ebû Muhammed el-Münzirî: Abdülazim b. Abdülkavî el-Mısrî 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.[88]

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

---

85 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-İmâd, *Şezerât,* VII, 425.

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

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

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

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.[89]

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 Hafs 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*, *Kavâıdü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* ve *er-Redd ale'l-kâil bi halki'l-Kur'an*.[90]

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

---

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

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

ders vermek ve o zamanlar bu bölgede yaygın olan şiâ mezhebiyle mücadele etmektir. Ali b. Vehb, burada Ehl-i Sünnet itikâdını yerleştirmek için büyük çabalar sarfetmiştir.[91]

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 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.[92]

10. Bahaeddin el-Kiftî: Hibetullah b. Abdullah Ebü'l-Kâsım eş-Şâfiî (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 fî fedâihi'r-Râfida*, *el-Enbâu'l-müstetâbe fî 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.[93]

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

---

91 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 424.

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

93 Sübkî, *Tabakât,* VIII, 390, 391.

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.[94]

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.[95]

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.[96]

4. Ebü'l-Hasan Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Hasan b. Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö.660/1261). İbn Dakîki'l-Îd, Ebü'l-Hasan'dan dört hadis rivâyet etmiştir.[97]

5. Ebü'l-Abbâs Zeyneddin Ahmed b. Abdüddâim b. Ni'met en-Nâblüsî (667/1269), İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da Ebü'l-Abbâs'tan bir hadis rivâyet etmiştir.[98]

6. Ebü'l-Mufaddal Yahya b. Muhammed b. Ali el-Kuraşî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö.668/1269). İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da kendisinden bir hadis rivâyet etmiştir.[99]

7. Ebü'l-Meâlî Kutbüddîn Ahmed b. Abdüsselâm b. Mutahhar et-Teymî el-Halebî eş-Şâfiî (ö.675/1276). İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da ondan bir hadis rivâyet etmiştir.[100]

8. Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Fezâil el-Hatîb eş-Şâfiî (ö.?). İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*'da Ebü'l-Hasan'dan sekiz hadis rivâyet etmiştir.[101]

---

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

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

96 İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 62; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 517; Safedî, *el-Vâfî,* II, 165.

97 İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 94.

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

99 İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 126.

100 İbn Dakîki'l-Îd, *el-Erbeûn*, s. 126.

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

İbn Dakîki'l-Îd'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),[102] Abdürrezzak b. Rizkullah Ebû Muhammed İzzeddin er-Ras'anî el-Hanbelî (ö.661/1263),[103] Reşid el-Attâr Yahya b. Ali Ebü'l-Hüseyin en-Nâblusî el-Mâlikî (ö.662/1264),[104] Halid b. Yusuf Zeyneddin Ebü'l-Bekâ en-Nâblusî (ö.663/1265),[105] Abdüllatif b. Abdülmün'im Ebü'l-Farac el-Harrânî el-Hanbelî (672/1274), İzzeddin b. Abdülaziz el-Harrânî (ö.686/1288)[106] ve Muhammed b. Mahmud Ebû Abdullah el-İsfehânî eş-Şâfiî (ö.688/1290).[107]

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 istifâde etmiş ve bu ilmî ortam onun yetişmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda hayatlarına kısaca değindiğimiz âlimlerin onun yetişmesinde katkıları büyük olmuştur.

2.5. TALEBELERİ

İbn Dakîki'l-Îd, yaşadığı bölgede tanınmış bir âlimdi. Dolayısıyla ders halkasına katılmak ve ilminden istifâde etmek için yanına birçok bölgeden talebeler geliyor ve ondan istifâde edi-

---

102 Meşhur bir kadı olan İbnü'l-Cübbâb, Memûnî'den (ö. 576/1181) Sahîh-i Müslim'i, Silefî 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).

103 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 529.

104 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 540.

105 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 542.

106 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 586.

107 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VII, 710.

yorlardı. 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 âlimlerindenden 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.[108]

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.[109]

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.[110]

3. Alâüddîn el-Konevî: Ali b. İsmail eş-Şâfiî (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.[111]

---

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

109 Sübkî, *Tabakât,* X, 339; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VIII, 62.

110 Sübkî, *Tabakât,* X, 339; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VIII, 62.

111 Sübkî, *Tabakât,* X, 132; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VIII, 158.

4. Tâcüddîn el-Fâkihânî: Ömer b. Ali el-Mâlikî (ö.731/1331). Mâlikî fakihi, 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.[112]

5. Alamüddîn el-Ehnâî: Muhammed b. Ebî Bekr b. İsa es-Sa'dî el-Mısrî eş-Şâfiî (ö.732/1332). İskenderiye ve Şam'da kâdılkudâtlık 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. Şâm'da vefât etmiş ve Kâsiyûn dağı eteklerine defnedilmiştir.[113]

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.[114]

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.[115]

---

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

113 Sübkî, *Tabakât,* IX, 309; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VIII, 180.

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

115 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1503; Sübkî, *Tabakât,* IX, 268; Suyûtî, *Hüsn*, I, 358; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dârul'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.[116]

8. Ebû Hayyân: Esirüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endülüsî el-Gırnâtî 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.[117]

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'in ders halkasına gelmiştir. O günkü dersin konusu "Çocuklarını cehâletle, düşüncesizlikle öldürenler, mutlaka hüsrandadırlar."[118] 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 ferâgatini[119] anlatmıştır. Bunu duyan İbn

---

116 İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* VIII, 193; Suyûtî, *Hüsn*, I, 358.

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

118 En'âm: 6/140.

119 Bu dönemde müderrislik gibi bazı mansıblar 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).

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 çıkışmıştır. 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 idi. Fakat İbn Dakîki'l-Îd, ona değil başkasına verdi." der ve eski husümetlerinden dolayı İbn Dakîki'l-Îd'in ona haksızlık yaptığını imâ ederdi.[120]

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.[121]

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 fî esmâi'r-ricâl*, *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf* ve *Etrâfü hadîsi Buhârî ve Müslim*.[122]

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-Îd de bulunmaktadır. *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserinde hocası İbn Dakîki'l-Îd'i övmekte, 20 hadisi bizâtihi telaffuzundan işittiğini ve birini de ondan imlâ yoluyla aldı-

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

121 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 139; Suyûtî, *Hüsn*, I, 534.

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

ğını bildirmektedir.[123] Zehebî, değişik alanlarda pek çok kitap yazmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *et-Târihü'l-kebîr*, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, *Mîzânü'l-i'tidâl* ve *Tezkiratü'l-huffâz*.[124]

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

Muhammed b. Ahmed el-Kenedî ed-Dişnâvî (ö.766/1365), İbnü'ş-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. 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-Cemmâîlî (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-Îd'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. ESERLERİ

İbn Dakîki'l-Îd, değişik ilim dallarında yetkin bir bilgindir.[125] Her bir eserinde farklı bir özelliği öne çıkmaktadır. O, akâid, hadis, fıkıh ve usûl gibi muhtelif ilim dallarında birçok

---

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

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

125 Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, II, 318.

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-Îd, 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-Îd'in Abdülğani el-Makdisî'nin (ö.600/1204)[126]

[126] Tam adı, Takiyyüddin Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvahid el-Cemmâîlî el-Makdisî'dir. 540/1146 yılında Filistin'in Nablus şehri yakınlarında bulunan Cemmâlî 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 inşâ etmiştir. Aynı zamanda bu ailenin katkılarıyla Şam ve Sâlihiyye'de Dâru'l-Hadîsler inşâ edilmiş ve bu müesseseler çoğalmıştır. Cemmâîlî kendisinden 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 İsfehân başta olmak üzere birçok ilim merkezini gezmiş ve ilim tahsil etmiştir. Çok duygusal bir in-

ahkâm hadislerine dâir yazmış olduğu *Umdetü'l-ahkâm*[127] adlı eseri üzerine kaleme aldığı bir şerhtir. Emîr es-Sanânî

san olan Cemmâîlî 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 kararlartırılmış fakat bu karar kendisine tebliğ edilmeden 600/1203 yılında vefât etmiş ve Karâfe'de defnedilmiştir. Birçok kitap telif eden el-Cemmâîlî'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 Kesîr, *el-Bidaye*, XVI, 732-734; Kandemir M. Yaşar, "Cemmâîlî", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 338-339).

127 *Umdetü'l-ahkâm,* el-Cemmâîlî 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 fî 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 Ünv. İlâhiyat Fakültesinde bir doktora çalışması yapılmaktadır. (bkz. http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php. Erişim: 11. 01. 2015).
5. *el-Udde fî 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 fî 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).

(ö.1182/1768) *el-Udde alâ İhkâmi'l-ahkâm*, Şemsüddîn es-Sehâvî (ö.902/1497) de *el-Kavlü'l-müfîd fî îdâh 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 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.[128]

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 tâ-

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

rihî 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.[129]

2. *el-İmâm fî ma'rifeti ehâdîsi'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,[130] İbn Hacer'e göre yirmi,[131] Safedî'ye göre ise yirmi beş[132] cilttir.

Kaynaklarda, bazı fikirlerinden dolayı İbn Dakîki'l-Îd'in sevmediği Mes'ud b. Ahmed el-Hârisî el-Hanbelî el-Irakî el-Mısrî (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

---

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

130 İbn Ruşeyd, *Milu'l-aybe*, V, 325.

131 İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 92.

132 Safedî, *el-Vâfî*, IV, 138.

göre ise müellif, elde olan kısmını tashih edebilmiştir. Diğer kalan kısmı ise tashih edilmediğinden zamanla kaybolmuştur.[133] Çalışmamızın üçüncü bölümünde eserin içeriği ve metodu ile ilgili olarak daha detaylı bilgi verilecektir.

el-İmâm, Sa'd b. Abdullah Âl Humeyyid tarafından el-Mektebetü'l-Ezheriyye'deki yazma nüshasından tahkik edilmiştir.[134] 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.[135]

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.[136]

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 tafsilâtlı şerh çalışmasıdır. Yukarıda tanıtımını yaptığımız ve müellife ait *el-İmâm* adlı eserin bu kitabın şerhi olduğu

---

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

134 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 283.

135 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.

136 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 575.

iddia edilse de eserin ilk cildinin yazmalarının incelenmesi sonucunda bunun doğru olmadığı anlaşılmış ve *el-İmâm*'ın müstakil bir eser olduğu tespit edilmiştir.[137]

İbn Dakîki'l-Îd'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-Mısrî (ö.739/1339), *Telhîsü'l-İlmâm fî ehâdis'il-ahkâm*[138] ve Şemsüddîn b. Abdülhadi ed-Dımaşkî el-Makdisî (ö.744/1343), *el-Muharrarfi'l-Hadîs*[139] adıyla *el-İlmâm*'ı *ihtisâr* etmiştir.[140]

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.[141] 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 Kütüphânesinde 142 varak olarak 250 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.

---

137 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 23.

138 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).

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

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

141 Özel, *agmd*., XIX, 408.

4. *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. Müellifin yukarıda adı geçen *el-İlmâm* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhidir. İbn Dakîki'l-Îd'in ahkâm hadisleriyle ilgili kaleme aldığı *el-İmâm, 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-İmâm* 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-İmâm* 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 hüküme 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.[142]

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 müstensihi belli değildir. İkincisi, Köprülü Kütüphânesi'nde 81 numarada bulunmakta ve iki tarafı da yazılı 267 varaktan oluşmaktadır. Her bir varakta ise 35 satır yer al-

---

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

maktadır. Bu nüshayı Zeyneddin Abdurrahmân b. Ali b. Halef el-Fâriskûrî el-Kâhirî (ö.805/1402), Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî el-Hanefi'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 müstensihi ve târihî bilinmemektedir.[143]

5. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zâlike mine'l-ehâdîsî'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.[144]

Zeynüddîn el-Irâkî (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), Irâkî'nin bu manzumesini *el-Îdâh fî şerh nazmi'l-Irâkî li'l-İktirâh* adıyla şerh etmiştir. Irâkî'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 Irâkî, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'ine yazmış olduğu *et-Takyîd ve'l-idâh* adlı şerhte *el-İktirâh*'tan birçok nakilde bulunmuş ve İbn Dakîki'l-Îd'in yaptığı yorum ve itirazlara değinmiştir.[145]

---

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

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

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

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.[146]

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-Şâfiî (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 müstensihi 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.[147]

6. *Şerhü'l-erbaîn en-Neveviyye.*[148] Muhyiddin en-Nevevî'nin (ö.676/1277) *el-Erbaûn* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir. Eseri, Tâhâ Muhammed ez-Zeynî 1955 yılında Kahire, Üsame Abdülkerîm er-Rüfâî 1980 Kahire, Ahmed Muhammed et-Tahûn 1982 Cidde ve Abdülaziz İzzeddin es-Sey-

146 Özel, *agmd.,* XIX, 408.

147 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh* (nşr. mukaddimesi), s. 161-165.

148 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 283.

revân 1984 Beyrut'ta neşretmiştir.[149] Eserin 1888 târihli bir yazma nüshası Kahire, Teymûriyye Kütüphanesinde 2/215-106 numara ile yer almaktadır.[150]

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.[151] 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 problemli olan bazı rivâyetlerin eserde bulunması da bu şüpheleri daha da artırmaktadır.[152] 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 izâhâtların aynısı *İhkâmu'l-ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır.[153]

7. *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-isnâd*. Bir kırk hadis çalışması olan bu eserde İbn Dakîki'l-Îd, Hz. Peygamber'den ken-

---

149 Özel, *agmd*., XIX, 409.

150 el-Mecme'u'l-melekî, e*l-Fisrü'ş-şâmil li-turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî el-mahtût* (el-Hadîsü'n-Nebeviyyü'ş-şerîf), Amman, 1991, II, 951.

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

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

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

disine kadar dokuz râvî ile gelen âlî isnâdlı değişik konularla ilgili hadisleri bir araya getirmiştir. Kitabın müellife aidiyetinde herhangi bir ihtilâf yoktur. Birçok kişi Kâmiliyye Medresesi'nde vermiş olduğu hadis derslerinde ondan bu eseri rivâyet etmiştir.[154] Murtazâ ez-Zebîdî (ö.1205/1791) tarafından 1194/1780 yılında yazılan bir nüshası Mısır ed-Tedmûriyye Kütüphânesinde 436 numarada 18 varak olarak bulunmaktadır. Zebîdî bunuYusuf b. Şahin es-Sıbt'ın kendi hattıyla yazdığı nüshadan intinsâh etmiştir. es-Sıbt ise bizâtihi müellife okunup arzedilen nüshadan yazmıştır.[155]

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 tahriç etmiş ve 2012 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından yayınlanmıştır.[156]

8. ***el-Erbaûn fi'r-rivâyeti an Rabbi'l-âlemîn*****.** Zehebî (ö.748/1347), bu eseri *Tezkiretü'l-huffâz* adlı kitabında müellife isnâd etmektedir.[157] Bazıları bunu *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-isnâd* ile karıştırmakta ve ikisinin bir eser olduğunu zannetmektedir. Fakat Makrîzî el- *Mukaffâ* adlı eserinde ikisinin de ismini ayrı ayrı kaydetmektedir.[158] 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),

---

154 Tucîbî, *Müstefâd*, s. 21.

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

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

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

158 Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 370.

Müstefâdü'r-rihle adlı eserinde bu kitabın iki cilt olduğu bilgisine ulaştığını, fakat eseri elde edemediğini belirtmektedir.[159] Kaynaklarda İbn Dakîki'l-Îd'in bu eserde, hâfız adını almış olan hadis âlimlerini tabakalarına göre zikrettiği geçmektedir.[160]

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'1-mesâil.*** Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Sehl el-Fârisî'nin (ö.305/917) Şâfiî fıkhına dâir kaleme aldığı *Uyûnü'1-mesâil* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhtir.[161] 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 fî 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-Îd de İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî fıkhına dâir olan bu muhtasarın bir kısmını şerh etmiştir.[162]

İbn Ferhûn (ö.799/1397) *ed-Dibâcü'l-müzheb* adlı eserinde hocası Ebû Abdullah b. Merzûk'dan nakil ile İbn Dakîki'l-Îd'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 olabile-

---

159 Tucîbî, *Müstefâd*, s. 20.

160 Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 370.

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

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

ceği bilgisini nakletmektedir.[163] Zehebî (ö.748/1347), adı geçen kitabı övmekte ve fıkıhta bunun gibi güzel başka bir eser görmediğini kaydetmektedir.[164] Tucîbî de eserin tamamının 20 cilt civarında olduğunu ifâde etmektedir.[165] Tâcüddîn es-Sübkî ise *Tabakât*'ında adı geçen şerhin mukaddimesine yer vermektedir.[166] Mukaddimesindeki fesahat ve belâğat içeriğindeki birikimi göstermektedir. Kitabın yazma nüshasıyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.

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

4. Tuhfetü'l-lebîb fî şerhi't-Takrîb. Bu kitap, İbn Dakîki'l-Îd tarafından Ebû Şücâ' el-İsfehânî'nin (ö.500/1107) Şâfiî fıkhına dâir yazmış olduğu *Ğâyetü'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 1999 yılında yayınlanmıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, bu şerhinde Şâfiî Mezhebinin fıkhî bir konuda başta âyet[167] ve hadis[168] olmak üzere kullandığı en güçlü delil ne ise onu getirmektedir. Aynı zamanda Mâlikî [169] ve Hanefî[170] mezheplerinin konuyla ilgili Şâfiî Mezhebine muhâlif olan görüşleri varsa o görüşvedelillerini de zikredip daha sonra bunları teker teker cevaplandırarak reddetmektedir.

---

163 İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, II. 318.

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

165 Tucîbî, *Müstefâd*, s. 20.

166 Sübkî, *Tabakât*, IX, 231.

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

168 İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 53.

169 İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, s. 122.

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

Birtakım fıkhî kavramları açıkladığı gibi kelimelerin lugavî anlamlarına da değinmektedir.[171] Sıhhat ve zaaf açısından bazı hadislerle ilgili hüküm verirken aynı zamanda râvîlerini de cerh ve ta'dîl etmekten geri kalmamıştır.[172] 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 âdeta bir Şâfiî gibi hareket etmiştir. Sadece mezhep içindeki farklı görüşlerden en sahîhinin hangisi olduğunu belirtmiştir.

5. *Şerhü Muhtasari't-Tebrîzî fî fıkhi'ş-Şâfiiyye*. Muzaffer b. Ebî Muhammed et-Tebrîzî'nin (ö.621/1224) Gazâlî'nin (ö.505/1111) Şâfiî fıkhına 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.[173] Bu eser de müellifin günümüze ulaşmayan veya kayıp olan kitaplarındandır.

6. *İmlâ alâ mukaddime kitâb Abdülhak el-İşbîlî fi'l-ahkâm*. Bu kitap İbn Dakîki'l-Îd, Abdülhak el-İşbîlî'nin (ö.581/1185) *el-Ahkâmü's-süğrâ* 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-suğrâ* adlı eserinin mukaddimesine yapmış olduğum açıklamalarda (imlâ) zikretmişim."[174]

---

171 İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 53.

172 İbn Dakîki'l-Îd, *Tuhfe*, 99.

173 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576.

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

2.6.3. Fıkıh Usûlü İle İlgili Olanlar

1. ***Unvân'ül-vüsûl fî üsûli'l-fıkh.*** 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.[175]

Bu kitap Mustafa Mahmud Selih ve Abdülkadir Dehmân tarafından *Sebîlü'l-vusûl ilâ Unvân'il-vüsûl fî usûli'l-fıkh* 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-Mutarrizî'ye (ö.456/1056) ait olduğunu, İbn Dakîki'l-Îd'in ise buna bir şerh yazdığını iddia etmektedir. Buna da Zerkeşî'nin (ö.794/1391) İbn Dakîki'l-Îd'in şerhinden yapmış olduğu birtakım nakillerin eserde yer almamasını delil göstermektedir.[176] Nitekim Kâtip Çelebî de eserin İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyetini değil, onun tarafından şerh edildiğini açık açık ifâde etmektedir.[177] Müellife ait olduğu iddia edilen bu eserin Riyad Ünv. 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.[178]

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-Îd'e ait olan *Şerhü Mukaddimeti'l-Mutarrizî fî usûli'l-fıkh*[179] veya bir diğer

---

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

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

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

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

179 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576.

ismi ile *Şerhu Unvân'ül-vüsûl fî üsûli'l-fıkh* adlı eser olduğu anlaşılmaktadır. *Unvân'ül-vüsûl* ise Mutarrizî'ye aittir. Nitekim Zerkeşi, İbn Dakîki'l-Îd'den yapmış olduğu nakillerde de "*Şerhu'l-Unvân*'da" ifâdesini kullanmaktadır.[180]

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.[181]

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 ifâde edilmiştir.[182]

2.6.4. Akîde İle İlgili Olanlar

1. *Akîdetü İbn Dakiki'l-Îd.* Bazı kaynaklarda *el-İktirâh fî usûli'd-dîn* adıyla geçmektedir.[183] Müellifin itikâdla ilgili yazmış olduğu bu risâle, dört ana bölümden oluşmaktadır.

---

180 Bkz. Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kutubî, yy. 1994, I, 241.

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

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

183 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 6.

Bunlar sırasıyla ilâhiyât, nübüvvât, sem'iyyât 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 fî, şerh akîdeti İbn Dakîki'l-Îd ve Unvânü'l'atâ ve'l-feth fî 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'nda1803/3 numara ve 60 varak olarak bulunmaktadır.[184]

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.

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 Dakikü'l-Îd'den nakledilen şiirleri bir araya getirmiştir. Kitap üzerinde Ali Sâfî 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.[185] Bundan da kitabın belli bir ilim dalına ait olmadığı, değişik alanlardaki bazı bilgileri derlediği anlaşılmaktadır.

3. *el-Emâlî*. Tucîbî (ö.730/1329) ve el-Vâdîâşî'nin

---

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

185 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 576.

(ö.749/1348) verdiği bilgiye göre İbn Dakîki'l-Îd bu eseri, Kûs şehrinde bulunan Dâru'l-hadîs es-Sâbikiyye'de yazmıştır.[186] 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.

186 Tucîbî, *Müstefâd*, s. 20; el-Vâdîâşî, Muhammed b. Cabir el-Endülüsî, *Bernâmecü'l-Vâdîâşî*, Dâru'l-mağribi'l-İslâmî, Beyrut, 1980, s. 131.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HADİS USÛLCÜLÜĞÜ

İbn Dakîki'l-Îd'in bazı fıkıh ve hadis kitapları üzerine yazdığı şerhler, istinbat ettiği fıkhî hükümler, Mâlikî ve Şâfiî kâdılkudâtlık vazifesinden dolayı ilk etapta bir fakîh 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 ifâde muhaddis-fakih tabiri olsa gerektir. Çünkü onun fıkhını hadislerden ayırmak mümkün değildir. O bir fıkhü'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 fıkhı birbiriyle mezcetmiştir. Hadisçiliği sadece ezber ve nakilden ibâret olarak görmemiş, bilakis rivâyetlerden hüküm çıkarmak ve derin tahlîllerde bulunmak, onları fıkh etmek olarak görmüştür.[1]

İbn Dakîki'l-Îd, hadis ilminin değişik alanlarında geniş ilmî vukûfiyete sahiptir. Hadis usûlü, ricâl bilgisi ve ilel konusu bunların başında gelmektedir. Talebeleri ve eserleri onun bu özelliklerine şâhitlik etmektedir. Zehebî (ö.748/1347), onun ilel ve

[1] Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 258.

fıkhü'l-hadîs konusunda gördüğü âlimlerin en bilgini olduğunu ifâde etmekte ve yirminci tabakadaki muhaddisler arasında zikretmektedir.[2] 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-Îd kitab ve sünnetten güzel istinbatlarda bulunur ve hükümler çıkarırdı. Bu yeteneği ile herkesi kendine hayran bırakırdı."[3]

İbn Dakîki'l-Îd, 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'iyye-tü'l-isnâd* adlı kitabında kırk hadis şeklinde bir araya getirmiştir. *el-Erbaûn*'da bir araya getirdikleri ise dokuz râvîli âlî bir isnâd ile sahâbeye kadar ulaştırarak naklettikleridir. Müellif, hadisin isnâdını verirken genellikle hadis alma yöntemine,[4] hadisi nerede aldığına ve hangi yılda[5] işittiğine değinmiş, rivâyeti birkaç şeyhten işitmiş ise rivâyet lafzının kime ait olduğunu[6] da açıklamıştır. Aynı zamanda bir hadisin değişik kaynaklarda bulunan muhtelif tarîklerini bulup bir araya getirmiş sahîh, zayıf veya illetli olup olmadıklarını izâh etmiştir.[7] Şayet bu rivâyetler *Sahîh-i Buhârî*,[8] *Sahîh-i Müslim*[9] ve *Sünen-i Nesâî*[10] gibi yazılı kaynaklarda yer alıyorsa bunu da belirtmiştir.

---

2 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* IV, 1481, 1482.
3 Sübkî, *Tabakât,* IX, 208; Makrîzî, *el-Mukaffâ,* VI, 371.
4 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 459, 291.
5 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 422.
6 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 291.
7 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 483-495.
8 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, 441.
9 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 393.
10 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 556.

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.[11]

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 mürâcaâtta bulundum. 'Evet bu cüzdeki yazı benim yazımdır. Fakat semâ yoluyla aldığımdan emin değilim ve nasıl aldığımı 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 uyukladığı ve bu nedenle bazı şeyleri kaçırdığı şüphesinden dolayı bunları başkalarına rivâyet etmemiştir.[12]

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

---

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

12 İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 93.

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'iyyetü'l-isnâd, el-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, *Şerhu'l-İlmâm* ve *el-İmâm* 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-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, Hâkim en-Neysâbûrî'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. Müteahhirûn 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.[13]

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 ihtisârı 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

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

ve mevzûyu bu sorular çerçevesinde işlemiştir. Sözkonusu bu tartışmaların çoğu bazı hadis usûlü kavramlarının tanımlarıyla ilgili olmuştur. Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*'ın mukaddimesinde bu kitabı hadis usûlüne giriş mâhiyetinde kısa ve özet bir şekilde yazdığını ifâde etmiştir.[14]

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 usûlu konuları hakkında İbn Dakîki'l-Îd'in görüşlerini teker teker ele alıp inceleyeceğiz.

---

14 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 185.

1. BAZI HADİS USÛLÜ KAVRAMLARINA DÂİR AÇIKLAMALARI

İbn Dakîki'l-Îd'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 HADİS

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.[15] İmâm Şâfiî,

[15] Bkz. Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 158.

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.[16] Hanefî fakîhler ve İmâm Mâlik (ö.204/820) ise mürsel haberleri müsned haberler ile aynı seviyede görmüş ve onları hüccet olarak kabul etmişlerdir.[17]

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."[18] İbn Dakîki'l-Îd, sahîh hadisin tanımına geçme-

---

16 İmâm Şâiî konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Haber-i vâhidi rivâyet eden kimsenin dininde güvenilir, hadisinde doğru olmakla tanınmış, rivâyet ettiği şeye iyice aklı eren, (manaya göre rivâyet ediyorsa) lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilen ya da (manayı bilmiyorsa) hadisi işittiği gibi harfi 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 harfi 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 râvîlerce 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-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1983, II, 143.

17 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.

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

den 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.[19] Mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmeyen fıkıhçıların ise bu iki şartla beraber rivâyetin müsned olmasını şart koştuklarını ifâde 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.[20] 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.[21] 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 yak-

---

19 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 fülan fülandan rivâyet etti." sözünü kabul ettiğini, şâhitlikte ise ancak "işittim", "gördüm" veya "beni şâhit etti" gibi sözleri kabul edeceğini ifâde eder. (Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-halebî, Mısır, 1940, s. 206, 207).

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

21 Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, II, 204; Sehâvî, *Fethü'l-müğîs*, I, 26.

laşımlarını gözardı etmeyi uygun bulmamış ve yapılacak tarifin hem fıkıhçılar hem de hadisçiler tarafından kabul 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 ağyârını 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.[22] 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.[23]

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.[24]

Sahîh hadis ile ilgili bir diğer husus onun sınıflandırılmasıdır. İbnü's-Salâh hadislerin sıhhatini tesbitte ve sahîh

---

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

23 Irâkî, *et-Takyîd,* s. 8-9.

24 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.

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.[25] 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 sahîh olduğunu bildirirse o zaman bu hüküm verilebilir. Çünkü bu âlimler eserlerine aldıkları hadisler için böyle bir şart öngörmemişlerdir.[26]

İbn Dakîki'l-Îd de İbnü's-Salâh'ın bu anlayışını benimsemiş ve *el-İktirâh*'ın onuncu bölümünü sahîh hadisin bu kısımlarına ayırmıştır. Buna göre sâhih 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.[27] İkinci kısımda ise sadece Buhârî'nin Müslim'den teferrüd ettiği hadisler yer almaktadır. Bu hadisler ise sıhhat derecesinde ikinci sırada yer

---

25 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.

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

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

almaktadır. Çünkü Buhârî'nin hadisleri tahriç etmede öngördüğü şart daha ağırdır.[28] 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.[29] 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.[30]

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 biçimsel ve isnâda yönelik olduğu, metnin içeriğinin değerlendirilmediği, Kur'an'a uyumlu olup olmadığı gibi hususları açık bir şekilde kapsamadığı gelmektedir. Sahîh denilen bazı hadislerin tartışma konusu yapıldığı, hoşa gitse de gitmese de böyle bir problemin olduğu ve bunun Müslümanların sünnet ve hadise olan güvenlerine halel getirdiği iddia edilmekte

---

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

29 Sehâvî, *Feth*, I, 48.

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

ve Hanefî ekolünde birtakım altertaniflerin olduğu ileri sürülmektedir.[31] Muhaddislerin sahîh hadis tanımında metnin içeriğini ve Kurân'a uygunluğunu dikkatte almadıklarını iddia etmek pek de doğru değildir. Çünkü sahîh 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-Îd, İbn Adî'den (ö.365/976) naklen sahîh bir hadisin Kur'an'a muhâlif olamayacağını belirtir.[32] 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.[33] Selahattin Polat'ın da dikkat çektiği gibi bir hadisin sıhhati noktasında Kur'an'a arz yapılırken bunun sadece bir âyet değil, bilakis Kur'an'ın tümü göz önünde bulundurulmalıdır.[34] Bu konuda parçacı yaklaşım birtakım yanlışlıklara yol açacağı kesindir.[35]

Öte yandan sahîh 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 sahîh hadisleri öğrenmek için bu eserlere müracaât edilme-

---

31 Bkz. Kırbaşoğlu, 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, kolaya ve maslahata uygun olanı tercih etme, maksada uygun olanı tercih etme, örfe 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).

32 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* I, 175.

33 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.

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

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

sinin 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 muhaddisleri etkilediği ifade edilmiştir. İbnü's-Salâh'ın bahsettiği icmâın doğru olmadığı, *Sahîhayn*'de geçen kimi rivâyetlerin, bazı münekkitler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye tâbî tutulduğu tespit edilmiştir.[36] İbn Dakîki'l-Îd ise sahîh hadisin tespitinde meşhur hadis eserlerine mürâcaât etme konusunda İbnü's-Salâh ile aynı görüştedir.

1.2. HASEN HADİS

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."[37] şeklinde tarif ettiğini zikre-

---

[36] Geniş bilgi için bkz. Bağcı, *Hadis Yazıları*, s. 285-311.

[37] Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, Haleb, 1932, I, 6. Mütekaddim 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 kullşanıldığını iddia ederken, bazıları da Ebu İsâ Tirmizî (ö. 279/892), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758) ve Ali b. Medînî (ö. 234/848) isimlerini zikretmektedir. (Bkz. Özdemir, Veysel, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 45, İstanbul, 2013, s. 68-71).

der 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 ağyârını 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.[38]

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 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."[39]

İbn Dakîki'l-Îd, Hattâbî'nin tanımı ile ilgili kaydettiği itirazlar ve değerlendirmelerden sonra Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö.279/892) hasen hadisle ilgili yapmış olduğu tanıma geçmektedir. Buna göre Tirmizî, hasen hadisi şu şekilde tarif etmektedir: "İsnâdında yalan ile itham olunan bir râvî bulunma-

---

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

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

yan, şâz olmayan ve kendisi gibi başka tarîklerden de rivâyet edilen hadistir."[40] İbn Dakîki'l-Îd, bu tanımın hasen diye adlandırılan, fakat çeşitli tarîklerden değil de sadece bir tarîkten gelen rivâyetlerle sorunlu hale geldiğini ifâde etmektedir.[41]

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."[42] 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.[43]

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, 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 tarîkten rivâyet edilmekle desteklenip marûf hale gelmiştir. Böylece şâz veya münker olmaktan kurtulmuştur."[44]

İbnü's-Salâh'a göre hasen hadisin ikinci kısmı ise şu-

---

40 Bkz. Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr-İlel,* VI, 252; Yücel, *Hadis Istılahları*, s. 160.

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

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

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

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

dur: "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."[45] İbn Dakîki'l-Îd, İbnü's-Salâh'ın yapmış olduğu bu tanımların bazı yönlerine birtakım itirazların olduğunu da hatırlatmakta ve bunların neler olduğuna değinmemektedir.[46]

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 nakletmektedir. 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 içindir."[47] İkincisi ise şöyledir: "Hasen kavramı burada ıstılâhî anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır. Yani hasenden kasıt bir hadis çeşidi değil, güzel ve kalbi cezbeden demektir."[48]

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

---

45 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 31.

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

47 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 39.

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

veya sahîh olarak birbirinden farklı olması ancak değişik tarîklerden rivâyet ile mümkündür. Fakat Tirmizî, bazen "Bu hadis hasen-sahîhdir ve biz onu sadece bu yoldan veya falanca kişinin rivâyetinden biliriz."[49] demekte ve tek isnâd ile gelen rivâyete hasen-sahîh tabirini kullanmaktadır.[50] 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 hiç kimsenin böyle bir şeyi söylemediğini belirtir.[51]

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.[52]

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 farklıdırlar. 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 bu-

---

49 Bkz. Tirmizî, "Salât", 159.

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

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

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

lunması 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.[53]

Netice itibariyle diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, hasen hadisin tanımındaki zorluklara dikkat çekmiş, kendisinden önceki âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini tahlîl etmiş ve onların hasen hadis ile ilgili ortaya koymuş oldukları tanımlara birtakım 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 bu konuda "en güçlü yaklaşım"[54] olarak nitelendirilmiştir.

1.3. ZAYIF HADİS

İbnü's-Salâh ve diğer bazı hadisçiler, zayıf hadisi, "sahîh ve hasen hadisin niteliklerini taşımayan"[55] diye tanıtırken, İbn Dakîki'l-Îd ise onu "hasen hadisin derecesinden düşük olan" şeklinde tarif etmiştir.[56] 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.

---

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

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

55 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.

56 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 201.

Müellif, zayıf hadis konusundaki diğer tartışmalara değinmeden Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö.405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserinden nakil[57] 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.[58]

---

[57] Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Meclisü dâireti'l-meârifi'l-Osmânî, Haydarabad, 1966, s. 71.

[58] Buna göre ehl-i beyte dayandırılan en vâhî isnâd, Amr b. Şemir > Cabir el-Cu'fî > Hâris el-A'ver > Ali şeklinde olandır. 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. Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım > babasından > dedesinden olanıdır. Çünkü Muhammed, Kâsım ve Abdullah 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 bulundurulan bir nüsha olup Haris b. Şibl > Ümmü Numân > Âişe şeklinde gelendir. Abdullan b. Mesûd'a dayandırılan en vâhî isnâd, Şerîk > Ebû Fezâre > Ebû Zeyd > Abdullah kanalıyla vârid olandır. 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, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh > Şihab b. Hirâş >İbrahim b. Yezîd el-Hûzî > İkrime > İbn Abbâs şeklinde olandır. Yemenlilere dayandırılan en vâhî isnâd Hafs b. Ömer el-'Adenî > Hakem b. Ebân > İkrime > İbn Abbâs silsilesiyle gelendir. Mısırlılar'a dayandırılan en vâhî isnâd, Ahmed b. Muhammed b. Haccâc b. Rişdîn > babasından > dedesinden > Kurra b. Abdurrahmân b. Hayvîl > rivâyette bulunduğu herkes şeklinde gelendir. Şamlılar'a dayandırılan en vâhî İsnâd, Muhammed b. Kays el-Maslûb > Ubeydullah b. Zahr > Ali b. 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-Îd, *el-İktirâh*, s. 202-207).

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.[59] Öyle ki İmâm Nevevî, nâfile ibâdetlerde zayıf hadis ile amel noktasında hadisçiler ve diğerleri arasında icmâ olduğunu iddia etmiştir.[60]

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 prensiplerindendir. 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.[61] Bunların başında eserlerine aldıkları her konudaki hadislerin sahîh olma şartını arayan Buhârî ve Müslim yer alır.[62]

---

59 İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1997, I, 63; Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, 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.

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

61 Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 210-224; Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2006, s. 178;

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

İbn Dakîki'l-Îd, şartları gerçekleştiği takdirde zayıf hadisle amelin caiz olacağı kanaatindedir. O, aynı zamanda zikrolunan üç şarta ek olarak zayıf hadisin dinde şiâr olabilecek bir hususu ihdâs etmemesini de öngörmüştür. Müellif bu konuyu nafile 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 daha güçlü sahîh bir hadis ile çelişmemesi kaydıyla bununla da amel edilir. Fakat bu rivâyet zayıf olursa orada durulur ve bakılır; şayet dinde şiâr 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 hadisle amel edilebileceğini, bu amelin müstehab olduğuna hükmetmenin ise doğru olmadığını vurgulamaktadır.[63]

Kanaatimize göre, fezâil-i a'mâlde zayıf hadis ile amel edilir diyenler, onun Hz. Peygamber'e (sav) âidiyeti ihtimâlini göz önünde bulundurmuşlardır. Fakat Subhî Sâlih'in de tespit ettiği üzere fezâil-i a'mâl da ahkâm gibi dinin muhtevâsı ve prensiplerindendir. 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 nafile ibadetler için zayıf hadislere ihtiyaç bırakmayacak kadar çoktur. Unutmamak gerekir ki zayıf ha-

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

diste 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 şiâr 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 ahkâmda 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.[64]

1.4. MÜRSEL HADİS

Mürsel, ister büyük olsun ister küçük olsun bir tâbiînin sahâbeyi hazfederek "Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu, şöyle yaptı veya huzurunda şöyle yapıldı." diyerek rivâyet ettiği hadis diye tarif edilmiştir.[65] İbn Dakîki'l-Îd, kendisinden önceki usûl yazarlarının mürsel için yapmış oldukları bu meşhur tarifi aynen zikretmiş ve teknik açıdan herhangi bir hususa değinmemiştir.[66] 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.[67]

Mürsel hadisin delil olup olmama hususu âlimler arasında ihtilâflı bir konu olup fıkhî birtakım sonuçlara etki ettiğinden

---

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

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

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

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

dolayı bu tartışmalar daha çok fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde yer almıştır.[68] Sahîh hadisin tanımında değindiğimiz üzere İmâm Şâfiî mursel rivâyetleri huccet olarak görmemekte, ancak başka birtakım yollarla takviye edildiğinde onu kabul etmektedir.[69] Müellif, mursel rivâyetler konusunda imâm Şâfiî gibi düşünmekte ve mürsel hadisin sahîh olduğuna delâlet eden birtakım karineler bulunduğunda onun delil olarak kullanılabileceği ifâde etmektedir.[70] 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."[71] 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, Muğira b. Abdullah b. Ebî Bürde'den nakil ile farklı bir tarîkten mürsel olarak gelmektedir. İki tarîkte de birtakım sıkıntılar vardır.[72] İbn Dakîki'l-Îd, Yahya b. Saîd'in Safvân b. Süleym'den daha hâ-

---

68 Polat, *Mürsel Hadisler*, 105.

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

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

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

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

fız 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.[73]

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.*"[74] 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.[75]

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.[76] Ehl-i sünnet âlimleri sahâbenin tümünü âdil olarak gördüklerinden[77] 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. Tâbiîden rivâyet ettikleri ise yok denecek kadar azdır.[78] 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.[79]

---

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

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

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

76 Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 88.

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

78 Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 109.

79 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.

1.5. SENEDİN İTTİSÂLİ AÇISINDAN HADİSLER

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 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 "İnkıtadan 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.[80] Görüldüğü üzere müellifin bu kavramlarla ilgili yapmış olduğu tanımlar diğer usûl bilginlerinin tarifinden farklı değildir.

1.6. ŞÂZ HADİS

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-Kazvînî (ö.446/1055), Şâfîî'den

[80] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 208-211.

buna benzer bir tanımı 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."[81]

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.[82]

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 reddedilir. Yok, eğer bu rivâyette bir muhâlifi 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 teferrrüdü kadh sebebi olmaz. Eğer bu niteliklere sahip değil ise o zaman teferrüdü, rivâyetine halel getirir ve onu sahîh olmaktan çıkarır.[83]

İbn Dakîki'l-Îd, şâz hadisi iki şekilde tarif etmektedir. Birinci tarifine göre şâz, "Bir râvînin güvenilir râvîlere muhâlif olarak rivâyet ettiği hadistir".[84] 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 hadisçi-

81 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 76; Suyûtî, *Tedrîb,* I, 232.

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

83 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 78, 79.

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

lerin birçoğu, güvenilir râvîlere muhalefet eden kişi sıka 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.[85]

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 sıka râvînin muhalefetini şart koşmuşlardır.

1.7. MÜNKER HADİS

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.[86] 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 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.[87]

---

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

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

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

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.[88]

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 şaz, yok eğer zayıf olursa rivâyeti münker olmaktadır. Böylece şaz veya münkerliği belirleyen faktör, muhalefet eden râvînin sika olup olmamasıdır.

1.8. GARÎB HADİS

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

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

ayrılmaktadır. Garîb-i mutlak, hadisin tüm isnâdında tek bir râvînin bulunduğu hadistir. 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.[89]

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.[90]

1.9. MÜSELSEL HADİS

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 "أوّل حديثٍ سمعْتُه منْه" "evvelu hadîsin semi'tuhu minh"[91] demeleri gibi. Bazen de "حدّثني ويده على كتفي" ve "أطعمني وسقاني" gibi lafızları kullanırlar.[92]

İbn Dakîki'l-Îd, müselselin iki faydasının olduğunu zikretmektedir. Bunlardan birincisi, müselselde Hz. Peygamber'in (sav) yaptığı fiiller, râvîler tarafından aynen tekrar-

89 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).

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

91 Ebû Dâvud, "Edeb", 66.

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

landığından dolayı ona ittibâ söz konusu olmaktadır. İkincisi ise teselsül vasıtasıyla o rivâyetin munkatı' olmayıp muttasıl olduğu anlaşılmaktadır.[93]

1.10. MU'AN'AN HADİS

İbn Dakîki'l-Îd, mu'an'anı, isnâdında "فلان عن فلان" sigası bulunan hadis çeşidi diye tarif etmiştir.[94] Daha sonra hadisçilerin konuyla ilgili görüşlerini zikretmiş ve onlara bazı itirazlarda bulunmuştur. Buna göre başta Ali b. el-Medînî (ö.234/848) ve Buhârî (ö.256/869) olmak üzere hadisçilerin çoğunluğuna göre, mu'an'an hadisin makbul olabilmesi için râvînin hadis naklettiği şeyhe mülâkî olduğunun ispatlanması şarttır.[95] Müslim ise râvînin şeyhle bir araya gelmesinin zamansal olarak mümkün olmasını yeterli görmüş ve birinci görüşe uzun uzadıya itirazda bulunmuştur.[96]

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 koşmaktadır. Eğer râvî tedlîs yapmak ile bilinen birisi ise o zaman hadisi şeyhten işittiğini beyan etmediği sürece an'anesi semâa yorulmayıp naklettiği hadis munkatı' rivâyet gibi değerlendirilir ve kabul edilmez.[97]

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 hadis-

---

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

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

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

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

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

leri 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 semâın gerçeleştiğini tespit ettiklerini iddiâ edebileceğini ve bunun üzerinde düşünmek gerektiğini ifâde etmektedir.[98] Nitekim Nevevî, Buhârî ve Müslim'de müdellislerden an'ane ile rivâyet edilen hadisleri başka tariklerden semâın sâbit olduğuna hamletmek gerektiğini söylemektedir.[99]

Buna göre diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisin sıhhati için ittisâlı 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.

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.[100]

Müellif, tedlîsde bulunanların bunu birtakım amaçlara yönelik olarak yaptıklarını ve bunlardan bazısının kötü olduğunu, şâyet bilerek yapmış ise râvînin cerh edilmesine neden

---

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

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

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

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 intibâını verirler. Bu durumlarda râvîye yalancı denilmemesinin nedeni, bu isim ve nisbelerin tümünün o şeyhe ait olmasından kaynaklanmaktadır.[101]

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 kasdettiğini söylemiştir. Müellif, bunu gizli bir tedlîs olarak görmekte ve kesin bir delil olmadan bu şekildeki bir yoruma gitmenin câiz olmayacağını ifâde etmektedir.[102]

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 işitme-

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

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

miştir. Müellif, bunun da bir çeşit tedlîs olduğunu naklet-mektedir.[103]

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 sevketmek, ricâl bilgilerini sınamak ve onları bu konuda eğitmek olarak zikreder.[104]

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.[105]

1.12. MUZTARÎB HADİS

Muztarîb, bazen bir, bazen de iki veya daha fazla râvîden değişik şekillerde rivâyet edilen, fakat ne râvîlerden birinin hâfıza yönünden üstünlüğü, ne kendisinden rivâyet

---

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

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

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

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 senedde daha fazladır.[106] İbn Dakîki'l-Îd ise muztarîbi, "birçok vecihten rivâyet edilen hadis" diye tarif ederek hadisçilere göre ıztırâbın bir illet ve zafiyet sebebi olduğunu belirtmiştir.[107] 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 kasdedilmesi 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.[108] 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

---

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

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

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

ikisinden de ayrı ayrı geldiğine dâir bir delil bulunmaması gerekir demiştir. Ayrı ayrı geldiğine dâir bir delil bulunduğu takdirde ise ihtilâf söz konusu olmaz.[109]

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."[110]

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.[111]

---

[109] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 222, 223. İbnü's-Salâh, bu türden muzdarib rivâyetlere şöyle bir örnek vermiştir: İsmail b. Umeyye, babası Ebû Amr b. Ümeyye 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 sütre olarak dikecek bir değnek bulamazsa, bir hat çeksin." Bu isnâddaki ihtilâf, İsmail İbn Umeyye'nin rivâyetinde ortaya çıkmaktadır. Bişr İbnü'l-Mufaddal ve Ravh İbnü'l-Kâsım, İsmail'den hadîsi naklederken onun şeyhini yukarıda zikrettiğimiz şekilde, yâni 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-Sevrî'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).

[110] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 223.

[111] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 224.

1.13. MÜDREC HADİS

Müdrec, "râvîsi tarafından isnâd veya metnin aslından olmayan bazı sözler ilâve edilmiş hadîs" şeklinde tarif edilmiştir. İdrâc, isnâdda olduğu gibi metinde de bulunur.[112] 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.[113]

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 zorlaştıracağını söyler. Özellikle de müdrec lafız Hz. Peygamber'in sözünden önce veya harfı atıf ile ona bağlanmış ise iş daha zor bir hal alır. Buna da şu rivâyeti örnek verir: "من مسَ انثييه و ذكره فاليتوضأ" (Kim testislerine ve tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın). Burada râvî, idrâc olan "انثييه" kelimesini "ذكر" sözcüğünden önce ve âmil olan "مسَ" 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.[114]

1.14. MEVZÛ HADİS

İbn Dakîki'l-Îd muhaddislerin bir hadisin mevzû olduğuna çoğunlukla rivâyetten ve bazı lafızlarından yola çıkarak hüküm verdiklerini belirtir. Daha sonra bir hadisin mevzû

---

112 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 95.

113 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 224; *el-İmâm*, II, 327.

114 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 225; *el-İmâm*, II, 327.

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."[115]

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.[116]

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.[117] Onun bu tespiti, sonradan gelen bazı âlimler tarafından kabul görmüştür. İbn Hacer el-Askalânî, bu

---

115 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.

116 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 229.

117 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 229; Ahmet Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976, I, 285.

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-Îd'in bu ikrârın kesin delil değil de zanni bir delil olarak alınabileceğini kasdettiğini belirtmektedir.[118]

İbn Dakîki'l-Îd, 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 HADİS

Maklûb, senedinde 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.[119] İbn Dakîki'l-Îd ise onu, "belli bir râvînin rivâyetiyle bilinen, ama ilgi çeksin 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.[120]

Müellif, fıkıhçıların bir hadisi sahîh ve maklûb olarak iki şekilde de rivâyet etmeyi câiz gördüklerini, hadisçilerin ise bu kadar müsâmahalı davranmadıklarını, böyle bir rivâyete şüpheyle baktıklarını ve bu şekilde rivâyet edilen hadise

---

118 İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 840.

119 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 101; Suyûtî, *Tedrîb*, I, 158; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992, s. 206.

120 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 230.

maklûb, râvîsine de hadis hırsızı dediklerini nakletmektedir. Son olarak da maklûbun iki çeşit olduğunu belirtmektedir.[121]

İbn Dakîki'l-Îd, 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.

1.16. ÂLÎ VE NÂZİL 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 çoğalması 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 yanlışa sebep olduğunu iddia etmiştir.[122] O, "Âlî isnâd Allah'a yakınlıktır."[123] 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 ifâde etmektedir.[124]

---

121 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 230.

122 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 266.

123 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996, I, 184.

124 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh* s. 266.

Sehâvî, İbn Dakîki'l-Îd'in bu sözü eleştirmesinin nedeninin Allah'a yön nisbet etmesinden kaynaklanabileceğini söyleyerek konuyu farklı bir yöne kaydırmaktadır.[125] 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 insanlarının 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".[126]

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 aracıların her birini araştırmak gerekecektir. Araştırma 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.[127]

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

---

125 Sehâvî, *Fethü'l-müğîs*, III, 350.

126 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 266.

127 Râmehurmuzî, 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.

vazgeçirmiştir. İş, "تقدّم السماع" (hadisin bir râvîden erken işitilmesi) için çocuk yaştaki birini hadis meclisine oturtup ondan hadis almaya kadar gitti."[128]

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 aracıların az olmasından kaynaklanan uluvvdur. 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.[129] İbn Dakîki'l-Îd derlemiş olduğu *el-Erbaûnü't-tüsâ'iyyetü'l-isnâd* adlı hadis cüzünde -isminden de anlaşıldığı üzere- Hz. Peygamber'den kendisine kadar dokuz râvî ile elde ettiği âlî isnâdlı 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.[130]

Üçüncüsü, *Sahîhayn*'ın yazarları Buhârî (ö.256/869), Müslim'e (ö.261/875) ve diğer meşhur hadis kitaplarının yazarlarına olan yakınlık. İbn Dakîki'l-Îd'den Buhârî'ye ve Ebû Davud es-Sicistâni'ye (ö.275/888) olan en âlî isnâd beş râvî ile olurken, genellikle altı kişi ile gerçekleşmektedir.[131]

---

128 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 253.

129 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 267-268. Ayrıca bkz. Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî ve Hadisçiliği*, s. 65.

130 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 268.

131 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 268.

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.[132]

Hadisçilerin bu tür uluvva düşkün olduklarını bildiren İbn Dakîki'l-Îd, 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."[133]

Beşincisi, iki rivâyetteki râvî sayısı eşit olsa da birinin diğerinden şeyhten daha erken rivâyet etmesi ve daha erken vefât etmesi ile olan uluvvdur.[134] Mesela Ebü'l-Hasan Ali b.

---

132 Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 493.

133 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 270.

134 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, *Tecrîd-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

el-Müfaddal el-Makdisî (ö.611/1214) ve Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Mekkî Sıbt es-Silefî'nin (ö.651/1253) her ikisi de Hâfız Silefî'den (ö.576/1180) rivâyette bulunmuşlardır. İbn Dakîki'l-Îd ise hadisi daha sonra vefât eden Sıbt es-Silefî'den rivâyet etmiştir. Hadis iki yoldan da Hâfız es-Silefî'ye aynı sayı ile ulaşmaktadır. Fakat el-Makdisî yoluyla olan rivâyet daha önceliklidir. Çünkü el-Makdisî, hadisi Sıbt es-Silefî'den daha erken rivâyet etmiş ve aynı zamanda el-Makdisî 611/1214 yılında vefât ederken Sıbt es-Silefî 651/1253 yılında vefât etmiştir. Hadisçiler böyle bir durumu âlî isnâd saymakta ve rivâyetlerde buna değer vermektedirler.[135]

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 ikinciyi tercih etmenin daha iyi olacağını ifâde etmektedir.[136]

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.[137]

---

sayılır. Fakat bu manevî uluvv'dur (Suyûtî, *Tedrib,* II, 99).

135 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 270.

136 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 270.

137 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 276-279.

2. HADİS ÖĞRENİM VE ÖĞRETİM METODLARI İLE İLGİLİ AÇIKLAMALARI

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 metotlarının doğmasına vesile olmuştur.[138] İbn Dakîki'l-Îd, de hadis öğrenim ve öğretim metotları 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 İLGİLİ 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

[138] Bkz. Yücel, *Hadis Istılahları*, s. 95, 96.

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.[139] 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.[140] Cübeyr, daha Müslüman olmamışken Bedir esirleri fidyesini görüşmek üzere Medine'de Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve onun akşam namazında adı geçen sûreyi okuduğunu işitmiştir. Müslüman olduktan sonra şâhit olduğu bu durumu nakletmiştir. Cübeyr'in rivâyet ettiği hadis sahîhtir ve *Sahîhayn*'de de geçmektedir.[141] Müellif, söz konusu hadisi şerh ederken tahammülün Müslüman olmadan önce, edânın ise Müslüman olduktan sonra gerçekleştiği bu türden hadislerin az olduğunu söyler.[142]

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

---

139 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 231.

140 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-Câmiu's-sahîh*, Beytü'l-efkâr, Riyad, 1998, "Meğâzî", 12).

141 Buhârî, "Meğâzî", 12; Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beytü'l-efkâr, Riyad, 1998, "Salât", 4.

142 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 351.

kabul etmişlerdir. Beş yaşında olanların rivâyeti için "سمع" (işitti) fiilini kullanırken daha küçük olanlar için ise "حضر" (hazır bulundu) ifâdesini tercih etmişlerdir.[143] 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.[144]

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.[145]

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 bulunduklarını, kitaba ulaşılınca da değişiklik yapmadan yazarın tercih ettiği kelimeleri kullandıklarını nakleder.[146]

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 bulundukları şeyhlerinin kabul etmeyecekleri veya hoş karşılamayacakları birtakım ifâdeler kullandıklarını ve bunun da mânâ ile rivâyet şartlarına aykırı olduğunu belirtir.[147]

---

143 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 232.

144 Buhârî, "İlim", 18; Müslim, "Mesâcid", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995-2008, XXXII, 39.

145 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 232.

146 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 233.

147 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

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.[148]

Aynı zamanda râvî bu nitelikleri zikrederek o şahısta bunların var olduğuna şâhitlik ettiği gibi demediği halde şeyhinden bunları naklederek âdetâ şeyhini de buna şâhit tutmaktadır. Bundan dolayı usûl âlimlerinin mânâ ile rivâyette râvî biyografisinde eksik veya fazla herhangi bir değişikliği câiz görmediklerini ifâde eder.[149]

İbn Dakîki'l-Îd, bazı hadisçilerin bu hususlara riâyet etmediğine, bir şahıstan yaptıkları rivâyette o belirtmediği halde, hadisin semâ târihini verdiklerine, semâ ve kıraat etmedikleri halde "falancanın kıraatiyle" veya "tahriciyle" dediklerine şâhit olduklarını ifâde eder. Bunun da rivâyetler üzerine lafzen ve manen ekleme olduğu ve usulcülerin koydukları prensiplere aykırı düştüğü uyarısında bulunur.[150]

İkinci husus ise "bir hadis kitabı rivâyet edilirken kitaba ulaşılınca artık kelimeler değiştirilemez" kaidesini gözden geçirmek gerekir. Müellif, değiştirilemez hükmünün vacib mi yoksa istihsanen mi olduğunu sormakta ve bazı hadisçilerin sözlerinden bu değişikliğin câiz olmadığının yani değiştirilemez hükmünün vacip olduğunun anlaşıldığını nakleder. Buna neden olarak da râvînin bir hadisi mânâ ile rivâyet etmesi

148 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.
149 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.
150 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 234.

câiz olsa da başkasının kitabını değiştirme hakkına sahip olmamasını gösterir.[151]

İbn Dakîki'l-Îd, bunun zayıf bir gerekçe olduğunu belirtir. Çünkü bu durumda kitaplardaki kelimeleri değil, o kitaplardan kendi kitaplarımıza aldığımız rivâyetleri değiştirmiş oluruz. Bunun da mânâ ile rivâyet kapsamında câiz olması gerekir. Değiştirilemez kuralı ise kitabın bire bir istinsâhı veya nakli ile ilgilidir.[152]

Müellif, bu konuda İbnü's-Salâh'a itiraz eder. Çünkü ona göre bir kitaba kaydedilen bir hadis, artık mânâ ile rivâyet edilerek değiştirilemez.[153] 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 sıgalarına 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 açısın-

151 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 235.
152 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 235.
153 Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûm*, I, 214.

dan "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.[154]

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, "حدثنا" ve "حدثني" ile ilgili söylenenlerin, aynı zamanda "أخبرنا" ve "أخبرني" için de geçerli olduğunu ifâde eder.[155]

Hadis edâ sıgalarından olan "أنبأنا" ifâdesiyle ilgili olarak ise, mütekaddim hadisçiler onu "أخبرنا" ve "حدثنا" anlamında kullanırken müteahhir ulemâ ise bu sıgayı 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.[156]

İbn Dakîki'l-Îd, icâzet yoluyla alınan rivâyetlerde Mağrib ulemâsının "أخبرنا" sigasını icâzet kaydı olmadan kullandığını, bazılarının da "اجازةً" 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.[157]

---

154 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 226.

155 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 226. Ahmet Naim, *Tecrîd-i Sarîh,* I, 439.

156 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 227.

157 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 228.

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.[158]

Müellif, konunun devamında bazılarının işi biraz daha olumlu hale getirerek "سمعتُ 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.[159]

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.[160]

---

158 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 236.
159 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 236.
160 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 237.

6. Tek İsnâdlı 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 naklederken her hadisin başında isnâdı tekrarlarlar. Bazıları da ilk rivâyette veya hadis meclisinin başında isnâdı verdikten sonra diğer hadislerin başlarında "aynı isnâdla" kaydını zikrederler.[161]

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.[162]

7. Hadiste İhtisâr. Hz. Peygamber bir rivâyette "Allah, benim sözümü işitip, onu ezberleyen ve duyduğu gibi rivâyet eden kişinin, yüzünü ağartsın." buyurmuştur.[163] Bazı muhaddisler bu rivâyette geçen "duyduğu gibi" kaydından dolayı ve manâyı bozduğu gerekçesiyle hadislerde ihtisâr ve özetlemeyi câiz görmemişlerdir. Diğer bazıları ise ihtisârın hadisten kastedilen manânın 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 görmüş-

---

161 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 228.

162 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).

163 Tirmizî, "İlim", 6.

lerdir.[164] 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, mânâya halel 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.[165]

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 hadisin 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 hadisin mânâsına bir halel getirmiyorsa bazı mütekaddim hadisçilerin bunu câiz gördüğünü nakletmiştir.[166]

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 kitapda 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

---

164 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.

165 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 238-239.

166 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239.

sadece "bana falanca kişi haber verdi" demesi kıraat değil munâvele diye adlandırmaktadır.[167]

Müellif, yaptığı tüm bu tespitlerden sonra râvînin "ahberenâ" lafzını kullanmasını bu noktada câiz gördüğünü ve bunun kesinlik ifâde etmediğini, böyle durumlarda doğruluk açısından bir şüphe meydana geldiğinde ve yalan olma ihtimâli ortaya çıktığında "أخبرنا" sigasının kullanılmaması gerektiğini söyler.[168]

10. İki Farklı Sened ve Benzer Metinler.[169] 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 koşmuştur.[170]

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 "حدّثنا مذاكرتاً" demesini uygun görmektedir. Aynı zamanda yazmış olduğu bir hadis nüshasını hocanın kitabıyla (الأصل) karşılaştırmadan başkasına rivâyet ederken de bu hassasiyeti göste-

---

167 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239.

168 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 239; Bkz. Ahmet Naim, *Tecrîd-i Sarîh,* I, 439.

169 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-ehâdîs ve'l-âsâr* (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kurtuba, Beyrut, 2006, . XIII, 112).

170 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 241.

rip karşılaştırılmadan edâ ettiğini belirtmelidir veya karşılaştırma yaptıktan sonra rivâyet etmelidir.[171]

12. Bir Hadisi İki Şeyhten Rivâyet Etmek. İbn Dakîki'l-Îd, bir hadis iki şeyhten rivâyet edilir, edâ sırasında birinin kullandığı kelimeleri diğerinin kullandığından da ayırılmazsa, 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. Şâyet iki şeyhten biri zayıf olursa o zaman hadisin belli bir cümlesini hüccet olarak kullanamayız. Çünkü kullanacağımız cümlenin bu mecrûh şeyhe ait olması ihtimâl dâhilindedir.[172]

2.2. MUHADDİSİN ADÂBI

Muhaddisler hadis ilmini Hz. Peygamber'e mensubiyetinden dolayı şerefli ve yüce bir ilim olarak görmüş ve onunla iştigal etmeyi ibâdet saymışlardır. Her ibâdette 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.[173]

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

[171] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 242.
[172] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 243.
[173] İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 344.

önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi, bu ilmin tahsili esnasında Hz. Peygamber'in (sav) adı geçtiği her yerde ona çokca salât ve selam getirerek ibâdette 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"[174] buyurmuştur.[175]

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.[176] Diğer bazıları da pek çok hadisçinin zikredilen bu yaşlara gelmeden vefât ettiğini ve 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

---

174 Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18.

175 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 244.

176 Râmehurmuzî, *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-ilmiyye, Beyrut, 2004, 86.

ne zaman ihtiyaç duyulursa yaşına bakılmaksızın ondan hadisleri rivâyet etmek gerekir.[177]

İbn Dakîki'l-Îd 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 ifâde eder. Aynı zamanda ihtiyarlık emareleri belirmeye ve bu nedenle rivâyetlerinde hata yapmaya, kendi rivâyeti olmayan hadisleri nakletmeye başlayan bir şeyhin rivâyeti bırakması gerektiğini söylerken, bazılarından hadis rivâyet etmeyi bırakma yaşının 80 olduğunu nakleder.[178] 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.[179]

Muhaddisin âdâbından biri de yaş veya ilim yönünden kendisinden daha üstün başka bir muhaddisin bulunduğu yerde hadis rivâyet etmemesidir. İbn Dakîki'l-Îd bu âdâbın ondan daha önemli başka bir maslahatla çelişmemesi durumunda geçerli olacağını ifâde 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.[180]

İbn Dakîki'l-Îd, muhaddisin âdâbından bir diğerinin de abdestli olarak vakarlı ve heybetli bir şekilde hadis rivâyet etmesi olduğunu söyler. Nitekim Mâlik b. Enes (ö.179/795)

---

177 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 244; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 508.

178 Râmehurmuzî, *el-Muhaddis, s.* 354; Kâdî İyâz, *el-İlmâ,* s. 88.

179 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 245-246; Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 472.

180 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 247.

hadis rivâyet etmek için gusül alır, güzel kokular sürerdi. Meclisinde biri sesini yükselterek konuştuğunda "*Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üzerine yükseltmeyiniz.*"[181] mealindeki âyeti okur ve onu sustururdu.[182]

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 dinliyordumi" 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 ettiği[183] gibi icâzet kelimesinin haber verme anlamına gelmediğini söylemektedir.[184]

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."[185] ifâdesini kullandığını nakletmektedir. Bu konuda doğru olanın, şeyhin okuyucudan hadis cüzünün tümünü okumasını istemesi, şâyet sema' esnasında böyle bir durum mey-

---

181 Hucurât: 49/2.

182 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 248.

183 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh,* s. 228.

184 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 249.

185 Bkz. Nesâî, "Tahâre", 52.

dana 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 gibi[186] vakıaya uygun ve doğru olması için "haber verdi" kelimesinin kullanılması yeterlidir.[187]

İbn Dakîki'l-Îd, hadisçilerin, şeyhin selef ulemâsına uyarak bir imlâ[188] 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 salvele okumasının adaptan olduğunu zikretmektedir.[189]

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.[190]

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 ol-

---

186 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh,* s. 240.

187 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 250.

188 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; Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî, *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1981, s, 18; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 241).

189 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 250; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 270.

190 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 252.

makla gerçekleşeceğini belirtir. Hıfz ve itkânın âli isnâddan daha önemli olduğunu, mütekaddim hâfızların bu konuda diğer rivâyetlere göre metinden ziyâde, senedde gariplik veya mücmeli beyan gibi birtakım faydaları barındıran rivâyetleri önceledikleri ni 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.[191]

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 sonra diğer beldelere 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.[192]

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 diğerlerini bir tarafa atmamalıdır. Bilakis tü-

191 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 253.

192 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 253.

münü almalıdır. Şâyet tümünü almak tekrar mesabesinde ise o zaman aralarından ihtiyacına göre seçmelidir.[193]

İbn Dakîki'l-Îd, 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.[194]

2.3. HADİS YAZMA ÂDÂBI

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.

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 tespi-

193 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 255.

194 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 255-256.

tinde kıyas işe yaramadığı gibi sözün siyâkından veya kelimenin delâletinden de istifâde edilemez.[195] Dolayısıyla hem metin hem de isnâdın yazımında son derece titizlik gösterilmelidir.

İbn Dakîki'l-Îd, "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 vakıaya/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.[196]

İbn Dakîki'l-Îd, imkân varsa hadisçinin yazdığı nüshayı şeyhin hadis rivâyet ettiği esnada asıl nüsha ile karşılaştırma-

---

[195] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 257.

[196] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 260-261.

sının önemli olduğunu, mümkün değil ise bu işlemi semâ'dan önce yapması gerektiğini ifâde ederken, daha önce yapmasının iyi olacağını, çünkü rivâyetten önce karşılaştırma yapılır ise hadis semâ'ının daha kolay olacağını tespit etmektedir. Böylece eğer bir kelimede 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 belirtmektedir.[197] 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 dile getirmektedir.[198]

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.[199]

---

197 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 261-262.

198 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 262-263.

199 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 467.

İbn Dakîki'l-Îd, böylesi bir rivâyette var olan yanlışı düzeltmenin doğru olmadığını, bunun yerine "tazbîb" (çizgi çekmek) yapıp doğru olduğunu düşündüğü cümleyi kenara yazmanın gerektiğini, çünkü bazı kişilerin, böyle durumlarda rivâyetin bu bölümünü düzelteyim derken doğru olanı yanlışa 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 doğru formatıyla işitmemiştir ve Hz. Peygamber de onu bu yanlış şekliyle söylememiştir."[200]

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 düşmesi noktasında uyarıda bulunmaktadır. Sonra da konuyu bir örnek ile izâh etmektedir: "*Sahîh-i Buhârî*'yi Firebrî'den (ö.320/932) üç muhaddis[201] 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."[202]

---

200 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 262.

201 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-Küşmîhenî (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).

202 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 263-264.

3. RİCÂL BİLGİSİNE DÂİR AÇIKLAMALARI

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.[203] Bu ilim, hadis ilminin yarısı olarak kabul edilmiştir.[204] 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.[205] 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'di-

---

203 Aşıkkutlu, Emin, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 2007, s. 80; Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râvîler*, İFAV, İstanbul, 2014, s. 26.

204 Râmehurmuzî, *el-Muhaddis, s.* 320; Eren, *Ricâl Bilgisi*, s. 46.

205 Mu'allimî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Atemî el-Yemânî, *İlmü'r-ricâl ve ehemmiyetüh*, Dâru's-sârî li't-turâs, Kahire, 1994, s. 36.

li, 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'dîlin önemine işâret etmekte, bu ameliyeyi icrâ eden münekkitlerin 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."[206]

3.1. MU'TELİF VE MUHTELİF

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.[207] 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

[206] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 302. Abdulfettah Ebû Gudde, cerh ve ta'dîl 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.

[207] İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197.

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'telefühâ'*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.[208]

İbn Dakîki'l-Îd rivâyetlerde tashîf[209] ve lahinden[210] 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 "أجمد بن عجيان" adındaki râvîdir. Bu râvînin adının "أجمد" cîm (ج) harfi ile, diğer râvîlerin ise "أحمد" şeklinde hâ (ح) harfi ile olduğunu belirtmiştir.[211] Yazılış itibariyle Ecmed ve Ahmed isimleri Arapça'da aynı şekildedir. Onları birbirinden ayıracak tek fark, Ecmed'de noktanın oluşu, Ahmed'de ise bu noktanın olmamasıdır.

Müellif, ricâl konusunda önemine dikkat çektiği bir diğer husus müttefik ve müfterik konusudur. Çünkü isim, künye ve nisbeleri yazılış ve okunuşta aynı olan râvîler bir-

---

208 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 197; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 303; Sandıkçı, S. Kemal, "Mü'telif ve Muhtelif", *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 191.

209 Tashîf, bir hadisin 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).

210 Lahin, hadiste geçen bir kelimeyi yanlış okumak, irabda hata yapmak anlamına gelmektedir. Bu yanlışı da genellikle Arapça gramerini bilmeyenler yapmaktadır (Koçyiğit, Hadis Terimleri, s. 245).

211 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 305.

birine 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.[212]

3.2. GÜVENİLİR RÂVÎLERİ TANIMA 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 fıska götürecek her türlü söz ve fiilden salim ve mürüvvet sahibi olması anlamına gelmektedir. Zabt 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.[213]

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.[214]

---

212 Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 462; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 274.

213 Nevevî, *et-Takrîb*, s. 48.

214 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ma'rife usûl ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-Hüdâ, Meytğamr, 2003, I, 306; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 106; Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy Ebu'l-Hasanât, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Mektebetü İbn Teymiyye, Haleb, ts. s. 50.

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-'ayn[215] olmayıp münekkitler tarafından cerh edildiği bilinmeyen râvîler için kullandıklarını nakletmiştir. Daha sonra bir kişinin mechûlü'l'ayn olmadığı halde mechûlü'l-hâl[216] 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.[217]

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.[218] İbn Dakîki'l-Îd, bu konuda farklı bir yönteme 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 öğrenilebilinir:

---

215 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 tevsîk 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).

216 Mestûr diye de adlandırılan mechûlü'l-hâl, kendisinden bir, iki veya daha fazla kişi rivâyette bulunduğu halde tevsîk 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).

217 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 280, 281.

218 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 387.

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.[219]

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 tutulduğunu, dolayısıyla rivâyetler arasında teârûz söz konusu olduğunda, eleştirilmeyen râvînin rivâyetinin, eleştirilenin rivâyetine tercih edileceğini zikreder.[220]

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 ifâde eden bir lafız kullanmış (şart koş-

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

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

muş) ise bu eserlerden sika birçok râvî ismine ulaşılabileceğini belirtmiştir.[221]

4. Bir râvîden rivâyette bulunan münekkidin, "Bize falanca sika kişi rivâyette bulundu." gibi tezkiye ifâde 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 ifâde etmekte ve tüm bu yöntemlerin sikâ râvîleri kolay yoldan öğrenmeye vesile olduklarını belirtmektedir.[222] 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.[223] Ayrıca, herkesçe bilinen ve meşhur olan güvenilir râvîler hakkında sika olup olmamasının sorulmasını doğru bulmaz.[224]

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 ifâde 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 iddia edilen bu râvîlerden bazılarının Buhârî'nin mu'allak

221 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 284.
222 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 286.
223 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 235.
224 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 348.

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.[225] Netice itibariyle müellifin de burada dile getirdiği *Sahîhayn*'nin râvîleri ile ilgili olarak "köprüyü geşmiştir" 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.[226] Dolayısıyla bu tür eserlerde geçen râvîlerin sika olma iddiası delilden yoksundur.

3.3. ZAYIF RÂVÎLERİ TANIMA 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 tespite 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.[227]

---

225 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.

226 Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "el-Müstedrek", *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 134.

227 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 387; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 287; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 524; Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, s. 29.

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.[228] İbn Dakîki'l-Îd, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* adlı eserinde cerh edilip sonradan nedeni açıklandığında zikredilen nedenin cerh sebebi olmadığı veya farklı şekilde yorumlanabileceği anlaşılan kişilerle ilgili bir bölüm yazdığını zikreder.[229]

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.[230]

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

---

228 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.

229 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I. 343; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 287.

230 Kâsimî, Cemalüddin, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts. s. 68; Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 68.

bazı muhadissilerin bu hassasiyeti kaybedip çeşitli yanlışlara düştüklerini dile getirir. Müellif, tenkitte bulunan şahsın takvâ ehli olsa bile masum olmadığından özellikle kızgınlık anında istemdışı 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 kızgınlık anlarında meydana geldiği şeklinde yorumlanması gerektiğini, bu nedenle âlim olmakla şöhret kazanan birisi hakkında nedeni açıklanmadan yapılan cerhin kabul edilmeyeceğini nakleder.[231]

2. İtikâdî ihtilâflardan kaynaklanan birtakım yanlışlıklar. İbn Dakîki'l-Îd, bu gibi ihtilâfların bazı insanları birbirlerini tekfîr 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 ehlinden 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.[232]

Müellif, zikrettiği bu görüşün aynı zamanda İmam Şâfiî'ye ait olduğunu, çünkü onun "Mezheplerini desteklemek amacıyla yalan söylemeyi mübah gördükleri için Râfızîler'den Hattâbiye koluna mensup olanların dışında, diğer bidat ehli

---

231 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.

232 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 291, 292.

mezhep mensuplarının rivâyetlerini kabul ederim." dediğini nakleder.[233]

İbn Dakîki'l-Îd, bir şahsın herhangi bir konuda şâhitliğini 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 bidatçıyı tahkîr etmeye tercih edip söz konusu hadisi ondan almanın gerekliliğini ifâde eder.[234]

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.[235]

3. Mutasavvıflar ile diğer ekoller arasındaki ihtilâflar. İbn Dakîki'l-Îd, mutasavvıflar ile zâhirî ilimlerle iştigal eden bazı âlimler arasında birbirinden nefret etmeye varan birtakım tartışmaların yaşandığını, bu nedenle bu iki gurubun birbirleri hakkında ağır sözler sarfedip, haksız bazı ithâmda bulunduklarını ve ancak şerî kurallara tam olarak

---

233 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 292, 293; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 367; İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 114.

234 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 293, 294.

235 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 295.

bağlı kalanların bu tür aşırılıklardan uzak durabildiklerini söyler.[236] 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*."[237] 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 yanlışa kalbi ile de buğz etmezse Hz. Peygamber'in "*Bundan sonrasında hardal tanesi kadar bile imân bulunmaz.*"[238] tehdidine de muhatap olur.[239]

4. Evâil adı verilen ilimler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamadan kaynaklanan yanlışlıklar. İbn Dakîki'l-Îd, geçmişten günümüze intikal eden Matematik, Geometri ve Tıb gibi hak ilimlerin yanında Tabîiyyât, İlâhiyyât, Nucûm ve benzeri bâtıl olanların bulunduğunu, bu ilimlerle iştigal 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 tekfîr etme hatasına düşülebileceği gibi, batıl ilimlerle iştigal etme neticesinde küfre düşen birinden de hadis almak durumunda kalınır. Müellif, mütekaddim muhaddislerin yaşadıkları dönemde bu gibi tartışmalar olmadığı

---

236 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 297.

237 Buhârî, "Rikâk", 38.

238 Müslim, "İmân", 20.

239 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 297-298.

için böyle bir sorunlarının olmadığını, müteahhirlerin ise bu bilgilere muhtaç olduklarını ifâde eder.[240]

5. Vera sahibi olmama ve zan ile hareket etmekten kaynaklanan bazı yanlışlıklar. İlim ve takvâdan yoksun olan birinin cerh ameliyesinde bulunması câiz 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.[241] İbn Dakîki'l-Îd, cerh noktasında zan ile hareket edip birilerini tenkit edenlerin Hz. Peygamber'in, "*Zandan sakının. Çünkü zan, sözün en yalan olanıdır.*"[242] 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.[243]

---

240 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 299, 300.

241 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 136

242 Buhârî, "Nikâh", 45.

243 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 301.

4. BAZI HADİS MESELELERİNE YAKLAŞIMI

İbn Dakîki'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. HABERİ VAHİDİN DELİL DEĞERİ

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."[244] diye tarif ederken, daha sonraları hadis ve usûl bilginleri tarafından "Mütevatir haberin niteliklerine sahip olmayan haber." şeklinde tarif edilmiş ve bu tanım herkes tarafından kabul görmüştür.[245] 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

---

244 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369.

245 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.

de denir.[246] Böylece haber-i vâhid'in kapsamına garîb, azîz ve meşhûr haber çeşitleri girmektedir.[247]

İbn Dakîki'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.[248] Müellif, Haşeviyye'nin haber-i vâhidin kesin bilgi ifâde ettiğini söylediklerini nakleder ve onları akılsızlıkla ithâm eder.[249]

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."[250] 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.[251]

---

246 Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 32.

247 Haber-i vâhid'in delil değeri için bkz. Koçkuzu, *Haber-i Vâhitler,* s. 109.

248 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 133, 271, 431, 629, 653, 701, 850.

249 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 231.

250 Buhârî, "Gusül", 13.

251 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 133.

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.[252]

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-makdîs) doğru iken hemen Kâbe'ye doğru yöneldiler."[253] Haber-i vâhid ile mütevâtir sünnetin nesh olunacağını savunanlar, bu hadisi delil göstermektedirler. Çünkü onlara göre Kubâlıların namazlarda Beytü'l-makdîs'e yönelmelerinin kaynağı Hz. Peygamber'den gelen mütevâtir bir haberdir. Onlara kıblenin değiştiğini bildiren ise sadece bir kişidir ve bu âhâd haberle onlar namazda kıblelerini değiştirip Kâbe'ye yönelmişlerdir. Hz. Peygamber de daha sonra onların bu yaptıklarına ses çıkartmayıp onaylamıştır.[254]

Müellif, Kubâlıların Beytü'l-makdîs'e yönelerek namaz kılmalarının dayanağının mütevâtir haber olduğunu kabul

---

252 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, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkitâ Alayışı", *Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Degisi*, Kayseri, 1992, s. 165.

253 Buhârî, "Tefsîr", 17; Müslim, "Mesâcid", 2.

254 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 133.

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 olununca 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.[255]

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.[256] Şâfiîlere göre mütevâtir haber gibi haber-i vâhid de âmm olan Kur'an lafzını tahsis eder. Çünkü onlara göre âmmın delâleti katî değil zannîdir.[257]

İbn Dakîki'l-Îd bu konuda Şâfiîler gibi düşünmektedir ve haber-i vâhidin Kur'an'ın âmm olan lafzını tahsis ettiği kanaatindedir. O, "Bir kadınla onun halası, yine böyle bir kadınla

---

255 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 271.

256 Serhasî, *Usûl*, I, 133; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler,* s. 251; Apaydın, "Hanefilerin Manevî İnkitâ Anlayışı", s. 173.

257 Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts, II, 326.

onun teyzesi birlikte nikâh olunmaz."[258] 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."[259] 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.[260]

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"[261] 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.[262]

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 hadisle-

---

258 Buhârî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 4.

259 Nisâ 4/24.

260 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 772.

261 Haber-i vâhid ile gelen bu cümle Bakara suresinde "ardı ardına" kaydı omadan "Hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün ki o tam on gündür oruç tutmak gerekir." şeklindedir (Bkz. Bakara, 2/196).

262 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.

rin kabulü için onları şâhit getirmeye zorlamasınını[263] 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.[264]

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 Şâfiîlere göre amel edilmektedir.[265]

İbn Dakîki'l-Îd, 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."[266] 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.[267] Sonra da kabul etme-

---

263 Buhârî, "Diyet", 25.

264 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 850.

265 Serhasî, *Usûl*, I, 368; Âmidî, *el-İhkâm,* II, 45; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler,* s. 255; Apaydın, "Hanefilerin Manevî İnkitâ Alayışı", s. 187.

266 Muvatta, "Buyû'", 79; Buhârî, "Buyû", 19.

267 İbn Abdilberr, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mağrib, 1965, XIV, 9.

yenlerin 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.[268]

Müellif öncelikle, her ne kadar alışveriş umûmu'l-belvâ kapsamına giriyorsa da, alıcı ve satıcının akit meclisinden ayrılmadan alışverişi feshetme muhayyerliğine sahip olmalarının bu kapsama girmediğini belirtmektedir. Daha sonra da umûmu'l-belvâ gerekçesiyle sahîh bir hadisi reddetmenin doğru olmadığını dile getirmektedir. Çünkü riâyetlerin 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 tebliğ edilmesi de gerekli değildir. Üstelik onu Hz. Peygamber'den râvîden başkasının da dinlemiş, fakat nakletmesine şeylerin engel olmuş olması da ihtimâl dâhilindedir.[269]

Haber-i vâhid ile ilgili değineceğimiz son durum, onun amel-i ehl-i Medine ile teâruzunda hangisinin öne alınıp amel edileceği hususudur.[270] 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 yeterliliğin-

---

268 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 681.

269 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 681.

270 Bkz. Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 203.

de 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 sahâbîden 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 ameline muhâlif olursa bunları kabul etmeyecek miyiz?" diye sorar ve içtihâdî konularda haber-i vâhidin ameli ehl-i Medine'ye tercih edilmesi gerektiğini bir kez daha vurgular.[271]

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 tümden hüccet saydıklarını, bunun ise doğru olmadığını belirtir. Çünkü içtihâdî 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.[272] Bu durumda da ameli ehl-i Medine ile diğer rivâyetler arasında bir farkın kalmayacağı ortadadır.

Müellif, delil olarak kabul edilen nakle dayalı Medine uygulamasına örnek olarak "Bilâl ezân cümlelerini ikişer defa, kâmetinkini ise bir defa söylemek ile emrolundu."[273] hadisini zikretmektedir. Buna göre Mâlikîler kametteki "قد قامت الصلات" sözünün de bir defa söylenmesi gerektiğine hükmederken, Şâfiîler başka bir rivâyette geçen "ikâmet lafzı hâriç"

271 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 683, 684.

272 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 258.

273 Buhârî, "Ezân", 2; Müslim, "Salât", 5.

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.[274]

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, haber-i vâhidi tarif etmemiştir. Konuyla ilgili zikretmiş olduğu örneklere 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 örneklere 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. ZİYÂDETÜ'S-SİKÂT

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.[275] Çünkü sika râvînin tek kalmasının nedeni kendisi değil diğerleri olabilir. Mesela sika râvî ile birlikte iki

---

274 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 258.

275 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 Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Şam, 1988, s. 364; Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi*, Fecr, Yayınları, Ankara, 2005, s. 91.

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.[276]

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.[277]

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.[278]

---

276 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye,* II, 542.

277 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.

278 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.

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.[279]

İbn Dakîki'l-Îd 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, sahîh tarîklerle geldikten sonra birisinde ziyâdenin olmaması onun sıhhatini zedelemeyeceği gibi sika bir râvînin teferrüdü de zarar vermez demektedir.[280]

Müellif, "Köpek bir kabı yalarsa onu yedi defa yıkayın, sekizinci yıkamada toprakla ovalayın."[281] hadisini şerhederken, 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.[282] Görüldüğü üzere bu konuda mezhepler arasındaki ihtilâf, söz konusu ziyâdeden kaynaklanmakta ve aynı zamanda bu ziyâde yeni bir hükme neden olmaktadır.

---

279 Suiçmez, Yusuf, *Sikanın Ziyâdesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Ünv., SBE, 1998, s. 123.

280 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.

281 Müslim, "Tahâret", 27.

282 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 157, II, 188, 479; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 77.

Müellif, abdest alırken ayakların üçer defa yıkanması ile ilgili hadisi[283] 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 savunduklarını 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.[284] Bir önceki 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

---

283 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 kılarsa, geçmiş günâhları af olunur." buyurdu (Buhârî, "Vudû", 28).

284 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 87.

kanalıyla gelen rivâyette Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilir: "*Mağfiretini dilerim*."[285] 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."[286] 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.[287] 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 tahlîller 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.

---

285 İbn Huzeyme, "Vudû", 69; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 17; Tirmizî, "Tahâret", 5.

286 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, I, 156.

287 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 479; Senetteki ziyâdeye örnek için bkz. *el-İmâm*, II, 65.

4.3. MÂNÂ İLE HADİS RİVÂYETİ

Hadis ilminin önemli konularından birisi olan mânâ ile rivâyet, hadisin anlamını bozmayacak şekilde bazı kelimelerinin yerine onlarla aynı mânâya gelen başka lafızları getirerek rivâyet etmek anlamına gelmektedir.[288] Hadis rivâyetinde asıl olan lafız ile nakledilmesidir. Bununla birlikte lafzın aynen aktarılması mümkün olmadığı takdirde bazı şartlar dâhilinde mânâ ile rivâyete cevâz verilmiştir.[289] 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-kelîm 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 manâya sirâyet etmemesi ve Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi ona isnâd etmeye mahal verilmemesine matuftur.[290]

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.[291] Bu arada mânâ ile rivâyeti câiz görenler bu cevâ-

---

288 Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 323.

289 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 213.

290 Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, I, 455; Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 132; Başaran, Selman, *Hadislerin Lafız ve mânâ Olarak Rivâyeti Meselesi*, Uludağ Ünv. İlahiya Fakültesi, Sayı: 3, Cilt: 3, 1991, s. 52, 53; Yıldırım, Enbiya, *Hadislerin Manayla Rivâyeti*, Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi, 1. Sayı, Sivas, 1996, s. 239.

291 Kâdî İyâd, *el-İlmâ',* s. 77; Ahmed Naim, *Tecrîd-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,

zın hadislerin kitaplarda yazılmasından önce olduğunun altını çizmiş ve hadislerin eserlerde kayıt altına alındıktan sonra lafızlarının değiştirilip mânâ ile rivâyet edilmesine karşı çıkmışlardır.[292]

İbn Dakîki'l-Îd, 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 "حَشا" 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 arasında anlam açısından fark bulunduğunu söyler. Çünkü "حَشا" fiilinde var olan çokluk ve yoğunluk "مَلَأَ" 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.[293] 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:

Zişan, "Bazı Hanefî Usulcülerin mânâ ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları", *Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, 2011, s. 110.

292 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 213; Bkz. Ürkmez, Ahmed, Nesâi'de Rivâyet Sistematiği, İlâhiyat, Ankara, 2015, s. 57.

293 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 218; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 198.

"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."[294] 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." Sözünü hükmen merfû' olarak anlamıştır. Dolayısıyla "Dileseydim bu düşüncemi ifâde etmek üzere onu merfû' bir şekilde rivâyet ederdim." demek istemiştir. Müellif, "Sünnettendir." Sözünün 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.[295] 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.[296]

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 muhtemel olan bir hususu, kesin bir ifâdeye, fiili bir hadisi sözlü bir rivâyete dönüştürüp nakletmenin câiz olmadığını belirtir. Ayrıca mânâ ile rivâyette yer değiştirecek olan kelimelerin birbirinin murâdifi olma ve anlam açısından birisinin diğerinden eksik olmama şartının olduğuna dikkat çeker.

---

294 Buhârî, "Nikâh", 101; Müslim, "Redâ'" 12.

295 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 780.

296 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 876.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN DAKÎKİ'L-ÎD'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.[1]

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

---

1 Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Ünv. SBE, 1998, s. 30; Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 15; Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 293.

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.[2]

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 faâliyeti göze çarpmaktadır. Bu dönemde yazılmış olan hadis şerhlerinin başında Muhammed el-Kerâbisî'nin (ö.248/862) *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*'si, Hattâbî'nin (ö.388/998) *A'lâmu'l-hadî*s 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 faâliyetlere 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 Bed-

---

[2] Karacabey, *Hattâbî*, s. 183, 186; Sancaklı, *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Ünv. 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.

reddin 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, fıkhî birtakım çıkarımlarda bulunulmuş ve genel olarak hadisler anlaşılmaya çalışılmıştır.[3]

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 fıkhî 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.

---

3 Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara, 2011, s. 89, 91; Efendioğlu, *agmd*., XXXVIII, 560.

1. AHKÂM HADİSLERİ

İslâm hukukunun temel kaynaklarından birisi de hiç kuşkusuz sünnettir. Sünnetin yazılı şekli olan hadisler, genel olarak tarîhî bilgiler, ahlâkî öğütler, itikâdî meseleler ve fıkhî hükümler (ahkâm hadisleri) ihtivâ edenler olmak üzere dört ana kısımda mutalaâ 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 tevhîd, ilâhî sıfatlar, peygamberlik ve ahiret gibi inanç esaslarını ihtivâ ederler. Dördüncüsü ise birtakım fıkhî hükümleri kapsayan rivâyetlerdir.[4] Literatürde fıkhî hükümlere kaynaklık eden bu rivâyetlere "ahkâm hadisleri" adı verilmiştir. Bu hadisler İslâm fıkhının temel taşlarını teşkil etmektedirler. Çünkü Kur'an'ı Kerim'den sonra fıkhın ikinci kaynağını bu hadisler oluşturmaktadır. Şerî birçok hüküm bunlar üzerine binâ olunmuştur.

---

4 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.

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 fıkhî yönden irdeleyenler ahkâma konu olan hadisler üzerinde durmuşlar ve söz konusu çalışmalarında amelî birtakım hükümleri bu tür rivâyetlerden istinbât etmişlerdir. İşte İbn Dakîki'l-Îd 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 (ahâdîsü'l-ahkâm) tamlaması, ahkâm ve hadis kelimelerinden müteşekkil olup fıkhî birtakım hükümler içeren hadisler için kullanılmaktadır. Bu türden hadisler için ahkâm hadisleri kavramı kullanıldığı gibi "fıkhî 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 hadisleri" kavramını inceleyerek bu kavram için birtakım tanımlar ileri sürmüşlerdir.[5] Bu araştırmacıların yapmış oldukları bazı tanımları burada zikretmek istiyoruz.

Hadis terimleri sözlüğü yazan 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 fıkhî hükümlerin çıkarıldığı hadislerdir." diyerek yapmış olduğu tanımı açıklamaktadır.[6] Talat Koçyiğit ise "Ahkâm hadisleri, umumiyetle insanların Allah'a karşı olan

---

5 Benzer bir durum ahlâk hadisleri için de geçerlidir. Bkz. Ürkmez, Ahmed, *Ahlak ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010, s. 25.

6 Uğur, *Hadis Terimleri*, 18.

kulluk görevleri ile kendi aralarında birbirlerine karşı olan insanlık görevlerini ve birbirleriyle münasebetlerini düzenleyen hükümleri muhtevî naslardır." şeklindeki bir tanımla söz konusu kavramı açıklamıştır.[7]

Bu kavramın tanımını yapan diğer iki akademisyen ise Abdullah Aydınlı ve Mehmet Emin Özafşar'dır. Aydınlı, ahkâm hadisleri için "Haram, helal, mekrûh gibi şerî bir hüküm ihtivâ eden hadisler."[8] 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 fıkhın usûl ve kâidelerini içeren rivâyetlerdir." tarzında bir tarif ile karşımıza çıkmaktadır.[9]

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, fıkhî hükümler ihtivâ eden hadislerin rivâyetinde ise titiz davranmıştır.[10] Özellikle haram ve helal ile ilgili olan hadisleri zayıf olan râvîlerden almanın câiz olmadığını ifâde etmişlerdir.[11] 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."[12] derken, Ahmed b. Hanbel (ö.241/758) ise "Biz helal ve haram ifâde eden hadislerin naklinde çok

---

7 Koçyiğit, *Hadis Terimleri,* 32-33.

8 Aydınlı, *Hadis Istılahları*, 33.

9 Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.40.

10 Şahyar, *Zayıf Hadisler*, s. 136; Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzu Hadisler", s. 41.

11 Hatîb, *el-Kifâye*, I, 398.

12 Hatîb, *el-Kifâye*, I, 398.

katı davranırdık. Fakat faziletli ameller ve buna benzer konularda daha rahat hareket ederdik."[13] 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."[14]

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 ifâde etmişler ki bu şart fezâil-i a'mâl için de öngörülmüştü.[15] 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 fıkhî hadisleri ihtivâ eden bir eser yazan ve bu eser için "ahkâm hadisleri" tabirini kullanan ilk hadisçi Abdulğanî el-Makdîsî'dir (ö.600/1203). el-Mak-

---

13 Hatîb, *el-Kifâye,* I, 399.

14 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm* I, 103; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 144.

15 Bkz. Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 200; Şahyar, *Zayıf Hadis*, s. 140.

dîsî, sadece fıkhî hadisleri cemettiği bu eserine *Umdetü'l-ahkâm* adını vermiştir.[16] Yaygın kanaate göre sünen türü kitaplar ahkâma dâir olan hadislerin bir araya getirildiği eserler olsa da bu türden eserlerin sadece fıkhî 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.[17] "Ahkâm hadisleri" adıyla derlenen eserlerde ise ahkâma yönelik hadisler dışında başka rivâyetler yer almamaktadır. Ahkâm hadislerini bir araya getiren eserer adeta sünen türü kitapların daraltılmış şeklidir.[18] 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.

---

16 Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 37, 40.

17 Bkz. Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, TDV, Yayınları, Ankara, 2012, s. 63, 64, 266.

18 Bkz. Görmez, "Fıkhü'l-hadîs", *DİA*, Ankara, 1995, XII, 548.

2. İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN HADİS ŞERHLERİ

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 dilcilerin görüşlerine başvurmuştur. Şerhettiği hadisin ihtivâ ettiği hüküm ve anlamı ile ilgili bir âyet varsa ondan yararlanmıştır. Hadisleri yorumlarken sebeb-i vurud, siyâk ve hadisin farklı tariklerini bir araya getirme gibi birtakım yöntemlere başvurmuştur. Aynı zamanda hadisin ihtivâ ettiği fıkhî 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. İHKÂMU'L-AHKÂM

İhkâmu'l-ahkâm, İbn Dakîki'l-Îd tarafından *Umdetü'l-ahkâm* adlı esere yazılmış bir şerhtir. Müelif, bu şerhi istimlâ yoluyla Kadı İmadeddin b. Esîr el-Halebî'ye (ö.699/1300)[19] yazdırmıştır. *Umdetü'l-ahkâm* ise Abdülğani el-Makdisî'nin (ö.600/1204) *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen ahkâm hadislerinden 430[20] tanesini fıkıh konularına göre ayırarak bir araya getirdiği bir eserdir. *İhkâmu'l-ahkâm*, *Umdetü'l-ahkâm'*ın şerhleri arasında en meşhuru, en faydalısı ve en çok istifâde 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

---

19 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 alınamamıştır. Bu olayda vefât ettiği tahmin edilmektedir (İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, nşr. Mukaddimesi, s. 21; *Brockelman, Carl, Târîhü'l-edebi'l-'Arabî (trc. Abdürrahim en-Neccâr), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1959, VI, 115-116).*

Eserleri arasında *İbretü uli'l-ebsâr fî mülûki'l-emsâr*, *Şerh Kasîde İbn Abdûn el-Fihrî er-Râiyye*, oğlu Necmeddin Ahmed b. İsmail'in *Cevherü'l-Kenz* ismiyle ihtisâr ettiği *Kenzü'l-berâ'a*, *Tühfetü'l-'acâib ve Türfetü'l-ğarâib* ve müstemlisi olduğu *İhkâmu'l-ahkâm* yer almaktadır (Kâtip Çelebî *Keşfü'z-zünûn,* II, 1329; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I. 358; *Brockelman, Târîhü'l-edebi'l-'Arabî, VI, 116).*

20 *İhkâmu'l-ahkâm*'ın 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 tarikleri de zikredilmektedir. Bir hadisin diğer varyantları da hesaba katıldığında 500 sayısı doğru olabilir (Bkz. *İhkâm,* s. 45).

ve büyüklüğüne şâhit olarak yeterli olacaktı." demiştir.[21] İbn Ferhûn (ö.799/1397) ise bu konuda şunları ifâde eder: "İbn Dakîki'l-Îd, bu şerhiyle geniş bilgisini, keskin zekâsını ve derin ilmini ortaya koymuştur."[22] 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 "imlâ" kelimesi sözlük olarak uzatmak, yazdırmak ve mühlet vermek anlamlarına gelmektedir.[23] Terim olarak ise bir kimsenin ezberinden veya kitaptan okuyarak etrafında bulunan kişilere hadis veya başka bir şeyler yazdırması anlamında kullanılmaktadır.[24] Bu yöntem ile yazılan eserlere de "imlâ", 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 imlâ ameliyesini ifâde etmektedir. Özellikle hadis rivâyet meclislerinde birçok âlim bu yöntemi kullanmıştır.[25]

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'*ın mukaddimesinde kendi adına yapmış olduğu açıklamalar da bu kabildendir. Ahmed Muhammed Şâkir'in yapmış olduğu tespite göre *İhkâmu'l-ahkâm'*ın istimla yoluyla telif edilmesi konusu, İbnü'l-Esîr el-Halebî'ye ait olan nüshada yer almaktadır. Bunun dışında eserin istimlâ yoluyla yazıldığına dâir başka herhangi

---

21 Üdfüvî, *et-Tâli'*, 575.

22 İbn Ferhûn, *Dîbâc*, II, 319.

23 Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ebû Abdullah, *Muhtâru's-sıhâh*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1999, s. 298.

24 Aydınlı, Abdullah, "İmlâ", *DİA*, Ankara, 2000, XXII, 226.

25 Semânî, *Edebu'l-imlâ*, s. 15; Aydınlı, agmd., *DİA*, XXII, 226.

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.[26]

*İhkâmu'l-ahkâm'*ın Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'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.[27]

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.[28] 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-Cemmâîlî'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

---

26 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.
27 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.
28 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

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, 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.[29]

*Umdetu'l-ahkâm'*ı incelediğimizde onun 19 ana başlık ve 64 alt başlıktan oluştuğunu görürüz. Bu başlıklar, fıkhın temel konularını teşkil etmektedir. Eserde ibadetten muâmelâta, münâkehâttan mücâzâta (hudûd), me'kûlâttan 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 fıkhî 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 tâbiî ile ilgili kısa bilgiler verilerek başlanmış, ayrıntıya girilmeden sahâbe ismindeki veya

[29] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 45-46.

vefât târihindeki ihtilâfa değinilmiştir.[30] Bazen de şerh edilen hadisin dindeki önemine dikkat çekilmiştir.[31] Daha sonra "Bu hadis ile ilgili birkaç konu veya birçok fayda vardır." denilerek bu konular ve faydalı bilgileri sırasıyla cümle cümle izâh edilmiştir.[32] Aynı zamanda hadisten neyin kasdedildiğine 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 tahlîllerine değinmiş, fıkhî konuları tartışmış, uygun görülmeyenleri ise deliller getirerek reddetmiştir.

Eserde fıkhî 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.[33] Fıkhî görüşleri izâh ederken 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 tahlîl 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.[34]

Abdülğani el-Makdisî (ö.600/1204) *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserini *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de ittifâken geçen

---

30 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 57, 113.

31 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 55, 923.

32 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 64, 74, 131.

33 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 355.

34 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 303.

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.[35] Öte yandan aynı şekildeki başka bir rivâyeti görmemiş ve bir uyarıda bulunmamıştır.[36] Kısacası müellif, bu eserinde 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 eserinde ahkâmla 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 fıkhî hükmü tespit etmiş ve mezhepler arasındaki ihtilâfın kaynağını oluşturan muhtelif tarikleri bir 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.[37] Bu

35 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 299.

36 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 708.

37 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), I. 41.

mukaddimede 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 mukaddimede 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 ذكِرَ في الماءِ المشمّش) bölümünde geçen rivâyetleri değerlendirirken râvî "İbrahim b. Muhammed" ile ilgili bilgilerin daha önce mukaddimede geçtiğini belirtir.[38] Yine "Kadının Guslünden Kalan Su" (فضْلُ طهور المرأة) bölümünde Ebû Ma'şer[39] ve "Kedinin Artığı" (سُؤر الهرَّة) bölümünde Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî[40] isimli râvîlerle ilgili bilgiler için mukaddimeyi işâret eder.[41] Aynı zamanda bidat ehli olan mezheplere müntesip râvîlerle ilgili hususları orada zikrettiğini hatırlatır.[42] 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 (zikr) ayrılmıştır. Bablar olduğu gibi fasıllar da "zikr" (hatırlatma) başlığı altında alt kısımlar olarak işlenmiştir. Bazı bâblar onlarca fasıla ayrılarak işlenmişken zikr başlığı altında da o bâb veya fasılda hatırlatılması uygun görülen hususlara değinilmiştir. Yine râvîlerin cerh ve ta'dîli, isimlerin

38 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 129.

39 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 147.

40 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 240.

41 Diğer örnekler için bkz. *el-İmâm*, I, 576, II, 78, II, 214, II, 326, III, 391, III, 503.

42 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 351.

zabtı, nisbelerin ne anlama geldiği, birtakım kelime tahlîlleri ve daha başka bilgiler "zikr" başlığı altında işlenmiştir.[43]

İbn Dakîki'l-Îd, *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.[44]

Bazen de önce hadisi kitabında tahriç eden muhaddisi ve sened zincirini, daha sonra da hadisi zikreder. Mesela, "ةرابهط رحبلا ءام" (Deniz Suyunun Temizliği) bölümünde Ebû Hureyre'den gelen: "Adamın biri, Hz. Peygamber'in yanına geldi ve 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bizler denizde seyahat ediyoruz. Ya-

---

43 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 95, 121.

44 Hadisin metni şu şeklidedir: "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 şefâât 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-Îd, *el-İmâm*, I, 93-94).

nımıza 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."[45] rivâyetini ele alırken bunun İmâm Mâlik tarafından *Muvatta* adlı eserinde Safvân b. Süleym > Saîd b. Selem > Muğîre b. Ebî Berde kanalıyla nakledildiğini söyler.[46]

Bazen hadisin kendisine kadar gelen uzunca senedini verir. Buna örnek olarak "Tabaklanan Derinin Temizliği" (ةرابهط غوبدلما دلجا) 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-Ğâfikî > Ahmed b. Muhammed el-Mekkî > Ali > Ka'nebî > Mâlik > Zeyd b. Eslem > İbn Ve'le el-Mısrî > Abdullah b. Abbâs'dan nakil ile Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: 'Deri Tabaklandığı zaman artık temiz olmuştur."[47] 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, "هيف غلو اذإ عانلا لسغي فيك ن م ركذ بلكلا" (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.[48]

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*'da ihtilâflı fikhî bir konuda bazen bu ihtilâfları ve onların dayandığı rivâyetleri zikreder.

---

45 Ebû Dâvud, "Tahâret", 41; Nesâî, "Tahâret", 40; Tirmzî "Tahâret", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 38.

46 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 96-97.

47 Muvatta, *Sayd*, 6; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 54; *el-İmâm*, I, 303.

48 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 260, 263.

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 fıkıhçıların çoğunluğunca benimsendiğini ifâde ettikten sonra bu rivâyetleri zikreder.[49]

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*'da bölümlerin başında zikrettiği hadisleri genellikle metnini ihtisâr yapmadan tümüyle verirken bazen de uzun olan hadisin tamamını değil, başından ve sonundan bazı lafızları hazfederek sadece istişhâda konu olan kısmını zikreder.[50] 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.[51] Yeri geldiğinde farklı fıkhî konularla irtibatlı olduğu için aynı hadisi birkaç yerde tekrarlar. Bazen de bir hadisten farklı hükümler çıkarır.[52]

Müellif, *el-İmâm*'da bazen konuyla ilgili getirmiş olduğu hadisin farklı tarîklerini verirken şâyet söz konusu rivâyet kendisine âlî bir isnâdla ulaşmış ise önce hadisin 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,

---

49 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 267-268.

50 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 325.

51 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 373.

52 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 228, 482-483.

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.[53] 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.[54]

Bazen de hadisin kim tarafından tahriç edildiğine değinmez. Mesela, "ضبة الذهب" (Kabları Altınla 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.*"[55] Konuyla ilgili olarak getirilen bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından *Müsned*'de tahriç edilmiş, fakat müellif bunu belirtmemiştir.[56]

İbn Dakîki'l-Îd *el-İmâm*'da hadislerde geçen bazı garip kelimeleri de izâh eder.[57] Birtakım fiil ve isimlerin vezinleri ve buna göre meydana gelen mânâ farklılıklarını belirtir.[58] Aynı zamanda bazı râvîlerin isimlerinin zabt eder, nisbelerinin ne anlama geldiğini de ifâde eder.[59] Eserinin birçok yerinde önemli birtakım hadis usûlü konularına da değinir.[60]

İbn Dakîki'l-Îd'in *el-İmâm*'daki birinci önceliği, bütün ahkâm hadislerini bir araya getirip onların kimler tarafından rivâyet edildiğini, hangi hadis kitaplarında tahricinin yapıldığını tespit etmek olmuştur. Müellif *el-İmâm*'ı fıkıh konularına

---

53 Buhârî, "Buyû'", 101.

54 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 295-296.

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXXV, 546; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 286.

56 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 286.

57 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 420, II, 443, 507, 539.

58 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 96, 144, 304.

59 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 95, 193.

60 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 101, 109, 156,

göre tanzim etmiştir. Eserdeki bu tanzim bile onun ne denli büyük bir fıkhî kabiliyete sahip olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Her ne kadar birtakım fıkhî hükümler ihtivâ etse de 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 mukaddimede fıkhın dindeki önemine değinmiş ve Allah'ın kitabını anlama çabasından sonra en önemli hususun nebevî hadislerin mânâlarını araştırmak için gösterilen çaba olduğunu belirtmiştir. Çünkü birtakım fıkhî 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.[61] Aynı zamanda bu eseri yazmadaki amacının fıkhî hükümleri hadislerle delillendirmek olduğunu da beyân eder.[62]

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

61 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 6.

62 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 172.

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 hadisi[63] 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 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 diğer râvîlere geçmiştir. Sırasıyla Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme ve İbn Mende'nin biyografisini zikredip eserleriyle ilgili tanıtıcı açıklamalar yapmıştır.[64]

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 hadisi[65] 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 diğer münekkitlerin hadis ile ilgili görüşlerini ve hadisin isnâdındaki bazı râvîlerle ilgili düşüncelerini de ifâde etmiştir.[66]

Müellif, üçüncü sırada, konuyla ilgili diğer hadisler arasın-

---

63 Bkz. Ebû Dâvud, "Tahâre"t, 41; Nesâî, "Tahâret", 40; Tirmizî, "Tahâret", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 38; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 59.

64 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 36-71.

65 Bkz. Muvatta, "Vukûtü's-Salât", 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

66 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 71-74.

dan neden bu rivâyeti tercih ettiğini açıklar. Yani *el-İmâm*'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 diğer 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.[67]

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 "Eğer cümlede mânâ anlaşılıyor ise ihtisâr için bazen sıfât bazen de mevsuf hazf edilebilir."[68] 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.[69]

İbn Dakîki'l-Îd'in *Şerhu'l-İlmâm'*da takip ettiği diğer yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz: İhtiyaca binâen beyân ilmi-

---

67 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 75.

68 Bkz. İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993, III, 286, 289.

69 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 81, 82.

nin 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 maksadıyla yapılan gereksiz birtakım uzatmalardan uzak durmak, birçok muhaddisin zikrettiği bilgileri seçmek ve faydalısını faydasızından ayıklayarak almak.[70] 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 fıkhî 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 tahlîl etmiştir. Râvî ile ilgili bilgilerden kelime tahlîlleri, gramer kaideleri ve fıkhî 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 örnektir.[71] Müellif bu uzatmanın farkındadır. Bundan do-

---

70 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 8, 9.

71 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 7.

layı da bazen uzatma nedenini açıklama ihtiyacını hisseder ve bu eserinin muhtasar bir yapıda olmayıp tam tersine konuların uzun uzadıya ele alındığı bir eser olduğunu hatırlatır.[72] 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.[73]

2.4. HADİS ŞERHLERİNDEKİ KAYNAKLARI

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 yararlanmıştır.[74]

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

---

72 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 242, IV, 294.

73 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 34.

74 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm* (nşr. mukaddimesi), I, 70.

(ö.388/998) *Meâlimu's-sünen*'i,[75] Beğâvî'nin (ö.516/1112) *Şerhu's-sünne*'si,[76] İbnu'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Âridatu'l-ahvezî*'si,[77] Kâdî İyâz'ın (ö.544/1149) *İkmâlü'l-mu'lim*'i[78] ve Nevevî'nin (ö.676/1277) *el-Minhâc*[79] 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,[80] Zemahşerî'nin (ö.393/1003) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i[81] Herevî'nin (ö.401/1011) *Garîbu'l-hadîs*'i[82] ve Ebu'l-Hasan el-Fârisî'nin (ö.529/1134) *Mecmeu'l-garâib fî garîbi'l-hadîs*'i[83] 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*,[84] 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*'ı[85] ve Ebû Nasr el-Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sıhâh*[86] adlı eserleri gibi kitaplar gelmektedir. Nahivle ilgili hususlarda Sîbeveyhi'nin (ö.180/796)

---

75 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 20.
76 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 44.
77 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 22.
78 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 897.
79 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 582, 587.
80 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 31.
81 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 172.
82 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 97; *Şerhu'l-İlmâm*, III, 399, IV, 468.
83 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 187; *Şerhu'l-İlmâm*, II, 398.
84 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 268.
85 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 18.
86 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 33.

*el-Kitâb'*ından[87] nakilde bulunurken kelime tahlîllerinde Râğıb el-İsfehânî'nin (ö.425/1033), *Mufredâtu'l-Kur'an*[88] adlı eserinden bolca istifâde etmiştir. Müellif bunlardan başka daha pekçok kaynak eserden yararlanmıştır.

3. RÂVÎ İLE İLGİLİ AÇIKLAMALAR

İbn Dakîki'l-Îd'in hadis şerhlerinde râvî bilgileri önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede *el-İmâm* 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 Hâtim 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 İLGİLİ TANITICI BİLGİLER VERMESİ

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.[89] 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 vermek-

87 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 21.
88 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 27.
89 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 105.

tedir. *İhkâmu'l-ahkâm*'da ismindeki ihtilâfı, Müslüman olduğu yıl, vefât târihi gibi birkaç hususu kısaca beyân ederken[90] *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 rivâyetle açıklar. Sözkonusu rivâyetlerin ilkine 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 taşırken görmüş, "*Bu nedir?*" diye sormuş o da "Kedidir." deyince Hz. Peygamber (sav) ona "*Ey Ebû Hureyre*" diye seslenmiş ve bu isim kendisine buradan kalmıştır.[91] 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 hadisin[92] senedinde adı geçen Abdullah b. Zeyd'in babasının adının Âsım olduğunu, ezân hadisine[93] konu olan Abdullah b. Zeyd'in ise Abdurabbihi'nin oğlu olduğunu belirtir.[94] Sahâbede olduğu gibi diğer râvîlerde de bu durum söz konusu ise

90 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 57.
91 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 36-40.
92 Buhârî, "Vudû", 28; Müslim, "Tahâret", 7.
93 Bkz. Buhârî, "İstiskâ", 4.
94 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 91.

veya râvînin kim olduğu tam olarak anlaşılmıyorsa mübhemliğini ortadan kaldırmak için onu tanıtır. Mesela Abdulalâ isimindeki râvînin İbn Âmir es-Sa'lebî ve İbn Sinân adlı kişinin de Ebû Ferve er-Rehâvî olduğunu söyler.[95] 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.[96] 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.[97] 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.[98] Daha önce de ifâde ettiğimiz üzere İbn Dakîki'l-Îd, bir râvînin ta'dîli için onun S*ahîhayn*'den birisinde geçmesini yeterli görürken aynı zamanda râvînin S*ahîhayn*'de geçmiyor olmasının onun adâletine zarar vermeyeceği görüşündedir.[99]

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhlerinde sahâbe ve tâbiînde olduğu gibi diğer râvîlerin isim, lakab, künye ve nisbesi ile ilgili

---

95 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 359, 451; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 56.

96 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 261-262.

97 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 261-262; Zehebî, *Siyer*, II, 584.

98 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 262.

99 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 156.

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.[100] 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 hadis[101] rivâyet eden "عُلَيْ بن رباح" (Uley b. Rebâh) adındaki râvînin "عَلِي" (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.[102] Buna benzer isim ve lakab zabıtları *el-İmâm*'da olduğu gibi diğer iki şerhte de sıkça görülür.[103]

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 İmâm Mâlik'in, diğer ikisi ise Muhammed b. İshâk'ın rivâyetinde yer almıştır. İmâm Mâlik rivâyetinde ihtilâf yok iken diğerinde ihtilâf vardır. Dolayısıyla birinci isim tercihe daha şâyândır.[104]

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.

---

100 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh,* s. 274.

101 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.

102 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 51; Ayrıca bkz. I, 96, 423; II, 437, 410, , 416, 519, III, 386.

103 Bazı örnekler için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 351.

104 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 100, 101; Zilâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 57.

Özellikle yaşadıkları yerlerin bilinmesi hadislerdeki birtakım illetlerin ve vehimlerin açığa çıkmasına ve bazı yalancıların deşifre olmasına yarar.[105] Hatta Hâkim en-Neysâbûrî (ö.405/1014) önemine binâen eserinde konuyla ilgili özel bir bölüm oluşturmuştur.[106] Bu bağlamda İbn Dakîki'l-Îd, İbn Aclân isimli râvînin künyesinin Ebû Abdullah olduğunu ve bu râvînin Medineli olduğunu söyler.[107] Ayrıca Umeyr b. Yezîd adlı râvînin de Medineli olup daha sonra Basra'ya yerleştiğini ifâde eder.[108] Öte yandan Ebû Sâlih isimli râvînin adının Zekvân es-Semmân olduğu, Semmân denilmesinin ise Kufe'ye yağ getirip satmasından kaynaklandığını belirtir.[109]

İbn Dakîki'l-Îd, râvîlerin daha iyi tanıması 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.[110]

Konunun bir diğer örneği, Taberânî'de geçen ve Ebû Mâlik en-Nehaî > 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 "*İnşaallah bundan*

---

105 Bkz. Abdulkerim Vureykât, *el-Vehm fî rivâyât muhtelefi'l-emsâr*, Mektebetu edvâu's-selef, Riyad, 2000, s. 288, 381.

106 Bkz. Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rife*, s. 190.

107 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 238; Zalâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 60.

108 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 440; Zalâl Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd*, s. 60.

109 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* I, 345.

110 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 113.

böyle karnın ağrı görmez." diye ona dua etmiştir.[111] 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.[112]

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 hadis rivâyet ettiğini, kendisinin de Hz. Ali, İbn Mesûd, Ebû Hureyre ve İbn Abbâs'dan nakilde bulunduğunu söyler. Aynı zamanda Sıffîn savaşında Hz. Ali'nin yanında yer aldığını ve İmâm Müslim'in ondan hadis tahrîç ettiğini de belirtir.[113]

İbn Dakîki'l-Îd, râvînin tabakasını belirttiği gibi bazen de ona isnâd edilen menkıbeleri anlatır. Mesela, Ameş (ö.148/764)[114] ile ilgili ayrıntılı bilgi verir. Bu meyanda isim ve

---

111 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XXV, 29.

112 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm,* III. 386, 387.

113 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* I, 346.

114 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 mursel olarak naklettiği hadislerde yapmış olduğu tedlîsin dışında sikâ olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Ali b. Medînî 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 tahsîs edilen beş dirhem ile hayatını idâme ettirirdi. A'meş nüktedânlık ve hazırcevaplılı-

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 ifâde 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.[115] A'meş'in adı geçen râvîlerden yapmış olduğu rivâyetlerde tedlîs yaptığı iddiası vardır.[116] 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-Bezzâr[117] ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin[118] A'meş'in Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ'yı gördüğünü ve ikisinden hadis semâ ettiğini, fakat bu konuda meşhur olanın Tirmizî'nin görü-

---

ğı 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'dîl*, Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1952, IV, 145; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm,* I, 347; Zehebî, *Mîzân*, II, 224).

115 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* I, 347-351.

116 A'meş'in adı geçen râvîlerden yapmış olduğu rivâyetlerde tedlîs yaptığı iddiası ve bu konudaki tartışmalar için bkz. Özdemir, Veysel, *Tedlîs*, s. 263-264.

117 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.

118 Bkz. Ebu Nu'aym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, es-Seâde, Mısır, 1974, V, 54-55.

şü olduğunu söyler. Tirmizî ise A'meş kanalıyla Enes b. Mâlik'den gelen iki rivâyetin mursel olduğunu ve A'meş'in Enes b. Mâlik'i görmediğini ifâde etmiştir.[119]

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 "فقار الظهر" (bel kemiği) anlamında olduğunu ifâde eder.[120] 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.[121]

Şimdi de İbn Dakîki'l-Îd'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-Îd'in üç şerhi esas alınarak örnekler eşliğinde işlenecektir.

3.2. RÂVÎLERİN CERH VE TA'DÎLİ İLE İLGİLİ AÇIKLAMA YAPMASI

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.[122] Dolayısıyla cerh ve ta'dîl işlemi bir

---

119 Bkz. Tirmizî, "Tahâret", 10; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 446.

120 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 95.

121 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 414.

122 İbnü's-Salâh, *Ulûm*, s. 104.

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.[123]

İbn Dakîki'l-Îd, 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 *İhkâmu'l-ahkâm*'da da bu tespitler yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, sahâbenin âdil olduğunu belirtmek için "muttefekun aleyh"[124] tabirini kullanır.[125] 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 vasfına halel getirmez.[126]

---

123 Cerh ve ta'dîlin önemi hakkında bkz. Aşıkkutlu, *Ricâl İlmine Giriş*, İFAV, İstanbul, 2007, s. 40

124 Hadis âlimleri "muttefekun aleyh" kavramı daha ziyâde Buhârî ve Müslim'in birlikte eserlerine aldığı hadisler için kullanırken İbn Dakîki'l-Îd, bu kavramı âlimlerin ittifâk ettiği muhtelif hususlar için de sık sık istimâl eder (bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 238).

125 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 463, 855.

126 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 109, III, 536. Sahâbenin adâleti konusunda ittifâk sözkonusu 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).

Diğer râvîler için de "hâfizun", "sikatun", "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 rivâyetin[127] isnâdında bulunan Esved b. Kays (ö.75/694)[128] isimli râvî için sika olduğunu söyleyip bunu Yahya b. Maîn (ö.233/847) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) gibi münekkitlere dayandırır.[129] Yine İbn Abbâs'ın azatlısı meşhur tâbiî İkrime (ö.105/723)[130] ile ilgili bilgi verirken onun âdil bir

---

127 Bkz. Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. XXV, 89, 90.

128 Muhadramûndan sayılan Esved b. Kays'ın tam adı, Ebû Abdurrahman el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî 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-Nehaî'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 sahâbîden hadis rivâyet eden Esved b. Kays Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve diğer birçok munekkit 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. Medînî'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-Îd, *el-İmâm*, III, 386; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* I, 50-51).

129 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 386.

130 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 sahâbîlerden 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

râvî olduğunu ve Buhârî'nin hadiste onu hüccet saydığını, *Sahîh*'inde birçok rivâyetine yer verdiğini ve hadisçilerin onu hüccet kabul ettiğini söylediğini ifâde eder.[131] 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.[132]

Müellif, bazen "müttafekun aleyh" kavramını bir râvînin *Sahîhayn*'de kendisinden hadis rivâyet edildiğini ifâde etmek

---

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 alınamayacağını söylemiştir. Yahya b. Saîd el-Ensârî ve İbn Sirin'in onu yalancılık ile ithâm ettikleri naklolunmuştur. İkrime hakkında yapılan bu tenkitlerin onun güvenilirliği ile ilgi olmadığı bilakis birtakım görüşlerinden kaynaklandığı ifâde edilmiştir. Öte yandan İbn Hibbân ve İbn Adî, muhaddislerin tereddüt etmeden İkrime'den rivâyette bulunduklarını 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 Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 285; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* I, 73-75; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâiratü'l-meârifi'n-nizâmiyye, Hindistan, 1909, VII, 253-273).

131 Bkz. Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebir,* Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad, ts. VII, 49.

132 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 285, 286.

için kullanır.[133] Mesela, İsa b. Yunus (ö.187/803)[134] ile ilgili olarak rivâyet ettiği hadislerin *Sahîhayn*'de yer aldığını belirtir.[135] 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.

İbn Dakîki'l-Îd, 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)[136] hakkında

---

133 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 170.

134 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. Medînî ve Ahmed b. Hanbel sikâ olduğunu söylemiş ve onu övmüştür. Hadisleri *Kütüb-i sitte*'de yer almıştır (Bkz. Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1980, XXIII, 62).

135 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 193, 170.

136 Ebû İsmail Ebân b. Ebî Ayâş Basralı olup Abdulkays kabilesinin mevâlilerindendir. Enes b. Mâlik, İbrahim en-Nehaî ve Hasan Basrî ve diğer bazı muhaddislerden hadis nakleder. Kendisinden Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî Fudayl b. Iyâd 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-samîî, Riyâd, 2000, I, 89; Yıldırım, Selahattin, "İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-huffâz Adlı Eseri", *İnönü Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2013, s. 242).

Dârekutnî'den nakil ile onun metrûk olduğunu söyler.[137] Ayrıca Ahvas b. Hakîm el-Ansî (ö.?)[138] isimli râvî ile ilgili olarak Nesâî'nin zayıf, Dârekutnî'nin munkeru'l-hadis, Ali b. el-Medînî'nin (ö.234/848) de sâlihu'l-hadis olduğunu söylediklerini nakleder ve bununla yetinerek diğer münekkitlerin değerlendirmelerine yer vermez.[139]

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.[140]

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.[141]

İbn Dakîki'l-Îd, 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, telkîni[142] kabul etmek-

---

137 Dârekutnî, *Sünen*, I, 128; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 185.

138 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. Velîd, 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).

139 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 193.

140 Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed, el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, el-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, IX, 121, 124; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 451.

141 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 574; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XIV, 156.

142 Telkin, bir râvîyi etki altında bırakarak bir hadisin kendi rivâyeti olduğuna inandırmak ve gerçekte onun rivâyeti olup olmadığını bilmeden

le tenkit edildiğini, insanların kendisine telkînde bulunduklarını, 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 yönteme 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.[143]

İbn Kattân'a göre telkîne marûz kalan râvî, yapılan yanlış telkînin farkına varır ise bu noktada güvenilirliği tescillenir. Şayet râviye 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

o hadisi rivâyet etmesini sağlamaktır. Buna maruz kalanlar daha çok darîr diye anılan görme engelliler ile yaşlılıktan dolayı ihtilâta düçâr olanlardır. 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, *Tedrîb*, 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).

143 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 290-292.

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.[144]

Yine İbn Dakîki'l-Îd, 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.[145] 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 Şiî 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 Şâfiî'ye göre Hattâbiye fırkası hariç diğer mezhep müntesiplerinin rivâyetlerinin makbul olduğunu ifâde eder.[146] Böylece müellif, Cafer b. Ziyâd'ın Şiî olmasından dolayı kendisine yöneltilen tenkidi yanlış bulmuş ve kendisine göre doğru olanı zikretmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, 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

144 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 293.

145 Bkz. Beyhakî, *el-Hilâfiyât* (thk. Meşhûr b. Hasan), Dâru's-samiî, Riyad, 1995, II, 337.

146 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II, 349-350. Diğer bir örnek için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 241.

"munkerü'l-hadîs" olabilmesi için rivâyetleri arasında bazı münker olanların yer olmasının yeterli olmadığını, bilakis münker rivâyetlerin çoğalması ile metrûk olabileceğini söyler. Dolayısıyla "روى أحاديث مناكير" (Münker hadisleri rivâyet ederdi.) yargısı ile "munkerü'l-hadîs" aynı anlama gelmez.[147]

İbn Dakîki'l-Îd'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 hususdur. Çünkü daha önce de ifâde ettiğimiz üzere *Sahîhayn*'in bazı ricâli çeşitli yönlerden eleştiriye tâbî tutulmuş ve cerh edilmiştir.

147 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 247; Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İFAV, İstanbul, 1998, s. 92.

4. KELİME VE CÜMLE TAHLİLLERİ

Hz. 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 ifâde etme)[148] 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 Hz. Peygamber'e (sav) soru sormuş, o da anlamlarını onlara izâh etmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber (sav) sahâbenin bir emri veya olayı yanlış anladıklarını fark edince bunu gidermek için birtakım açıklamalarda bulunmuştur.[149] Bu da

---

[148] Buhârî, "Ta'bîr", 22, "İ'tisâm", 1.

[149] Kelime tahlîlleri için mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber, "جَوَاظٌ" (Mal biriktirip hakkını vermeyen) "جَعْظَرِيٌّ" (Kaba olan) ve "الْعُتُلُّ الزَّنِيمُ" (Sert davranan ve zulüm eden) hiçbir kimse cennete giremez." diye buyurmuş, orada bulunan bir sahâbi "Ey Allah'ın Rasûlü! "جَوَاظٌ", "جَعْظَرِيٌّ" ve "الْعُتُلُّ الزَّنِيمُ" ne demektir?" diye sormuş, Hz. 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, Hz. Peygamber'in cenazenin arkasından bağırıp çağırarak ağlamayı yasaklamasını örnek verebiliriz. Ancak Hz.

özellikle bazı hadislerin şerhe ihtiyaç duyduklarını ortaya koymaktadır.

Öte yandan Arapça çok zengin bir dildir. Dolayısıyla bir kelime birçok mânâya geldiği gibi aynı anlamı ifâde 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, cümeleler de kelimelerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla bir hadisi doğru anlamak, içerdiği hükmü iyi kavramak için önce kelimelerin anlamlarını tespit, daha sonra da bu kelimelerin meydana getirdiği cümleleri tahlîl etmek gerekir. Hadislerde geçen ve izâha 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.

Peygamber, oğlu İbrahim vefat edince gözyaşı dökmüştü. Bunu gören sahâbe adeta o yasağı hatırlatırcasına "Sende mi ağlıyorsun" diye sormuştur. Hz. 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).

4.1. KELİME TAHLİLLERİ

Hadislerin korunması ve sağlıklı bir şekilde nesilden nesile aktarılması ne kadar önemli ise onların doğru anlaşılması ve yorumlaması 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 tahlilleri 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 tahlîllerine 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.[150]

1. Kelimelerin Zabtı. İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen ve izâha muhtaç kelimelerin tahlîllerine 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.[151] Aynı zamanda bu noktadaki ihtilâfa değinir ve yapısı itibariyle birçok manâya gelebilen kelimenin o ha-

---

150 Bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, IV, 27.

151 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 33.

diste hangi anlamda kullanıldığını belirtir. Mesela "طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب" (Birinizin kabına köpek ağzını soktuğu zaman o kabın temizliği birincisi toprakla olmak şartıyla onu yedi defa yıkamasıdır.)[152] 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 temzileyici su anlamında olduğunu söyler.[153] Yine bu kelimede 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.[154]

Aynı zamanda hadiste geçen "وَلَغ" 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.[155] Buradaki boğaz harfinin ise "غ" olduğunu söyler ve diğer birtakım bilgileri bu açıklamalarına ilave eder.[156]

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 الخُبُث والخبائث" (Ey Allah'ım, ben erkek ve dişi şey-

---

152 Müslim, "Tahâret", 27.

153 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 80, 353; Bkz. *el-İmâm*, I, 124.

154 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 80, 353; Bkz. *el-İmâm*, I, 124; Bkz. Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988, IV, 29.

155 Bkz. el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdürrahmân, *el-Miftâh fi's-sarf* (thk. Ali Tevfîk el-Hamed), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 38.

156 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 354.

tanların şerrinden sana sığınırım)[157] hadisinde geçen "خُبُث" kelimesindeki "خ" ve "ب" harflerinin zammeli okunduğu ve "خَبِيث" kelimesinin çoğulu olduğunu ifâde eder. Daha sonra Hattâbî'nin hadisçilerin yanlış zabt ettikleri lafızlar arasında "خُبُث" kelimesinde yer alan "ب" harfinin sâkin olarak okunuşunun bulunduğunu söylediğini[158] nakleder ve söz konusu okunuşun yanlış olmadığını belirterek Hattâbî'nin bu tespitine itiraz eder. Çünkü ona göre sarf bilginleri, "فُعُل" kalıbını hafif olması ve rahat okunabilmesi için orta harfini sâkin etmeyi câiz görmüşlerdir ve ister zammeli olsun, ister harekesiz olsun ikisinin de aynı anlamı ifâde ettiği bilinmektedir.[159]

2. Etimolojik Tahlîller. 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 tahlîlinde tüm bu bilginlerden nakilde bulunduğu olur. Örnek olarak "أفنتوضأ بماء البحر" (Deniz suyu ile abdest alalım mı?)[160] 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

---

157 Buhârî, "Vudu", 9; Müslim, "Hayd", 32.

158 Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Bustî, *Meâlimu's-sünen,* el-Matbaatu'l-ilmiyye, Haleb, 1932, I, 11; *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*, Muessetü'r-risâle, Beyrut, 1985, s. 22.

159 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.

160 Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 102; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 35.

kelimeyi tercih edip "بحرَين" dediklerini, nitekim "مرج البحرين يلتقيان" (İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.)[161] 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.[162]

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 sıgalarda kullanıldığını ve "أبحَرَ الماءُ" (Su tuzlaştı.) şeklinde bazı şiirlerde geldiğini de İbn Sîdeh'den nakleder.[163] 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.[164] Böylece el-Ezherî, tuzlu denizlere bu kelimeyi kullanırken aynı zamanda tatlı suya sahip büyük nehirlere de söz konusu lafzı istimâl etmiştir.[165]

İbn Dakîki'l-Îd'in "بحر" kelimesiyle ilgili ele aldığı ikinci husus, son tahlîlde onun hangi anlamı ifâde ettiğidir. Ona göre bu kelime neticede genişlik ve yarılma anlamına gelmektedir. Nitekim el-Kezzâz, denize "بحر" denilmesinin nedeninin geniş

---

161 Rahmân, 55/19.

162 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 76.

163 Bkz. İbn Sîdeh, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'za*m, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, III, 319.

164 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 76.

165 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.

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.[166] 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.[167]

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.[168] Müellif, vermiş olduğu tüm bu bilgilerden sonra kendi kanaatini zikreder ve en doğrusunun "بحر" kelimesinin

166 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 77, 78; Bkz. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, V, 39.

167 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 77, 78.

168 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).

vazedildiği asıl anlamın genişlik olması yarık manâsının ise onun bir yan anlamı sayılması gerektiğini ifâde eder.[169]

İbn Dakîki'l-Îd, kelime tahlîllerinde bazı lafızların iştikâklerine, bunlar üzerine binâ edilen fıkhî hükme ve bu konudaki ihtilâflara değinir. Mesela; "وَجْه" kelimesinin "مواجهة" kökünden türetildiğini, dilcilerin onun için bir tanımda bulunmadıklarını, fakîhlerin ise bu iştikâkı gözönünde bulundurup tanımda bulundukları, bunun neticesinde birtakım sonuçlara vardıklarını belirtir.[170] Bu meyanda Şâfiîler'den bazıları "وَجْه" 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.[171]

Müellife göre hükmün musemmâya (yüz) bağlandığı bu ve benzeri durumlarda söz konusu hükmün ismin (vech) kapsamında olan her şeye şâmil olması gerekir.[172] 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.[173]

---

169 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 78, 79.

170 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 84.

171 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 417, 418.

172 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 417, 418.

173 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 419. Bir diğer örnek için bkz. *İhkâm*, 84.

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.[174] Bu olayın yaşandığı geceye de "ليلة التعريس" denilir. Müellif burada geçen "عرّس" 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.[175] Müellif, hadis şerhlerinde buna benzer birçok garîb kelimeyi izâh eder.[176]

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."[177] hadisini şerh ederken burada geçen "حَدَث" (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.[178] Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre abdestin altı farzı vardır ve bunlardan biri de niyettir. Abdest için niyet ise Şâfiî ulemâ tarafından "نَوَيتُ الحَدَث" veya "نَوَيتُ رَفعَ الحَدَث" şeklinde tarif edilir.[179] Müellif, bu şekilde yapılan bir niyetin doğru olabilmesi için burada geçen hades kavramının

---

174 Bkz. Müslim, "Mesâcid", 55.

175 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 579.

176 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 289, 558, III, 113.

177 Buhârî, *Vudû*, 2; Müslim, "Tahâret", 2.

178 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 59.

179 Şirbînî 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.

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.[180]

Yine Hz. Âişe'den nakledilen "Hz. Peygamber, cünüplüğü gidermek için gusül aldığında önce ellerini yıkardı. Sonra da namaz için aldığı abdest gibi bir abdest alırdı."[181] 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.).[182] 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.[183]

Yine "إن الله لا يستحيي من الحق" (*Allah hakkı açıklamaktan hayâ etmez.*)[184] 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

---

180 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 59. Diğer bazı örnekler için bkz. *İhkâm*, 97, 182, 184.

181 Buhârî, "Gusül", 1; Müslim, "Hayd", 9.

182 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 153.

183 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 153.

184 Buhârî, "İlim", 51; Müslim, "Had", 7.

de bu hadisteki anlamı, "Allah dini konularda hayâlı davranıp bunları öğrenmekten geri durmayı emretmez." şeklindedir.[185]

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.[186] Kelimelerin çoğul sigalarını zikreder.[187] Öte yandan bazı kelimelerin vezinlerini ve buna göre meydana gelen mânâ farklarını belirtir.[188] Bazı fiillerin harfi cerli kullanımına değinirken bazılarının değişik kalıplarını verdikten sonra ne anlama geldiğini ifâde eder.[189]

5. Bazı Harf/Edatları Açıklaması. İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde harflerin/edatların izahına da çokca yer verir. Mesela, "أيما إهاب دبغ فقد طهر" (Herhangi bir deri dabağlanırsa artık temiz olmuştur.)[190] hadisini açıklarken burada geçen "أي" 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 "الذي" anlamına gelip sıla cümlesine ihtiyaç duyduğunu, bazen "الهاء" harfi kendisine yapışarak geldiğini ve bu durumda seslenme (nidâ) için kullanıldığı ve "أي" edatı ile ilgi daha birçok ayrıntıyı zikreder.[191]

Yine, *İhkâmü'l-ahkâm*'da "Ameller ancak niyetlere göredir."[192] hadisini şerh ederken burada geçen "إنما" harfini aynı

---

185 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 164; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 521.

186 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 294; *İhkâm*, 789.

187 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 816; *Şerhül-İlmâm,* IV, 137, 147.

188 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 694.

189 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 98, 187; *Şerhül-İlmâm,* IV, 67.

190 Müslim, "Hayd", 27.

191 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 393-396.

192 Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Hac", 82.

şekilde uzun uzadıya ele alıp incelemiştir. İbn Dakîki'l-Îd, "إنما" kelimesinin hasır (الحصر) için kullanıldığını, hasır ise cümlenin ifâde ettiği hükmü zikredilenle sınırlandırıp diğerlerinden olumsuzlaştırmak olduğunu belirttikten sonra hükmün diğerlerinden olumsuzlaşmasının "إنما" kelimesinin kendi anlamından mı kaynaklandığını yoksa mefhûmun 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 النسيئة" (Faiz ancak borçta olur.)[193] hadisine dayanarak fazlalık faizin olmadığını, ona göre fâizin sadece borçta olacağını nakleder. Daha sonra da başka deliller getirilerek fazlalık faizinin de haram olduğunun tespit edildiği ve İbn Abbâs'ın görüşünün doğru olmadığının ortaya konulduğunu, fakat İbn Abbâs'ın bu edattan hasır anlamını çıkarmasına kimsenin itiraz etmediğini söyler.[194] 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.)[195] 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 tertîb 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.[196]

6. Kelime Tahlîllerinde Âyetten Yararlanması. İbn Dakî-

193 Müslim, "Musâkât", 18.

194 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 52.

195 Buhârî, "Gusül", 27.

196 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 134.

ki'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 yönteme sık sık mürâcaât etmiştir ve bu durumu neredeyse her hadis şerhinde görmek mümkündür. Mesela, *İhkâmu'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 istemedim.' dedi. Bunun üzerine Allah Resulü (a.s.): '*Sübhanallah! Mümin necis (pis) olmaz.*' buyurdu."[197]

İbn Dakîki'l-Îd, bu hadiste geçen kelimeleri şerh ederken bazı âyetlere mürâcaât eder. Önce bâb başlığında geçen "الجَنابة" kelimesinin uzaklık anlamını ifâde ettiğini söyler ve "والجارالجُنُب" âyetini[198] buna delil olarak getirir. Çünkü burada geçen "الجُنُب" kelimesi, "uzak olan komşu" mânâsınadır. Müellif, İmâm Şâfiî'nin bu kelimenin "مخالطة" "karışmak" anlamına geldiğini söylediğini ve Araplar'ın "أجنَبَ الرجلُ" ifâdesini "خالط امرأته" (Hanımıyla bir araya geldi.) anlamında kullandıklarını nakleder.[199] Müellif, bazılarının "الجَنابة" kelimesinin "مخالطة" "karışmak" mânâsının, uzaklık anlamındaki birinci mânâsının zıt anlamlısı olduğunu söylediğini, bunun böyle olmadığı bilakis "مخالطة" "karışmak" uzaklık anlamındaki "جنابة" neden olduğunu belirtir.[200] Yani, kişi hanımına yaklaşınca uzaklık anlamına gelen cünüblük meydana gelir. Dolayısıyla birinci anlam, ikinci anlamın zıddı değil onun mulâzimi, yani sonucudur.

---

197 Buhârî, "Gusül", 23; Müslim, "Hayd", 29.

198 Nisâ, 4/26.

199 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 149; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 248.

200 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 149; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 248.

İbn Dakîki'l-Îd, hadiste geçen "جنبا" kelimesinin aynı zamanda bir şahsı ifâde ettiği gibi ikil ve çoğul kişiler, müzekkerler ve müennesler için de kullanıldığını söyler ve "إن كنتم جنبا فاطهروا" (*Eğer cünüb iseniz temizlenin*.)[201] 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 "إني كنت جنبا" diyerek[202] "جنبا" kelimesini kendisi için kullanmasını delil getirir. Müellif, bu kelimenin bazen ikil olarak "جنبان" çoğul olarak da "جنبون" ve "أجناب" şeklinde de geldiğini ifâde eder.[203]

İbn Dakîki'l-Îd, hadislerde geçen kelimeleri âyetle şerh ederken en çok Râğıb el-İsfehânî'den (ö.425/1033) nakilde bulunur. Mesela, " أمرنا رسول الله بسبع و نهانا عن سبع" *Hz. Peygamber bize yedi şeyi yapmayı emretti, yedi şeyi de yasakladı*."[204] hadisinde "مرض" (hastalık) kelimesini açıklarken Râğıb el-İsfehânî'nin hastalığı "İnsanın kendine has olan itidâlden çıkması" şeklinde tarif ettiği ve onun hastalığın "*Hastaya da güçlük yoktur*."[205] âyetinde olduğu şekilde cismânî olabileceği gibi cehâlet, korkaklık, cimrilik ve nifâk gibi birtakım kötü nitelikler için de kullanıldığını söylediğini nakleder.[206] Daha

---

201 Mâide, 5/6.

202 Bu hadis, Ebû Dâvûd'da şu şekilde geçmektedir: İbn Abbâs şöyle demiştir: "Resûlullah'ın (sav) hanımlarından biri cefne denilen büyük bir kapta 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 cünup (pis) olmaz". Ebû Dâvûd, "Tahârat", 33.

203 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 150; Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 136; Diğer bazı örnekler için bkz. *İhkâm*, s. 53, 64, 98, 101, 123, 152; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 487.

204 Buhârî, "Libâs", 36; Müslim, "Libâs", 2.

205 Nûr, 24/61.

206 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 15; Bkz. Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hasan b. Muhammed, el-*Mufredât fî garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1992, s. 765.

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.[207]

7. Kelime Tahlîllerinde 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*."[208] 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.[209]

8. Kelime Tahlîllerinde Şiirlerden Yararlanması. Müellif, kelime tahlîllerinde âyetlerden ve hadislerden istifâde ettiği gibi bazı şiirlerden de yararlanır. Mesela, bir rivâyette[210] geçen "الخربة" kelimesinin hainlik anlamında olduğunu, kelimenin aslı itibariyle deve hırsızlığı için kullanıldığı söyler ve buna "والخارب اللص يحب الخاربا" (hırsız olan hırsızı sever.) şiirini delil getirir.[211] Yine başka bir rivâyette[212] 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

---

207 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 15. Diğer bazı örnekler için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 491, 511.

208 Buhârî, "Vudu", 68; Müslim, "Taharet", 94; Ebû Dâvud, "Taharet", 36.

209 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 173.

210 Bkz. Buhârî, "Cezâu's-sayd", 8; Müslim, "Hac", 82.

211 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 615.

212 Buhârî, "Salât", 13; Müslim, "Mesâcid", 40.

delil olarak getirir. Çünkü bu şiirdeki "لفع" kelimesi "متلفعات" ile aynı kökten gelmektedir ve başın örtünmesi anlamında kullanılmıştır.[213]

Bir rivâyete göre "Bedevinin biri gelip mescidin içinde bevletti. Oradaki insanlar bedevîye doğru bağrıştılar. Hz. Peygamber onlara 'Onu serbest bırakın.' dedi. Sonra da '*Bevlinin üzerine bir kova su dökünüz.*' buyurdu."[214] Müellif bu hadiste geçen "ذنوب" kelimesinin dolu veya doluya yakın olan büyük kova anlamında olduğunu, aynı zamanda pay anlamına da geldiği belirtir. Bu mânâya geldiğine delil olarak da şâir Alkame b. Abde el-Fahl'ın (ö.603) "فحق لشاس من نداك ذنوب" şiirini getirir. Buradaki "ذنوب" kelimesi "نصيب" (pay) anlamında kullanılmıştır. Tıpkı "فإن للذين ظلموا ذنوبا مثل ذنوب أصحابهم" (*Muhakkak ki bu zulmedenlerin de, geçmişlerinin payı gibi (azaptan) bir payları vardır.*)[215] âyetinde olduğu gibi.[216] Fakat hadiste söz konusu kelime bu anlamda değil "büyük ve dolu kova" anlamında kullanılmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd'in hadislerdeki bir kelimeyi ele alıp tahlîl etmesi, çoğunlukla o kelimenin normal kullanımda 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 tahlîllerinde özellikle âyetlerden çokca delil getirir. Bunu yaparken de Râğıb el-İsfehânî ve Zamehşerî gibi muhtelif dil bilginlerinin eserlerinden istifâde eder. Yeri geldiğinde bunların birtakım açıklamalarına da itiraz eder.

---

213 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 203.

214 Bkz. Buhârî, "Vudû", 58; Müslim, "Tahâret", 30.

215 Zâriyât, 51/59.

216 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 142.

4.2. CÜMLE TAHLİLLERİ

İbn Dakîki'l-Îd'in şerhlerinde cümle tahlilleri de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle *Şerhu'l-İlmâm* adlı eserinde "في شيئ 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 tahlîllerinde olduğu gibi bu çalışmadan kasdettiği şey hadislerin doğru anlaşılmasıdır.

1. Cümle Tahlîllerinde Gramer Kurallarından Yararlanması. İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhlerinde Arapça'da yaygın olan birtakım kural ve kâidelere başvurur. Mesela, "*Ameller ancak niyetlere göredir*."[217] hadisini şerh ederken bu cümlenin doğru anlaşılması için bir muzâfın takdir edilmesi gerektiğini, söz konusu bu takdîr olmadan cümlenin anlam açısından doğru olmayacağını belirtir.[218] Çünkü muzâf takdir edilmeden hadisten ameller niyet ile vardır anlamı çıkmakta ve bu da vâkıaya ters düşmektedir. Zira niyet olmadan da birtakım ameller/işler vardır.[219] 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."

---

217 Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâra", 33.

218 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 54.

219 *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).

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.[220]

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.[221] Daha sonra da bu hadiste zâhiren şart ve cevâbın 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.[222] Böylece şart ve cevap cümlesinin aynı olması sorunu giderilmiştir. Çükü şart cümlesi niyet ve kasıt kelimeleriyle kayıtlanırken cevap cümlesi de hükmen ve şer'an eklerini almış olur.

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 "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (Dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayınız.)[223] cümlesi örnek verilebilir. Burada "إلى" edatından sonra gelen "المرافق" (dirsekler) yıkama açısından eller gibi değillerdir. Yani abdest alırken onları yıka-

220 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 54.
221 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.
222 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.
223 Mâide, 5/6.

mak farz değildir. Müellif, bu kuraldan hareketle "Allah sizden birinizin abdesti bozulduktan sonra tekrar abdest almadan namazını kabul etmez."[224] 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.[225] Böylece her namaz için abdest almanın şart olmadığını ortaya koyar.

2. Cümle Tahlîllerinde 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 شيئ 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.[226] Müellif burada geçen "السباحتين" (İşâret parmakları) kavramı üzerinde durur. Buna göre söz konusu parmaklar Arapça'da "السبابة", "السباحة" ve "الدعاءة" 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.[227] "السبابة" kelimesi sövmede, "السباحة" tesbîh ve şehâdette ve "الدعاءة" çağrıda kullanılan parmak anlamlarına gelmektedir. Hadis râvîsi abdestteki uy-

---

224 Buhârî, "Vudû", 2; Müslim, "Tahâret", 2.

225 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 61.

226 Bkz. Ebû Dâvud, "Tahâret", 51.

227 Bkz. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, ts. s. 45.

gulamayı Hz. Peygamber'e nispet ettiği için en güzel anlama gelen "السباحة" lafzını tercih etmiştir.[228] Müellif zikrettiği bu hususun "*Parmaklarını kulaklarına tıkadılar.*"[229] âyetinde de geçerli olduğunu ifâde eder. Çünkü yüce Allah burada "السبابة" kelimesi yerine genel anlamdaki "الأصابيع" (parmaklar) lafzını kullanmıştır. Diğer iki kelime ise Kur'an'ın nüzûl döneminde mevcut değildir. Bilakis daha sonraları kullanıma geçmiştir.[230]

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.[231] Müellif, "On şey fıtrattandır."[232] 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.[233] 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."[234] 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 yönteme başvurulmuştur. Bir diğeri ise

---

228 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* IV, 32.

229 Nûh, 71/7.

230 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* IV, 33.

231 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, s. 303.

232 Müslim, "Tahâret", 16.

233 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* III, 301.

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

cümlelerin birbiri üzerine atfı ile ilgilidir. Atıf genellikle atıf harfleri denilen edatlarla gerçekleşir. Bazen de bu yöntemin dışında hareket edilir ve atıf harfi kullanılmadan bu işlem olmuş sayılır. Atıf harfi kullanılmadan yapılan atıflar, birtakım edebî güzelliklere vesile olmaktadır.[235] Çünkü bu yerlerde atıf harfi getirilmeyerek ikinci cümlenin mustakil bir yapıda ve önemli olduğu intibâsı verilir. Atıf yapıldığı takdirde ise kendi başına mustakil olmayıp önceki cümleye bağlı olduğu anlaşılır. Müellif göre bu hadiste "الحل ميتته" cümlesinin başında atıf harfinin terk edilmesinin nedeni bu cümlenin içeriğinin de en az önceki hadisin muhtevası kadar önemli olduğunu belirtmek olduğunu söyler.[236]

Sonuç olarak İbn Dakîki'l-Îd, cümle tahlîllerinde Arapça'da yaygın olan birtakım kural ve kâidelere başvurduğu gibi yeri geldiğinde beyân ve meânî ilimlerinin kural ve kâidelerini de sıkça kullanmıştır.

---

235 Bkz. Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman, *Delâilu'l-i'câz*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1992, s. 675.

236 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* I, 83, 84.

5. HADİS ŞERHİNDE 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 tahlîl 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.[237] 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 göründüğü kadar kolay olmadığını ifâde ederek hadis ilminde anlamanın asıl olduğuna dikkat çeker.[238]

Müellifin dikkat çektiği bu husus literatürde fıkhü'l-hadîs şeklinde yerini almış ve hadis ilimleri arasında zikredilmiştir.

---

[237] Nevevî, *el-Minhâc*, I, 47; Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbî Yayınları, İstanbul, 2015, s.19

[238] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 268.

fıkhü'l-hadîs, geniş anlamıyla bazı rivâyetlerde[239] yer aldığı gibi hadisleri anlamak ve kavramak mânâsında kullanılırken dar anlamda ise hadislerden fıkhî hükmü çıkarmak mânâsına gelmektedir. Mütekaddim ulemâ hadis rivâyetiyle uğraşanları rivâyetleri çoğaltmak yerine onlar üzerinde düşünmeye ve anlamaya teşvik etmişlerdir. Tasnif dönemi muhaddisleri telif ettikleri eserlere hadislerin fıkhını yansıtmaya çalışmışlardır. Daha sonraları her iki anlamıyla fıkhü'l-hadîs, hadis şerhleri arasında yerini almıştır.[240] İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu hadis şerhlerine baktığımızda onun hadislerin hem anlama ve kavrama hem de onlardan fıkhî hükümleri istinbât etme hususuna son derece önem verdiğini görürüz. Bu nedenle onu tanıtırken hadis şârihi ve fıkhü'l-hadîs âlimi demek yerinde olur. Biz bu başlık altından müellifin hadisleri anlama ve kavrama yöntemlerini konu edineceğiz. Hadislerden fıkhî 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 lafzın ne anlama geldiğini tespit emek 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

---

239 Sözkonusu 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).

240 Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 112-118; "Fıkhü'l-hadîs", *DİA*, Ankara, 1995, XII, 547-548; Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 175-187.

etmekle, yani yeri geldiğinde metin dışı unsurları bir araya getirmekle diğer bir ifâde ile onu fıkhetmekle 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. HADİS-ÂYET BÜTÜNLÜĞÜ

Hz. 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.[241] Çünkü Yüce Allah, Hz. Peygamber'e isyânı yasaklamış,[242] verdiği hükümlere rıza göstermeyi imânın şartı olarak öngörmüş,[243] Kur'an'ı açıklamak başta olmak üzere ona birtakım görev ve yetkiler vermiştir.[244] 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.[245]

İbn Dakîki'l-Îd, İbn Adî'den (ö.365/976) naklen sahîh bir hadisin Kur'an'a muhâlif olamayacağını belirtir.[246] Bir rivâyete göre "Cin Gecesinde"[247] Hz. Peygamber, İbn Mesûd'a "*Mata-*

---

241 Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 17.

242 Bkz. Ahzâb, 33/57; Nisâ, 4/14, 115; Enfâl, 8/13.

243 Bkz. Nisâ, 4/59, 65; Nur, 24/51.

244 A'râf, 7/157; Tevbe, 9/29; Âl-i İmrân, 3/164.

245 Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002, s. 186.

246 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm* I, 175.

247 "Cin Gesesi" 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

randa 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.[248] Müellif, bu hadisi "الوضوء بالنبيذ" (Şıra ile abdest almak) başlığı altında zikretmiştir. Hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve bazı münekkitlerden nakil ile bu rivâyetin sahih 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 su bulamadığından şıra ile abdest aldığı ifâde edilmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim, abdest almak için su bulamayanlara hitâben "*Eğer su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin."*[249] 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 tahlîllerinde hem de muhtevâ analizinde birçok yerde hadis ile âyeti bir bütünlük içerisinde ele alıp bu çerçevede rivâyetleri şerh eder.[250] Çünkü sünnetin Kur'an mihverinde anlaşılması

---

da hayvanlarınızın yemidir." buyurmuşlar. Sonra Hz. Peygamber bize şu uyarıda bulundu: "Sakın 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.).

248 Tirmizî, "Tahâret", 65.

249 Mâide, 5/6.

250 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52,

ve yorumlanması doğruluk ve isâbet açısından önemlidir.[251] Mesela "*Şüphesiz şeytân, insan vücûdunda kanın ulaştığı yere ulaşır."*[252] 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*."[253] buyurulduğunu ifâde eder ve söz konusu hususun da bu kabilden olduğunu belirtir.[254] 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".[255] 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.[256]

Bazen de bir hadisi şerh ederken o meyandaki âyetin de bu anlamda olduğunu ifâde eder ve hadisi bu çerçevede açıklar. Mesela, Abdullah b. Amr'ın gündüzleri oruç 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,*

---

251 Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 213.

252 Buhârî, "İtikâf", 8; Müslim, "Selâm", 9.

253 Bakara, 2/286.

254 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 594.

255 Müslim, "İmân", 60.

256 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 594, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 93.

bazen tutma; geceleyin bazen ibâdete kalk, bazen de uyu."[257] hadisini şerh ederken burada geçen "إنك لا تسطيع ذلك" (Sen buna güç yetiremezsin.) cümlesini "*Ey Rabbimiz! Bize de ağır yük yükleme*."[258] âyeti çerçevesinde ele alır. Bazı müfessirlerin âyette geçen "ağır yükü" yapılması imkânsız olan şeylere yorduğunu, buna dayanarak "Teklif-i mâ lâ yutâkın" (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.[259]

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 nefsime çokça zulmettim. Günahları ise ancak sen affedersin. Bana tarafından mağfiret buyur ve bana acı! Çünkü hakkıyle affeden, acıyan ancak sensin*".[260] 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!*"[261] âyetinde geçen ve Yüce Allah'ın övdüğü davranışın yerine getirildiğini belirtir. Yine

---

257 Buhârî, "Savm", 65.

258 Bakara, 2/286.

259 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 572.

260 Buhârî, "Ezân", 149; Müslim, "Zikir", 13.

261 Âl-i İmrân, 2/135.

hadiste geçen "Günahları ise ancak sen affedersin" kısmının, âyetin "*Günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki*" bölümüyle aynı anlamı ifâde etiğini belirterek hadis ve âyet arasındaki bütünlüğü tespit eder.[262]

İbn Dakîki'l-Îd, âyet ile hadisleri birbiriyle irtibatlandırır ve hadislerin anlamlarını âyetlerden istinbât eder. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, "*Kişinin anne ve 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.[263] Müellif, bazılarının bu hadisin anlamını "*Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler.*" [264] âyetinden çıkardıklarını söyler ve âyet ile hadisin arasındaki uyuma dikkat çeker.[265]

Yine, "*Kim bir alet ile intihar ederse kıyamet günü onun ile azâp görür.*"[266] hadisi ile *"Kim de kendine demir (kesici veya delici bir aleti) saplayarak intihar ederse, cehennemde ebedî olarak o demiri karnına saplar durur.*"[267] hadisini, "*Onlara, ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz denilir.*"[268] âyeti ile irtibatlandırır ve bu iki rivâyetin onunla aynı muhtevâyı ifâde ettiğini belirtir.[269] Yani kişi dünyada hangi suçu işlemiş ise ahirette ona benzer bir ceza ile cezalandırılacaktır. Aynı zamanda "*Benim, birine mal verip diğerine vermediğim olur. Fakat vermediğimi, verdiğimden daha çok severim.*"[270] hadisini "*Şayet*

---

262 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 417.

263 Buhârî, "Edeb", 4; Müslim, "Birr", 1.

264 Enâm, 6/108.

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

266 Buhârî, "Tıb", 76; Müslim, "İmân", 1; Tirmizî, "Tıb", 26; Nesâî, "Cenâiz", 21.

267 Buhârî, "Tıb", 76; Müslim, "İmân", 1; Tirmizî, "Tıb", 26; Nesâî, "Cenâiz", 21.

268 Neml, 27/90.

269 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 295.

270 Buhârî, "İmân", 19; Müslim, "İmân", 68.

insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık."[271] âyeti ile aynı muhtevâya 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*."[272] hadisini de "*İnkâr edenler (dünyadan) faydalanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler*."[273] âyeti ile irtibatlandırır. Buradaki âyet ve hadisin ortak bir vurgusu vardır. O da müminin hayattan yemekten ve dünya lezzetlerinden istifâde etmekten başka birtakım gaye ve maksadının olduğu, kâfirin ise bunları temel hedef haline getirdiğidir. Müellif, buna benzer başka bazı örnekler de zikreder.[274]

Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, birtakım âyet ve hadisler arasındaki irtibatta olduğu gibi bazı olayları da Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirir.[275] 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.[276]

---

271 Zuhruf, 43/33.

272 Buhârî, "Et'ime", 12; Müslim, "Eşribe", 182-186; Tirmizi, "Et'ime", 20; İbn Mace, "Et'ime", 3.

273 Muhammed, 47/12.

274 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 296; *İhkâm*, 123.

275 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 296, 297

276 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 297.

5.2. HADİSLERİ BİR BÜTÜNLÜK İÇERİSİNDE DEĞERLENDİRMEK

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.[277] İbn Dakîki'l-Îd de, hadislerin bu yönüne dikkat çeker ve hadislerin birbirini açıkladığını belirtir.[278]

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 temizlemekti.[279] 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 ağzını 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 ilgili rivâyettir.[280] Bu rivâyete göre eşlerinden birisi Hz. Peygamber'e içmiş olduğu bal şerbetinden dolayı ağzından meğâfir (urfut ağacının tatlı, fakat fena

---

277 Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 22.

278 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 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.

279 Müslim, "Tahâret", 44; Nesâî, "Tahâret", 8.

280 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* III, 46, 47.

kokulu bir zamkı) kokusu geldiği söylemiş, o da bundan böyle bal şerbeti içmeyeceğine yemin etmiştir.[281] 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 mânâya 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*."[282] 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.*"[283] buyurmuştur. Müellif, bu hadisi şerh ederken farklı birtakım çıkarımların önüne geçmek için onu "*Beş ûkıyyeden az miktarda zekât yoktur*."[284] 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.[285] Çünkü böyle bir çıkarım ikinci hadisi gözardı etmeye neden olur ki bu da doğru bir yaklaşım değildir.[286]

---

281 Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 66; Müslim, "Talâk", 3.

282 Müslim, "İmâre", 158; Ebu Davud, "Cihâd", 17; Nesâî, "Cihâd", 2.

283 Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 1.

284 Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.

285 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

286 Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1990, VII, 205.

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.*"[287] Müellif, bu hadisi şerh ederken "خبيث" (pis) kelimesinin başka delil olmadan tek başına ve açık bir şekilde haramlığı ifâde etmediğini, bilakis kerâheti ifâde ettiğini söyler. Bu nedenle hacamat edenin kazancının haram görülmediği belirtir. Buna delil olarak "*Hz. Peygamber hacamat yaptırdı ve üceritini verdi*."[288] rivâyetini delil olarak getirir. Müellif, şayet hacamatçının kazancı haram olsaydı Hz. Peygamber ona ücret vermezdi, der. Bu kelime haramlılığı ifâde ederse o zaman da hacamat edenin kazancının haram olmadığına bu ikinci hadisin delil olacağını söyler.[289] 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 tahlîl edebilmek ve rivâyette var olan birtakım hataların farkına varabilmek ancak onun bütün tarîk-

---

287 Müslim, "Müsâkât", 9.

288 Buhârî, "İcâre", 8; Müslim, "Selâm", 26.

289 İbn Dakîki'l-Îd, *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 Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 686; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 399; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 459).

lerini 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 yanlışa sevk ediyorsa, aynı şekilde hadislerin farklı tariklerini yan yana getirmeden 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.[290]

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, müphem gibi problemlerin daha kolay halledileceğini belirtir.[291] 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.[292]

Hadis âlimlerinden bazıları çalışmalarında cem'u't-turuk yöntemini uygulamış ve hadisleri doğru anlama noktasında

---

290 Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 282; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 115, 116.

291 Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 118.

292 Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, s. 34.

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 anlamanız mümkün değildir. Çünkü hadislerin farklı tarîkleri birbirlerini tefsir ve izâh eder."[293] Ali İbnü'l-Medinî (ö.234/848) de şöyle demiştir: "Bir konuda vârid olan hadisin bütün tarîkleri bir araya getirilmeden o rivâyetteki hatalar anlaşılmaz".[294] Yahya b. Maîn ise şunları söylemektedir: "Eğer biz bir hadisi otuz vecihten yazmasaydık onun ne ifâde ettiğini tam olarak anlamazdık".[295]

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.[296] 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.[297] Müellif, ayrıca muhaddislerin bazı rivâyetleri, içinde bulunan ıztırâbdan do-

---

293 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212.

294 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212.

295 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212; Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *DİB, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Teblîğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004, s. 233.

296 Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıkların Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Sempozyum), Bursa, 2004, s. 118.

297 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 63, 222; *el-İmâm* II, 295, 309, III, 555.

layı 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.[298] Müellif, hadisin değişik tariklerinin bir araya getirmenin diğer bir faydasının rivâyetlerde var olan ziyâdenin ortaya çıkarılması olduğuna işaret eder.[299] Ona göre bazen de bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmek o hadisin bir aslının olduğuna delâlet eder.[300]

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 ifâde 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.[301] Eğer bu tariklerin, râvîlerin ihtilâ-

298 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 725.
299 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II. 309.
300 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 336.
301 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 565.

fı 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 ifâde edip edemeyeceğine bakılır. Şayet ifâde ediyorsa iki rivâyet ile de amel edilir ve biri diğerine hamledilir. Eğer böyle bir durumda değil ise teâruzdaki tercih sebepleri göz önünde bulundurularak ikisinden biri diğerine tercih edilir.[302]

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-İmâm* adlı eseri bu yöntem ile diğer eserlerinden tebârüz eder. O, bu eserinde bir hadisin onlarca tarikini zikreder.[303] Bir araya getirdiği rivâyetler arasında tercihte bulunur.[304] *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.[305] Mesela, "*Ateşte yanacak topukla-*

---

302 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 541, 545, I, 483, 485.

303 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 561-562.

304 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 287, 304, III. 257.

305 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II. 295.

rın vay haline!"[306] 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.[307]

Müellif, bazı rivâyetlerde ise "Biz abdest alırken ayaklarımızın üzerine mesh ediyorduk. Hz. Peygamber bunu gördü ve '*Vay ateşten o topukların haline!*' diye seslendi."[308] şeklinde geçtiğini söyler. Bazılarının bu rivâyeti, ayakları meshetmenin 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

306 Buhârî, "İlim", 3; Müslim, "Tahâret", 9.

307 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 62.

308 Ebû Dâvud, "Taharet", 46; Nesâî, "Tahâret", 89; İbn Mâce, "Tahâret", 55.

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.[309]

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*."[310] 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 kastın yatsı değil, akşam olduğunu tespit eder. Çünkü bu rivâyetin bir diğer vechinde "*Sizden biriniz oruçlu iken yemek hazır olursa*

---

309 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 63.

310 Buhârî, "Ezân", 42; Müslim, "Mesâcid", 16.

namaz kılmadan önce yemeği yesin."[311] 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.[312]

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.[313] Müellif, bu kişinin kim olduğunun rivâyetin diğer bir tarikinden anlaşıldığını söyler. Diğer rivâyete göre Hz. Peygamber Fadl b. Abbâs'a nasihatte bulunmuş ve "*Öldürülsen 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.[314] Buna göre Hz. Peygamber'in kendisine öğütte bulunduğu kişi Fadl b. Abbas'tır. Bu da hadisin diğer tarikinden anlaşılmıştır.

5.4. HADİSLERİ SİYÂK İLE AÇIKLAMAK

Hadislerin içerdiği hükümleri ortaya çıkarmak, ifâde ettiği mânâyı doğru anlamak en az onların tespiti kadar önemlidir. Bu nedenle hadis şârihleri hadisleri doğru anlamak ve yorumlamak için uğraş vermişler ve bunu sağlamak için birtakım yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yöntemlerden biri de siyâktır. Siyâk kelimesi, önceleri sözün dışındaki birtakım

---

311 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessetü'r-risâle, Beyut, 1994, V, 240.

312 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 221, 222.

313 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubra*, VII, 497.

314 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 555.

maddî şeylerin sevk edilmesi anlamında kullanırken daha sonraları bir anlam genişlemesine uğrayarak sözün sevk edilişi için kullanılmıştır. Siyâkı hadislerin doğru anlaşılmasında bir kural ve yöntem olarak kullanan hadis şârihlerinden biri de İbn Dakîki'l-Îd'dir. İbn Dakîki'l-Îd, siyâkın hadislerin doğru anlaşılması noktasındaki önemine işâret eder ve siyâkın mânâya delâletinin şüphe götürmeyecek derecede açık olduğunu belirtir. Fakat o da kendisinden önceki âlimler gibi siyâk için bir tanımlamada bulunmaz. Siyâkın üç temel işlevinin olduğunu vurgular. Bunları mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek olarak belirtir. İbn Dakîki'l-Îd, siyâktan hâl karînesini (metin dışı bağlam) değil, kelâmın tertip ve düzenini, iç bütünlüğünü, öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi yani "metin içi bağlamı" kasteder. Öte yandan siyâk ile sebeb-i vurûdu birbirinden ayırır. Hadis metninin içinde bulunan vurûd sebebini siyâk olarak görürken başka bir rivâyet ile gelen sebebe ise sebebü'l-hadis (sebeb-i vurûd) der.

Türkçede bağlam olarak tercüme edilen siyâk kavramı her ne kadar daha çok Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması ve tefsir edilmesinde kullanılsa da aslında her türlü metni ve eylemi de ilgilendirmektedir. Kur'an âyetlerinin bir bağlamı olduğu gibi Nebevî hadislerin de bir bağlamı vardır ve bu metinler bağlamları dikkate alındığında ancak tam ve eksiz olarak anlaşılabilirler. Bir hadisin hangi bağlamda söylendiği, siyâkının ne olduğunu bilmeden doğru anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Çünkü anlama faaliyeti parçadan bütüne doğru gerçekleşmektedir. Nasıl ki bir kelimeyi anlamak için onu oluşturan harfleri, bir cümleyi kavramak için onu meydana getiren kelimeleri bilmek gerekiyorsa bir hadisi anlamak için de onun oluşturan bütünü bilmek gerekir. Şayet hadis metninin içindeki bir cümleyi veya bir ifadeyi öncesi ve sonrasından, yani

siyâkından/bağlamından kopartılarak çekip alınırsa murâd-ı Nebî anlaşılmayacak veya tam tersi bir durum ortaya çıkacaktır. Siyâk kavramının söz konusu edilen işlevselliğinin de etkisiyle burada öncelikle siyâk hakkında genel bilgiler verilecek ardından "siyâk"ın hadislerle ilişkilendirilmesinde önemli bir rolü olduğu kabul edilen[315] İbn Dakîki'l-Îd'in düşüncelerine yer verilecektir.

5.4.2. Siyâk Kavramının Anlamı ve İbn Dakîki'l-Îd Öncesinde Kullanımı

İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu kavramın gelişim aşamasına kısaca bir göz atmakta yarar vardır. Sözlükte göndermek, sürmek, sevketmek ve takip etmek gibi anlamlara gelen siyâk kelimesi bir masdar olup fiil kalıbı, ساقَ يَسُوق سَوْق وسِياق şeklindedir.[316] Sözlüklerde

---

315 İbn Dakîki'l-Îd,'in siyâk anlaşıyışı ile ilgili bir çalışma için bkz. Güman, Osman, "Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-Îd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 21, 2013.

316 Siyâk kelimesi aslı itibariyle "سواق" iken kural gereği "و" harfi "ي" harfine dönüşmüştür. Kadına mehrini verdi anlamında (ساقَ مَهْرَها), can çekişen ve son nefesini veren kişi için (فلانٌ يسوقُ نفسَه) ve (فلانٌ في السياقِ), rüzgâr tarafından sürüklenen buluta (سَيِّق), develerin bir düzen içinde yürümesine (تسوقتِ الإبلُ), bir kişinin deve ve koyun türünden hayvanları ardı ardına bir yere sevk etmesine (ساقَ الماشيةَ) ve bir kadının peş peşe üç erkek çocuk dünyaya getirmesine (ولَدَتْ فلانةُ ثلاثَةً بنينَ على ساقٍ واحدٍ) denilmektedir. Yine insanların toplandığı ve malların sevk edilip satışa sunulduğu pazarlara (سُوق) denilirken insanın bir yere gitmesini sağladığı için olsa gerek baldıra da (ساق) denilmiştir. (Cevherî, Ebü'n-Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1982, IV, 1499; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-sâdir, Beyrut 1990, X, 166-171; el-Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed el-Ebherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, IX, 183-185; İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, 1979, II, 424; Ekin, Yunus, "Siyâk Kavramının Semantik Analizi", *Dicle Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2013, s. 95).

siyâk kelimesinin tüm kullanımlarında "sürme, sevk ve takip etme" gibi anlamlar yer alırken; "sözün sevk edilişi veya dizilişi" anlamı yer almamaktadır. Fakat Zemahşerî (ö.538/1144), siyâkın daha sonraları mecâzen sözün söylenişi, terkibi ve dizilişi anlamında kullanıldığını söyler. Buna örnek olarak da (وهو يسُوقُ الحديثَ أحْسَنَ سِياقٍ) "O, sözü çok güzel sunandır/sevk edendir." gibi ifâdeleri zikreder.[317] Böylece önceleri sözün dışındaki birtakım maddî şeylerin sevk edilmesi anlamında kullanılan siyâk kavramı, daha sonraları anlam genişlemesine uğrayarak mecâzen sözün sevk edilişi için de kullanılmaya başlanmıştır.

Klasik dönem eserlerinde siyâk kavramı 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.[318] Usûlü'l-fıkıh ve fıkıh eserlerine bakıldığında siyâk kavramı ile ilgili "siyâku'l-kelâm", "siyâku'n-nazm", "istâka'l-kelâm", "mâ kâne'l-kelâmu mesûkan li-eclih", "mâ evcebehu nefsü'l-kelâm ve siyâkuh", "mâ kâne's-siyâku min eclih" ve "en-nekra fî siyâki'ş-şart" gibi kavramların sıklıkla kullanıldığı görülür.[319] Bu kavramlar, incelemeye tâbi tutulduğun-

---

317 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, I, 484; Ekin, "Siyâk Kavramı", s. 97.

318 el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyâku'l-Kur'anî ve eseruhû fi't-tefsir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Ünv. Mekke, 2008, s. 64, 82.

319 Bkz. Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, II, I, 205; Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993, I, 130; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm,* el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts. III, 3, 67, 69, IV, 61.

da siyâkın, siyâku'l-mekâl ve siyâku'l- makâm olmak üzere iki kısımda ele alındığı görülür.

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 sevkinin önünde veya sonrasında (sibâk ve lihâk) yer alan lafzî bir karîne olarak tarif edilmiştir.[320] Durum ve dış bağlam şeklinde çevrilen siyâku'l- makâm ise karînetu'l-hâl ve muktezâ-i hâl'a tekâbül etmekte olup onunla metni çevreleyen söz dışı öğeler kastedilmektedir.[321]

Sözün anlamını ve ondan neyin kastedildiğini belirleyen ve nassların doğru anlaşılmasını sağlamada önemli bir yorum yöntemi olarak kabul edilen siyâk kavramını ilk kullanan âlimin İmâm Şâfiî (ö.204/819) olduğu ifâde edilmektedir. İmâm Şâfiî, siyâkı "kelimelerin dizilişi ve sıralanışı, sözde bulunan bir karine" anlamında siyâku'l-mekâl (dizgisel bağlam) şeklinde kullanmaktadır.[322] 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

---

320 el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî,* s. 65; Temizer, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014, s. 103-104.

321 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 örftür. 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).

322 Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940, I, 62; el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî,* s. 67; Ekin, "Siyâk Kavramı", s. 98.

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 kastedildiği de bilinir. Bunlarla ilgili bilgi cümlenin başında, ortasında veya sonunda yer alır."[323] Şâfiî'nin özellikle bu son ifâdeleri onun siyâkı tamamen "söz içi bağlam" olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

İmâm Şâfiî siyâkın söz içi bağlam olduğunu şu söyleriyle izâh etmeye devam eder: "Arap bazen bir söze başlar ve bu sözün baş tarafı, sonunu açıklar. Bazen de bir söze başlar ve bu 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."[324] Bazı araştırmacılar İmâm Şâfiî'nin bu son açıklamasından yola çıkarak onun siyâkı durum bağlamı (karînetu'l-hâl) olarak da gördüğünü iddia etmektedir.[325] Fakat onun siyâk için vermiş olduğu örneklere bakıldığında bu tespitin doğru olmadığı görülür. Çünkü o, siyâk için bir başlık atmış ve örnek olarak "*Onlara, deniz kıyısındaki köyün durumunu sor...*"[326] âyetindeki köyden (القرية) kastın orada yaşayan halk olduğunu ifâde etmekte ve bunun, siyâktan anlaşıldığını söylemektedir. Gerekçe olarak da âyetin devamında yer alan "*Hani onlar Cumartesi günleri haddi aşıyorlardı.*" cümlesini göstermektedir. Çünkü köy için haddi aşmak söz konusu değildir.[327] Bu örneğe baktığımızda Şâfiî'nin siyâkı

---

323 Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

324 Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

325 Ekin, "Siyâk Kavramı", s. 99; Güman, "Siyâk", s. 31.

326 A'râf, 7/163.

327 Şâfiî, *er-Risâle*, I, 62.

hâl karînesi olarak değil, bilakis "dizgisel bağlam" olarak kabul ettiğini görürüz. Yaptığımız araştırmada onun siyâkı hâl karînesi olarak da gördüğünü gösteren herhangi bir örneğe rastlayamadık.

Bazı araştırmacıların tespitine göre ilk dönem Hanefî usûl bilginleri siyâkı "dizgisel bağlam" anlamında kullanmakta ve siyâka hâl karînesi anlamı yüklediğine ise rastlanılmamaktadır. Buna göre eserlerinde siyâk kavramından söz eden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039)[328] ve Serahsî (ö.483/1090)[329] gibi Hanefî usûcüler onu İmâm Şâfiî gibi "dizgisel bağlam" anlamında kullanmaktadırlar.[330] Aynı zamanda Cüveynî (ö.478/1085),[331] Gazalî (ö.505/1111)[332] ve Âmidî (ö.631/1233)[333] gibi Şâfiî fakihlerin eserlerinde siyâka birtakım atıflar yer almakta ve onların siyâkı "hâl karînesi" anlamında kullandıklarına dair işaretlerin bulunduğu iddia edilmektedir.[334]

İmam Şâfiî'den sonra siyâkı ayrı bir başlık altında incelemeye tâbi tutan âlim İbn Dakîki'l-Îd'in hocası İzz b. Abdüsselâm'dır (ö.660/1261). O, siyâk için müstakil bir başlık açmış ve siyâkın, mücmel olan ifâdelerin beyânına, Bir sözcükten anlaşılan birkaç mânâdan birinin tercih edilmesine ve anlamı açık olanların ise pekiştirilmesine yardımcı olacağını belirtmektedir. Daha sonra övgü siyâkında vârit olan bütün niteliklerin övmek, yergi siyâkında gelen bütün sıfatların da yermeği ifâde ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla vaz'ı itiba-

---

328 Debûsî, Ebû Zeyd, Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, s. 130.

329 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 190-192.

330 Bkz. Güman, "Siyâk", s. 32, 33.

331 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân,* I, 205.

332 Bkz. Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 264.

333 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm,* III, 3, 67, 69.

334 Bkz. Güman, "Siyâk Kuralı", s. 33.

riyle övmek için olan bir sıfat, yergi siyâkında zikredilirse yermek ve dalga geçmek anlamına geldiğini, bunun da kullanım örfü ile gerçekleştiğini ifâde etmektedir.[335] Aynı zamanda yüce Allah'ın sıfatları, bulunduğu cümlenin siyâkına göre anlam kazanacağını ifâde ileri sürmektedir.[336] Buna göre İzz b. Abdüsselâm siyâk kavramını dizgisel bağlam mânâsında kullanmaktadır. Bu husus siyâkın mahiyeti ile ilgili verdiği örneklerden anlaşılmaktadır.[337] Böylece İzz b. Abdüsselâm da İmâm Şâfiî ve diğer bazı usûl âlimleri gibi siyâkı hâl karînesi anlamında kullanmamaktadır.[338]

5.4.3. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın Mâhiyeti ve Önemi

İbn Dakîki'l-Îd'den önce hocası İzz b. Abdüsselâm (ö.660/1261) dâhil olmak üzere siyâka 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.[339] 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.

---

335 İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, 159; Güman, "Siyâk", s. 35.

336 İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 159.

337 Bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 160.

338 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.

339 Bazı örnekler için bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm,* s. 159, 160.

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 şekilde değerlendirmesini sağlayan unsurların başında gelmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, 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).[340] 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.[341] İbn Dakîki'l-Îd, siyâkın bu üç özelliğini muhtelif eserlerinde birçok yerde tekrarlar ve onun fıkıh usûlünde önemli bir kural olduğunu söylemektedir.[342] İbn Dakîki'l-Îd, ayrıca kendisinden önceki âlimlerin - bir iki istisna haricinde - bu kurala yeterince önem vermediğinden, onu örnekler üzerinde uygulamadıklarından ve ayrıntılı olarak ele almadıklarından da yakınmaktadır.[343] Aynı zamanda ilim talebesine nassların doğru anlaşılmasında siyâk kuralını her zaman gözönünde bulundurmasını, zira birçok yerde ondan istifâde edebileceğini öğütler.[344]

---

340 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, s. 558, 831; İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* (thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Saîd), Dâr atlas, Riyad, 1997, V, 13.

341 İbn Dakîki'l-Îd, bazı yerlerde siyâkın bir başka işlevini daha zikreder. O da açık olan hususları pekiştirmektir. Bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 126.

342 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831; *Şerhu'l-İlmâm* I, 126, II, 110, 537, III, 318,

343 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831, 894.

344 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın mânâya delâleti şüphe götürmeyecek derecede açıktır.[345] O, âmm lazfın delâletini açıklarken bu hususa değinmektedir. Buna göre âmm bir lafız, delâlet açısından üç kısma ayrılır. 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 umûmun kasdedilip edilmediğine dâir bir karînenin bulunmadığı âmm lafızlar. İbn Dakîki'l-Îd, birinci kısımla 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 siyâkından anlaşıldığını, siyâkın delâletine de delil ikâme edilemeyeceğini belirtir.[346] İbn Dakîki'l-Îd, bu tespitlerin devamında ise şunları kaydeder: "Şayet bir sözden hangi anlamın kastedildiği (المقصود بالكلام) anlaşılırsa o sözden bu anlamın anlaşıldığına dâir delil talep edildiğinde onu getirmek zor olur. Dolayısıyla bu konuda araştırmacı (الناظر) anladığına, tartışmacı (المناظر) ise insâf ve inâncına mürâcaât eder."[347]

İbn Dakîki'l-Îd'e göre cedelci (مناظر) kişi, siyâkın varlığına itirazda bulunsa ve bu hususta onu ikna etmek zor olsa da siyâk sağlam bir kural olup araştırmacıya pekçok konuda fayda sağlamaktadır.[348] O, siyâkın işlevini zikrettiği başka bir yerde onun önemli ve büyük bir fıkıh usûlü kuralı olduğunu da belirtir.[349] Bazı müteahhir ulemâ dışında kimsenin siyâka yeterince önem vermediğini, siyâkın tartışmacı/inatçı bir kişi için her ne kadar kapalı olarak görünse de araştırmacı için

345 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 998.
346 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517.
347 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517; Güman, "Siyâk", s. 38.
348 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 984.
349 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.

kesin/vazgeçilmez bir kâide olduğunu ifâde eder.[350]Aynı zamanda kelâmdan neyin kastedildiğini anlamanın derin tahlîller (النظر) için önemli olduğunu söyler.[351]

Öte yandan özellikle *İhkâmu'l-ahkâm'*da siyâk kavramının geçtiği yerlere bakıldığında İbn Dakîki'l-Îd'in onu "karine", "el-maksûdu bi'l-kelâm" ve "murâdu'l-mütekellim" ifâdeleri ile birlikte zikrettiği görülür. Bu çerçevede birçok yerde "es-siyâk ve'l-kerâin"[352] 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-kelâm"[353] şeklinde bir terkîb oluşturur. Bazen de siyâk yerine onun sonucu olan "fehmu makâsidi'l-kelâm"[354] tabirini kullanırken bir yerde de "es-siyâku'l-lafzî" terkibini zikreder.[355]

Bu kullanımlara bakıldığında İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve karînelerin mütekkelimin murâdını ve kelâmdan neyin kastedildiğini tayin eden önemli iki etken oldukları ortaya çıkar. Konuyla ilgili açıklamalarından hareketle ona göre siyâk ve karînelerin aynı işlevi gördüğünü söylemek de pekâlâ mümkündür. Fakat bu kullanımlardan özellikle bu iki kavramın birbirine atıf 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 ifâde ettiğini iddia etmek pek de mümkün değildir.[356] Çünkü İbn Dakîki'l-Îd siyâk ve karîneleri birbirine atfederken aynı zamanda sebeb-i nüzul ve karîneleri de birbiri üzerine atfetmektedir.[357] Sebeb-i nüzûl ve karîneler nasıl ki birbirine mürâdif iki kavram değil ise siyâk

[350] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.
[351] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.
[352] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.
[353] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 53.
[354] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.
[355] Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 537.
[356] Söz konusu iddia için bkz. Güman, "Siyâk", s. 38.
[357] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

ve karîne de aynı şey değildir. Bilakis karîne daha genel olup siyâkı, sebeb-i nüzûlü, sebeb-i vurûdü, hâl karînesini ve diğer birtakım delilleri içine alan genel bir kavramdır. Hatta cümledeki bir kelime bile karîne olabilmektedir.[358] Siyâk, sebeb-i nüzûl ve sebeb-i vurûd ise birer karîne olup onun cüzleridir.[359]

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.[360] Çünkü Araplar önemli olan sözcüğü önde getirirler.[361] Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd'in karîne kavramını birçok yerde çoğul formatıyla zikretmesi[362] bu iddiamızı destekler mâhiyettedir. İbn Dakîki'l-Îd'in siyâkı "dizgesel bağlam" anlamında kullandığına dair birçok örnek söz konusudur. Mesela, "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" (Denizin suyu temiz, ölüsü de helâldir.)[363] hadisiyle ilgili nükteleri açıklarken bu iki cümlenin siyâkından söz etmekte, Arapça'da bu siyâkın (şan zamirli kullanım) şeref ve tazîm için kullanıldığına değinmektedir. Çünkü "فلان فقيه" (Falanca kişi fakîhtir.) yerine cümlenin "هو الفقيه"

---

358 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 982. İbn Dakîki'l-Îd, burada "aleynâ" kelimesini karîne olarak nitelendirmektedir.

359 İbn Dakîki'l-Îd'in sebeb-i vurûdu bir karine olarak gördüğünü gösteren bir değerlendirmesi şu şekildedir: "Âmm bir lafzın siyâk vb. karînelerle tahsîs olunmasını sebeb-i vurûd ile karıştırma! Çünkü sebeb 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 sebeb her ne kadar bir karine olsa da âyetin umûmunu tahsîs edemez. Fakat siyâk böyle değildir. O, mücmel olanı tebyîn ihtimâlli lafızları da tayîn eder." (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13).

360 Âmm lafzın hâs üzerine atfı için bkz. Suyûtî, *Mu'teraku'l-ekrân fî i'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988, I, 272.

361 Bkz. Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988, I, 34.

362 Bazı örnekler için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 169, 387, 558.

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

النحوي" şeklinde şan zamiriyle kullanılması farklı olmakta ve sözü edilen kişiyi daha da yüceltmektedir.[364] İbn Dakîki'l-Îd'in bu ve benzeri örneklerde[365] siyâktan dizgisel bağlamı kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Onun siyâkı "metin dışı bağlam" anlamında kullandığına dair örneklere ise rastlamadık.

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ne anlama gelmektedir? Onun yapmış olduğu açıklamalar ışığında siyâkın bir tanımı yapılabilir mi? O, 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 etmemiz mümkündür: Özellikle İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk için vermiş olduğu örnekler tahlîle tâbi tutulduğunda birçoğunun lafız içi bağlama yönelik olduğu ortaya çıkar. Bu örneklerden hiçbirinin metin dışı bağlam, metni çevreleyen ve kelamda ifâde edilmeyen hususlar ile ilgisi yoktur. Hemen hepsi dizgisel bağlam ile ilgili örneklerdir. İbn Dakîki'l-Îd'in "Siyâka delil ikâme edilmez." cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini anladığı anlamını çıkarmak pek isâbetli görünmemektedir. Zira böyle bir iddianın örneklerle desteklenmesi gerekir.[366] Çünkü diz-

364 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 84.

365 Sözkonusu örnekler için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 171, 181, 238, 242, 245.

366 İbn Dakîki'l-Îd'in örnekliğinde siyâk kavramı ile ilgili bir makale kaleme alan Osman Güman, çalışmasında "Siyâkın varlığına delil ikâme edilmez." cümlesinden hareketle İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın hâl kârinesini kuşatacak bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Güman, konuyla ilgili şunları kaydeder: "Şu halde İbn Dakîk'l-Îd'e göre siyâkın delâleti, kuşku götürmez derecede aşikâr/bedihîdir; ne var ki buna delil ikame edilmesi mümkün değildir ya da çok zordur. İbn Dakîki'l-Îd'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).

gisel bağlam anlamındaki siyâk, cümledeki söz dizimi, akışı ve vurgusunu ifâde etmektedir. Bunun ispatında da İbn Dakîki'l-Îd'in ifâde ettiği güçlükler söz konusudur. Fakat istisnâ, hasır edatı, birtakım gramer kuralları gibi karîneler 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 İbn Dakîki'l-Îd'in, bazı yerlerde karîneyi hâl ve mekâl olmak üzere ikiye ayırması onun siyâka hâl karînesi anlamı yüklediği anlamına gelmez. Bu hususu bir örnekle somutlaştırmamız gerekirse bir hadiste Hz. Peygamber "*Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindendir*."[367] âyetini kastederek "*Sa'y yapmaya Allah'ın başladığından başlayınız*." buyurur.[368] İbn Dakîki'l-Îd, hem hâl hem de mekâl karînesinin "Allah'ın başladığından" kastedilenin Safâ tepesi olduğuna delâlet ettiğini söyler. Hâl karînesi olarak Müslümanların sa'y yapmaya nereden başlanılacağını öğrenme ihtiyaç ve isteklerini zikrederken mekâl karînesi olarak da hadisten sonra ilgili âyetin getirilmesini gösterir.[369] Zikrettiğimiz bu örnekte de İbn Dakîki'l-Îd'in siyâkı hâl karînesi olarak gördüğünü belirten bir delil yoktur. Burada sadece karînenin hâl ve mekâl olmak üzere ikiye ayrıldığını ifâde etmektedir. Karîne âmm, siyâk hâss olduğundan onun hâl ve mekâl olmak üzere iki kısma ayrılması siyâkın da iki kısım olduğunu gerektirmez. Zira âmm bir lafzın taksime tâbi tutulması altındaki hâss lafızların aynı taksime tâbi tutulmasını zorunlu kılmaz.

---

367 Bakara, 2/158.

368 Nesâî, "Hac", 170.

369 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

5.4.4. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın İşlevi

Daha önce İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın üç temel işlevinin bulunduğu, bunların da mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek olduğu yukarıda ifâde edilmişti. Bu başlık altında ise siyâkın bu üç temel işlevi ve hadisleri doğru anlamada sağladığı diğer birtakım yararları, örnekler eşliğinde işlenecek ve bu örneklerde siyâkın hangi anlamda kullanıldığı ortaya konulacaktır.

5.4.4.1. İhtimalli Lafızların Anlamını 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. Burada söz konusu tartışmalardan konumuzla doğrudan 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 edilmektedir.[370] Âmm bir lafız her ne kadar vaz'ı itibariyle bütün fertlerine şâmil olacak şekilde konulsa bile uygulamada bazen mânâsı kapsamında olan bütün fertleri ifâde ettiği gibi bazen de sadece bir kısım fertleri kapsamaktadır. Kullanım itibariyle bu ikinci durumun

[370] Şabân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 345.

daha yaygın olduğu bildirilmektedir.[371] 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 bağlamıştır ve karîne olmadan âmm lafzın kapsamını belirlemenin mümkün olmadığını savunmuşlardır.[372]

İbn Dakîki'l-Îd ise bu son görüşü savunmaktadır. Yani işi karîneye bağlamaktadır. Ona göre bir kuralın vaz'ı için zikredilen âmm lafzın ifâde ettiği umûm ile amel etmede bir sorun yoktur.[373] O, daha ziyâde genelleme kastıyla söylenmediğine delil bulunan âmm lafızdan hususî anlamın yanında gayr-i murâd olan umûmun kastedilip edilemeyeceği üzerinde durur. İbn Dakîki'l-Îd, 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.[374] Çünkü bazı fakîh ve usûl âlimleri yapmış oldukları birçok tespit için lafzın bu türden gayr-ı maksûd olan umûmunu delil olarak getirirler. İbn Dakîki'l-Îd, bu bağlam-

---

371 Şabân, *Usûlü'l-fıkıh,* s. 348.

372 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 225.

373 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) kesssin." (Buhârî, "Îdeyn", 23; Müslim, "Edâhî", 1) hadisi zikreder. İbn Dakîki'l-Îd burada geçen "her kim" (مَن) 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).

374 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

da şu soruların cevaplarını arar: "Bir lafzın asıl anlamının yanında gayrı 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?[375]

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."[376] İbn Dakîki'l-Îd'e göre bu ayrımın/kuralın faydası, herhangi bir delile binâen nassın (âmm lafzın) açık olmayan bir hükme delâleti terk edilirken bu delilin 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.[377]

Mesela, "*Yağmur suyuyla sulanan ürünlerde onda bir öşür verilir*."[378] hadisindeki lafız âmm olup ürünün azını da çoğunu da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu âmm lafzın iki anlamı

---

375 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

376 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 132.

377 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 132, 2. Dipnot.

378 "فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر" Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 1.

söz konusudur. Bunlardan biri zirai ürünlerde zekât miktarın belirlemesi, diğeri ise ister az olsun ister çok olsun her türlü ziraat ürününün zekâta tâbi olmasıdır. Fakat bundan kasıt her türlü ziraat ürünün zekâta tâbi olması değil, bilakis öşür miktarının belirlenmesidir. Bunun delili "*Beş ûkıyyeden az miktarda zekât yoktur.*"[379] rivâyetidir.[380] 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 İbn Dakîki'l-Îd'in 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 mânâya 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 ûkıyyeden*[381] *az olan gümüşte zekât yoktur. Beş devenin aşağısında zekât yoktur. Beş vesk*[382] *miktarının aşağısındaki toprak mahsullerinde de zekât yoktur.*"[383] İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisin şerhinde söz konusu miktarların dışındaki durumlarda zekâtın vâcib olmadığını ifâde ederken

---

379 Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.

380 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

381 Bir ûkiyye 40 dirhemdir. 5 ûkiyye ise 200 dirheme tekâbul etmektedir (Bkz. Oral, Rıfat, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2012, II, 74).

382 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).

383 "ليس فيما دون خمس أواق صدقة. ولا فيما دون خمس ذود صدقة. ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة", Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.

İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö.150/768) ise ziraat mahsullerinin zekâtında bu miktarı 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.*"[384] hadisini delil olarak gösterdiğini belirtir.[385] Çünkü buradaki "mâ" (ما) lafzı âmm olup azı da çoğu da kapsamaktadır.[386] Zira Hanefî mezhebine göre âmm lafzın delâleti tıpkı hâs lafzınki gibi katidir. İbn Dakîki'l-Îd, bu temellendirmenin doğru olmadığı, "mâ" (ما) 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.[387] İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisten umûmun murâd olmadığını bildiren delilin siyâk olduğuna işaret ederken, siyâktan metin dışı bağlamı/hâl karînesini kastettiğine dair herhangi bir emâre yoktur.

Âmm bir lafzın siyâk ile tahsis edilişine 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 Fâtıma'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)

---

384 Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 1.

385 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516.

386 Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 292.

387 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516; Ayrıca bkz. Cuveynî, *el-Burhân*, I, 205, 206.

kardeşimin kızıdır.' diyordu. (Durum kendisine arz olununca) Hz. Peygamber, bakımın teyzesine âit olduğuna hükmetti ve '*Teyze, anne yerindedir*.' buyurdu."[388]

İbn Dakîki'l-Îd, '*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 vermediğini de belirtir.[389] 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 mantûkunu[390] tahsis ettiği gibi mefhûmu muhâlifindeki[391] 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 Yelemlem'i mikât tayin etti. Buralar zikredilen memleketlerden gelenler ve başka yerlerden olup da hacc ve umre yapmak isteyip yolları bu

---

388 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).

389 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 830, 831; Güman, "Siyâk", 43.

390 Delâletu'l-mantûk, bir lafzın cümlede zikri geçen ve ifâde edilen bir şeyin hükmünü belirtmesi anlamına gelmektedir (Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkıh*, s. 407).

391 Mefhûmu'l-muhâlefe ise sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birisini taşımaması sebebiyle meskût anh hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesi şeklinde tarif edilmektedir (Bkz. Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkıh*, s. 407).

mîkât yerlerine uğrayan kimselerin mîkât mahalleridir."[392] İbn Dakîki'l-Îd, 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 mehhûmu 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. İbn Dakîki'l-Îd, bu açıklamadan sonra mefhûmu muhâlifin umûm ifâde etmesinin usûlcüler arasında ihtilâflı olduğunu hatırlatır ve şayet siyâk vasıtasıyla mefhûm-i muhâliften lafzından kastın ne olduğu ortaya çıkarsa mefhûmun gayr-ı maksûd olan zayıf umûm anlamının terk edileceğini belirtir.[393] 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 bulunduğunda mefhumun bu delâletinin terk edilip delil ile amel edileceğini söyler. Üstelik mefhûmun umûm ifâde ettiği, hac ve umre dışında Mekke'ye girmek isteyeni kapsadığı kabul edilse bile bunun Mekke'ye ihramsız girileceği anlamına değil mikâtta ihrâma girmenin gerekmediğine delâlet edeceğini de sözlerine ekler.[394] Böylece İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve benzeri bir delil bulunduğunda mantûkun olduğu gibi mefhûmun da umûm anlamı bu delil ile devredışı kalır.

---

[392] Buhârî, "Hacc", 7; Müslim, "Hacc", 2.

[393] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; İbn Dakîki'l-Îd, özellikle lakabdan kaynaklanan mefhûmu muhâlifin usûl ulemâsı nezdinde zayıf olduğunu söyler (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 183, 249).

[394] Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; Güman, "Siyâk", s. 43.

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*."[395] hadisini şerh ederken bazı Şâfiî fakihlerinden 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 bulunmazsa o zaman Mekke'de bulunanlarla savaşılacağını söylediğini nakleder. Çünkü isyancılarla savaşmak Allah'ın mutlaka yerine getirilmesi gereken haklarındandır ve böylesi hakların Mekke gibi mukaddes bir yerde yerine getirilmesi daha bir önem arz eder. İbn Dakîki'l-Îd, 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 nekrenin 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*."[396] 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

---

395 "فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر: أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة.", Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Hacc", 82.

396 Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Hacc", 82.

ifâde eder. Dolayısıyla savaşmayı saldırıya indirgeyip tahsîs etmenin tutarlı bir gerekçesinin olmadığını söyler.[397]

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 muhâtaptırlar. Müminler İslâm'ın emirlerine munkâd (boyun eğdikleri) oldukları, yasaklarından da sakındıkları için söz konusu hadiste onlar zikredilmiştir. Ona göre bu ve benzeri ifâdeler tıpkı "*Eğer mümin iseniz sadece Allah'a tevekkül edin."*[398] 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.[399] İbn Dakîki'l-Îd, mezkûr hadisin âmm ve mutlak mânâda olmasını siyâk ile gerekçelendirmenin yanında bu iddiasını hitâbu't-tehyîc ile de takviye eder.

5.4.4.2. Mücmel İfâdeleri Açıklamak

Mücmel, "Kendisinden hangi anlamın kastedildiği anlaşılmayan lafız." şeklinde tarif edilirken buna müşterek, mecâz ve benzeri kelimeler örnek gösterilir.[400] Müşterek lafızlar birbirine eşit birden fazla mânâya 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 siyâktır.

---

397 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617.

398 Mâide, 5/23.

399 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617, 618.

400 Şabân, *Usûlü'l-fıkıh,* s. 596.

İbn Dakîki'l-Îd, "*Ameller ancak niyetlere göredir*."[401] hadisini şerh ederken İbn Abbâs'tan da nakilde bulunarak "إنما" kelimesinin hasır ifâde ettiğini söyler. Daha sonra "إنما" lafzının bazen mutlak, bazen de kayıtlı bir hasır anlamında kullanıldığını belirtir. Bir cümlede geçen "إنما" lafzının hangi hasrı içerdiğini anlamak için siyâka mürâcaât etmek gerektiğini ifâde eder. Örnek olarak "*Sen ancak bir uyarıcısın*."[402] âyetini delil gösterir. Bu âyetin zâhirine bakıldığında Hz. Peygamber'in görevinin uyarıcı olmakla sınırlandırıldığı anlaşılır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in uyarma dışında müjdelemek gibi daha başka bazı görev ve niteliklerinin olduğu bir vâkıadır. Fakat burada kelâmın mefhumu onun vazifesinin imân etmeyenleri uyarmak ve kâfirlerin istedikleri mucizeleri getirmeye gücünün olmadığını belirtmek ile sınırlandırır.[403] Dolayısıyla bu âyetteki hasr mutlak olmayıp inanmayanlarla ile kayıtlıdır. Buna göre âyetin anlamı "Sen inanmayanlara karşı ancak bir uyarıcısın." şeklindedir.

Yine "*Ben ancak bir beşerim. Siz kendi aranızdaki birtakım anlaşmazlıklar için bana mürâcaât ediyorsunuz.*"[404] hadisindeki "إنما" da kayıtlı bir hasrı ifâde etmektedir. Tıpkı "*Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve eğlenceden ibârettir*."[405] âyetinde olduğu gibi. Buradaki hasr dünyayı ahirete tercih edenlere nispetledir. Yoksa gerçekte dünya oyun ve eğlencenin dışında birtakım hayırlı işlere de vesile kılınabilmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, konuyla ilgili yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra ilim talebesine hitâben şunları dile getirmektedir: "Eğer siyâk ve sözden kastedilen anlam "إنما" lafzının kayıtlı bir hasrı ifâde ettiğine delâlet ediyorsa, sen de bununla amel et. Şayet siyâk ve sözden kastedilen anlam kayıtlı hasra delâlet

---

401 "إنما الأعمال بالنيات", Buhârî, "Bedu'l-vahiy", 1; Müslim, "İmâre", 45.

402 "إنما أنت منذر", Ra'd, 13/7.

403 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53.

404 "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي", Buhârî, "Mezâlim", 1; Müslim, "İmâre", 45.

405 "إنما الحياة الدنيا لعب", Hadîd, 57/20.

etmiyorsa, onu mutlak hasır üzerine hamlet. Tıpkı niyet hadisindeki "إنما" kelimesi gibi."[406] Siyâk bu hadisteki "إنما" lafzının kayıtlı bir hasrı ifâde ettiğine delâlet etmiyor. Dolayısıyla niyet hadisindeki "إنما" kelimesi mutlak hasır içindir.

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 kıldırdığını görmüş isem size de o şekilde namaz kıldırmaktan vazgeçmeyeceğim."[407] Burada geçen "لاآلو" ifâdesi müşterek bir lafız olup "vazgeçmeyeceğim" anlamında kullanıldığı gibi "güç yetirmek" mânâsında da kullanılmaktadır.[408] İbn Dakîki'l-Îd'e göre burada iki anlamından hangisinde kullanıldığını siyâk belirler ki, o da "vazgeçmeyeceğim" anlamıdır. Çünkü hadisin devamında namazla ilgili olarak Enes'in yapmış olduğu birtakım hareketler ve uygulamalar zikredilmekte ve hadisin bütünlüğü "güç yetirmek" anlamına mahal bırakmamaktadır. İbn Dakîki'l-Îd'in 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."[409] hadisini şerh ederken burada sıfat olan "tatlı/içilebilir" lafzının atıldığı, onun yerine mavsûf olan "su" kelimesinin kâim olduğunu söyler ve bunun da siyâktan anlaşıldığını ifâde eder.[410] Dolayısıyla siyâkın delâleti ile hadisin anlamı "Biz yanımızda az tatlı su taşırız." olmaktadır.

---

406 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53.

407 Buhârî, "Ezân", 127; Müslim, "Salât", 38.

408 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 322.

409 Muvatta, "Vukûtü's-Salât", 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

410 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 81.

5.4.5. İbn Dakîki'l-Îd'e göre Sebeb-i Vurûd ile Siyâk Arasındaki Fark

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.[411] 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.[412] Dolayısıyla yeri geldiğinde sebeb-i vurûd, umûmu tahsîs, mutlakı takyîd, mücmel ve müşkil olan lafızları tavzîh, nâsih ve mansûhu tebyîn eder. Bu noktada İbn Dakîki'l-Îd, nasslardaki ihtimâlli ifâdelerin, mücmel lafızların siyâkla olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve karînelerin (sebeb-i vurûd) delâleti ile de açığa kavuşacağını belirtir.[413] Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, sebeb-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 ifâde eder.[414] İbn Dakîki'l-Îd'in karîne dediği şeyin içinde sebeb-i vurûd da yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, sebeb-i vurûd kavramı yerine "esbâbu'l-hadîs" ifâdesini kullanır. Müteahhir hadis ehlinden bazılarının esbâb-ı nüzûlde olduğu gibi bu konuyla ilgili eser

---

411 Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992, s. 82; Ayvallı, Ramazan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs", *DİA*, 1995, XI, 362.

412 Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 21.

413 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

414 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387, 893.

yazmaya başladığını ve bunlardan bazılarının söz konusu çalışmalarından bir kısmına vâkıf olduğunu söyler ve bir hadisten neyin murâd olduğunu sebebin belirlediğini ifâde eder.[415] Mesela, "*Kimin hicreti Allah ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir*." [416] 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 alan[417] 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.[418] İbn Dakîki'l-Îd, 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 ifâde eder.[419]

Burada şunu da ifâde 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 geliyorsa o zaman buna hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) demekte ve onu bir karîne çeşidi olarak görmektedir.[420] Mesela, bir rivâyete göre fakir sahâbîler Hz. Peygamber'in yanına gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü! servet

---

415 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

416 Buhârî, "Bedyü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâra", 33.

417 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Seleffî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. IX, 103.

418 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

419 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

420 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

sahipleri ecirleri alıp götürüyorlar." dediler. Hz. Peygamber, "*O da nasıl oluyor?*" diye sordu. Fakir sahâbeler, "Onlar bizim kıldığımız 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; meğerki 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*."[421] İbn Dakîki'l-Îd, hadisin "*Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz*." cümlesini şerh ederken bundan manevî derece açısından sizden önde veya geride olanların kastedildiğini ifâde eder. Daha sonra da bunun sizden önce dünyaya gelenler veya sonra gelecek olanların kastedilmesinin de ihtimâl dâhilinde bulunduğunu, fakat birinci anlamın siyâka daha yakın olduğunu belirtir. Çünkü fakir sahâbîler manevî dereceleri ve zenginlerin bu noktadaki üstünlüklerini sormuşlardı.[422] İbn Dakîki'l-Îd'in bu örnekte siyâk olarak ifâde ettiği husus, hadisin sebeb-i vurûdundan başka bir şey değildir. Fakat bu sebeb, rivâyetin dışında olmayıp içinde olduğundan dolayı onu siyâk kavramı ile ifâde etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'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 gerektirmezken, umûm ifâde eden kelimeler, siyâk ve karîneler ile tahsîs edilirler. Mesela, "*Hırsızlık eden erkek ve kadının*

---

421 Buhârî, "Ezân", 155; Müslim, "Mesâcid", 26.

422 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 436.

ellerini kesin"[423] emri müellife göre Safvan'ın ridasının çalınması üzere nâzil olmuştur.[424] Fakat bu durum, icmâ ile söz konusu emrin Safvan'ın olayı ile sınırlı tutulmasını gerektirmez.[425] Çünkü emir bu olay ile sınırlı tutulur ise başka hırsızların elinin kesilmemesi gerekirdi ki vâkıa böyle değildir.

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.[426] 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.*"[427] 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.[428] Zâhirîler ise sebebin husûsîliğine değil lafzın âmm oluşuna bakarak yolculukta oruç tutmayı tümden câiz görmemişlerdir. İbn Dakîki'l-Îd,

---

423 Mâide, 5/38.

424 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).

425 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 557; *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

426 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

427 Buhârî, "Savm", 36; Müslim, "Siyâm", 15.

428 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

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.[429] Yani söz konusu hadis siyâk (hadiste mezkûr olan sebeb-i vurûd) ile tahsis 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.*"[430] İbn Dakîki'l-Îd, hadisi şerh ederken bunun başka bir yerde zikredilen bir sebebinin olduğunu söyler ve Ebû Musa el-Eşarî'den gelen bir rivâyeti nakleder.[431]

---

429 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

430 Buhârî, "Humus", 15; Müslim, "Eymân", 3.

431 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 888. Sözkonusu 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 Rasûlüllah'a ganimet develeri getirildi. Rasûlüllah 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 ayrılıp gittiğimiz zaman kendi aramızda: "Biz ne yaptık? Onun bize verdikleri bize bereketli olmaz." dedik ve hemen Rasûlüllah'a geri döndük. Ona, "Biz senden bizleri yüklemen için deve istemiştik. Sen ise bizleri yüklemiyeceğine 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).

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir hadisin tam olarak anlaşılabilmesi için onu siyâkı ve sebebi (vurûd) ile birlikte ele almak gerekir. Aksi takdirde o hadis tam olarak anlaşılamaz.[432] Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız.*"[433] İbn Dakîki'l-Îd'e 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.[434] Buhârî'nin rivâyetinde "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız.*"[435] ziyâdesi vardır. İbn Dakîki'l-Îd'e göre söz konusu bu sebebi bilmeyenler hitâbın Hz. Peygamber tarafından herkese yönelik olduğunu zannederler. Fakat hitâp öncelikle Mâlik b. Huveyris ve arkadaşlarınadır. Daha sonra bütün Müslümanlar da söz konusu hitapta onlara ortaktırlar.[436] Yani sebebin husûsîliği hükmün umûmiliğine engel değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki her söz bağlamı ile kâimdir. Bir söz bağlamından koparılırsa söyleyeninin kastetmediği veya

---

[432] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 301.

[433] Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

[434] Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

[435] Buhârî, "Ezân", 18.

[436] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 301; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 138, 141.

tersi bir sonucun ortaya çıkması içten bile değildir. Hadisleri doğru anlamak için sağlam bir ilmî birikime ve doğru bir düşünce yapısına sahip olmanın yanında onların hangi bağlamda söylendiğini yani siyâkını bilmek gerekir. Bu meyanda siyâk kuralını hadis şerhinde kullanan ve onu bir yorum yöntemi olarak kabul eden ilk şârihlerden biri İbn Dakîki'l-Îd'dir.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâkı metin için bağlam olarak ve bir karine çeşidi olarak görür. Çünkü vermiş olduğu örneklerin birçoğu buna yöneliktir. Söz konusu örneklerden hiçbiri "metin dışı bağlam" yani, metni çevreleyen ve kelamda ifâde edilmeyen hususlar ile ilgili değildir. İbn Dakîki'l-Îd'in "Siyâka delil ikâme edilmez." cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini (metin dışı bağlam) anladığı anlamı çıkarmak isâbetli görülmemektedir.

5.5. SEBEB-İ 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.[437] 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.[438] Dolayısıyla yeri geldiğinde sebeb-i vurûd, umûmu tahsîs, mutlakı takyîd, mücmel ve müşkil olan lafızları tavzîh, nâsih ve mansûhu te-

---

[437] Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 82; Ayvallı, Ramazan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs", *DİA*, 1995, XI, 362.

[438] Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 21.

byîn eder. Bu noktada İbn Dakîki'l-Îd, nasslardaki ihtimâlli ifâdelerin, mücmel lafızların siyâkla olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve karînelerin (sebeb-i vurûd) delâleti ile de açığa kavuşacağını belirtir.[439] Öte yandan müellif, sebeb-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 ifâde eder.[440] Müellifin karîne dediği şeyin içinde sebeb-i vurûd da yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, sebeb-i vurûd kavramı yerine "esbâbu'l-hadîs" ifâdesini kullanır. Müteahhir hadis ehlinden 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 ifâde eder.[441] Mesela, "*Kimin hicreti Allah ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir*." [442] 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 alan[443] 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.[444] Müellif, bu hadisteki umûmun hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) olan diğer bir rivâyet ile tahsis edildiğini söyler. Bu türden konu-

439 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.
440 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 169, 387, 893.
441 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.
442 Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâra", 33.
443 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* IX, 103.
444 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

ları araştırmak isteyenlerin hadislerde buna benzer birçok örnek bulabileceğini ifâde eder.[445]

Burada şunu da ifâde 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) demekte ve onu bir karîne çeşidi olarak görmektedir.[446] Mesela, bir rivâyete göre fakir sahâbîler 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 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.*"[447] Müellif, hadisin "*Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz.*" cümlesini şerh ederken bundan manevî derece açısından sizden önde veya geride olanların kastedildiğini ifâde 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

445 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

446 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

447 Buhârî, "Ezân", 155; Müslim, "Mesâcid", 26.

sormuşlardı.[448] Müellifin bu örnekte siyâk olarak ifâde ettiği husus, hadisin sebeb-i vurûdundan başka bir şey değildir. Fakat bu sebeb, rivâyetin dışında olmayıp içinde olduğundan dolayı müellif onu siyâk kavramı ile ifâde etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'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 ifâde eden kelimeler, siyâk ve karîneler ile tahsîs edilirler. Mesela, "*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin*"[449] emri müellife göre Safvan'ın ridasının çalınması üzere nâzil olmuştur.[450] Fakat bu durum, icmâ ile söz konusu emrin Safvan'ın olayı ile sınırlı tutulmasını gerektirmez.[451] Çünkü emir bu olay ile sınırlı tutulur ise başka hırsızların elinin kesilmemesi gerekirdi ki vâkıa böyle değildir.

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.[452] Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber etrafı kalabalık bir insan topluluğu ile sarılan ve kendisine sıcaktan dolayı gölge yapılan bir adam gördü ve

---

448 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 436.

449 Mâide, 5/38.

450 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).

451 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 557; *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

452 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

"*Bu nedir?*" diye sordu. Orada bulunanlar "Oruçludur." diye cevap verdiler. Hz. Peygamber de "*Yolculukta oruç tutmak iyilik değildir.*"[453] 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.[454] Zâhirîler ise sebebin husûsîliğine değil lafzın âmm oluşuna bakarak yolculukta oruç tutmayı tümden 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.[455] Yani söz konusu hadis siyâk (hadiste mezkûr olan sebeb-i vurûd) ile tahsis 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.*"[456] Müellif, hadisi şerh ederken bunun başka bir yerde zikredilen bir sebebinin olduğunu söyler ve Ebû Musa el-Eşarî'den gelen bir rivâyeti nakleder.[457]

---

453 Buhârî, "Savm", 36; Müslim, "Siyâm", 15.

454 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

455 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

456 Buhârî, "Humus", 15; Müslim, "Eymân", 3.

457 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 888. Sözkonusu 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

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir hadisin tam olarak anlaşılabilmesi için onu siyâkı ve sebebi (vurûd) ile birlikte ele almak gerekir. Aksi takdirde o hadis tam olarak anlaşılamaz.[458] Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız*."[459] 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.[460] Buhârî'nin rivâ-

deve istiyorduk. Hz. Peygamber: "Vallahi ben sizleri yüklemem, benim yanımda sizleri bindirecek deve yoktur." dedi. Sonra Rasûlüllah'a ganimet develeri getirildi. Rasûlüllah 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 ayrılıp gittiğimiz zaman kendi aramızda: "Biz ne yaptık? Onun bize verdikleri bize bereketli olmaz." dedik ve hemen Rasûlüllah'a geri döndük. Ona, "Biz senden bizleri yüklemen için deve istemiştik. Sen ise bizleri yüklemiyeceğine 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).

458 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 301.

459 Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

460 Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

yetinde "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız.*"[461] ziyâdesi vardır. İbn Dakîki'l-Îd'e göre bu sebebi bilmeyenler hitâbın Hz. Peygamber tarafından herkese yönelik olduğunu zannederler. Fakat hitâp öncelikle Mâlik b. Huveyris ve arkadaşlarınadır. Daha sonra bütün Müslümanlar da söz konusu hitapta onlara ortaktırlar.[462] Yani sebebin husûsîliği hükmün umûmiliğine engel değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd, sebeb-i vurûd kavramı yerine "esbâbu'l-hadîs" ifâdesini kullanır. Hadislerin doğru anlaşılmasında sebeb-i vurûdun da önemine işaret eder ve bu meyanda onu da bir karîne çeşidi olarak kabul eder. O, vurud sebebinin metin ile birlikte aktarılmasıyla metinden bağımsız aktarılması arasında fark görür. Hadis metni ile birlikte aktarılan sebeb-i vurûd bilgisini, metin ile aynı kuvvette gördüğünden siyâk içerisinde değerlendirir. Hadis metni ile aktarılmayan sebeb-i vurûd bilgisini ise siyâk kavramı içerisinde değerlendirmez.

5.6. SAHÂBE VE TÂBİÛN GÖRÜŞLERİNE 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 izâhâtları hadisin kapsamında kabul edilmiştir. Bunun amacı da hadislerin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.[463] 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

---

461 Buhârî, "Ezân", 18.

462 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 301; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 138, 141.

463 Coşkun, *Hadis Değerlendirmerinde Bütünlük*, s. 226.

bulunmuştur. Şerî hükümlerin vaz'ına şâhitlik etmiştir. Bundan dolayı da rivâyet ettiği hadisin ne anlama geldiğini diğerlerinden daha iyi bilmektedir.[464]

Öte yandan hadislerin tedvîn ve tasnîfi tâbiûn döneminde başladığı için bu devir hadis ilmi açısından çok canlı geçmiştir.[465] 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 şâhit olduğundan dolayı yapmıştır.[466]

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.[467] Müellif, sahâbenin merfû hadis hükmünde kabul edilen emir ve nehiy içerikli rivâyetlerini üçe ayırarak 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

464 Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2008, s. 275, 276.
465 Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 97-100.
466 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.
467 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İktirâh*, s. 265; Uğur, *Hadis Terimleri,* s. 132.

yasakladı." şeklindeki nakilleridir. Müellife göre bu da bağlayıcılık açısından birincisi gibidir. Fakat bunun ikinci sırada gelmesinin nedeni râvînin emir veya nehiy olmayan bir şeyi yanılarak emir veya nehiy olarak anlaması ihtimâlindendir. 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.[468]

Bir rivâyete göre Zeyd b. Erkam şöyle der: "Bizler daha önceleri namazda konuşurduk. Öyle ki bizden biri yanıbaşında namaz kılan arkadaşıyla konuşurdu. Bu hal, "Allah'a saygı ve korku dolu bir gönül ile el bağlayıp durun!"[469] âyeti inince kadar devam etti. Bu âyet ince susmakla emrolunduk, konuşmaktan men'olunduk."[470] Müellif, Zeyd b. Erkam'ın rivâyette yer alan açıklamasının bu âyetteki "الْقُنُوت" 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 "الْقُنُوت" kelimesinin itâat etmek anlamına geldiğini, bazılarının ise namazda okunan kunût duası olduğunu, dolayısıyla orta namazın da sabah namazı olacağını, çünkü "Orta namaza devam edin"[471] 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 şâhit olmuştur; bundan

---

468 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* II, 36, 37.

469 Bakara, 2/38.

470 Buhârî, "Tesîr", 43; Müslim, "Mesâcid", 7.

471 Bakara, 2/38.

dolayı da sebeb-i nüzûlü ve merâma delâlet eden diğer bazı karîneleri bilmektedir.[472]

İbn Dakîki'l-Îd, Ebû Hureyre'den rivâyet edilen "*Allah sizden birinizin abdesti bozulduğunda abdest almadan kılacağı namazı kabul etmez.*"[473] hadisini şerh ederken 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 şâhit olduğu ve böyle bir açıklama yapmasını gerektiren birtakım hâl karînelerine, yani o andaki duruma bağlar.[474] 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!*"[475] hadisini şerh ederken bunun Hz. Peygamber'den rivâyet edilen özlü sözlerden (cevâmi'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."[476] 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 birbiriy-

---

472 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

473 Buhârî, "Vudû", 2; Müslim, "Tahâret", 2.

474 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 61.

475 Müslim, "İmân", 62.

476 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-Erbaîn*, s. 81.

le 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."[477] Müellif, sahâbeden bazılarının[478] Kâbe'nin hiçbir yerinin ihmal edilmeden her köşesinin istilâm edilmesi gerektiğini[479] 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.[480] İbn Dakîki'l-Îd, burada Abdullah b. Ömer'den gelen 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."[481] 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 rıtlı[482] miktarında bir su kabı ge-

---

477 Buhârî, "Hac", 59; Müslim, "Hac", 39.

478 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).

479 Bu söz Hz. Muâviye'ye aittir ve Buhârî'de şu şekilde geçmektedir: "Beyt'ten hiçbir şey terkedilmiş değildir (terk edilmeyip istilâm edilmelidir)." (Bkz. Buhârî, "Hac", 59).

480 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 636.

481 Buhârî, "Vudû", 50; Müslim, "Hayd", 11.

482 Rıtl eski bir ölçü birimi olup fıkıh kitaplarında fıtır 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, "Rıtl", *DİA*, Ankara, 2008, XXXV, 52).

tirilmiş, o da Hz. Âişe'nin kendisine bildirdiğine göre Hz. Peygamber'in bunun gibi bir kap ile gusül aldığını söylemiştir.[483] Müellif, daha sonra da sâ' ve müdd ile ilgili mezhepler arasındaki birtakım tartışmalara değinir ve İmam Ebû Hanîfe'nin[484] bir sâ'ı sekiz rıtl olarak kabul ettiğini belirtir.[485]

Müellif, "Hz. Peygamber (sav) Safiyye ile evlendi ve âzâd bedelini mehir saydı."[486] 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.[487]

---

483 Bkz. Nesâî, "Tahâret", 144.

484 Bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâyi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Alauddîn Ebû Bekir b. Mesûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, II, 73.

485 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* V, 89, 90; *İhkâm*, s. 530.

486 Buhârî, "Nikâh" 13; Müslim, "Nikâh", 14.

487 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 olduğunu, mütekaddimînden ise ondan başkasının böyle bir görüş belirtmediğini ifâde eder. (İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 77).

5.7. HADİSLERİ ŞİİR VE ARAPÇA İFÂDELERLE AÇIKLAMAK

İbn Dakîki'l-Îd, bazen hadislerin muhtevâsını birtakım şiirler yardımıyla izâh eder. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, "ما يَنقِم ابنُ جميلٍ إلا أن كان فقيراً فأغناه الله" (*İbn Cemil'i zekât vermekten alıkoyan şey, fakir iken Allah'ın onu zengin kılmış olmasından başka bir şey değildir.*) diye buyurmuştur.[488] Müellif, burada geçen "يَنقِم" 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 nefyetmeleri" kabilinden olduğunu ifâde eder ve buna şâir Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö.604/1207) ولاعَيْبَ فيهم غيْرَ أنَّ سُيُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ (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 Cemîl, Allah'ın onu zengin kılmasından dolayı zekâtı inkâr etmiyorsa başka hiçbir nedenden dolayı onu inkâr edemez demektir.[489]

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.*"[490] Müellif, bu hadisin şerhinde Hz. Peygam-

---

488 Buhârî, "Zekât", 49, Müslim, "Zekât", 3.

489 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 523.

490 Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 7.

ber'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 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.[491]

Müellif, bu üçüncü vesile şeklinin Kur'an-ı Kerim'de "*Sana yalvarmakla şimdiye kadar bedbaht olup bir şeyden mahrum kalmadım.*"[492] ve "Senin için Rabbim'den mağfiret dileyeceğim, çünkü o, bana karşı çok lütufkârdır."[493] 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 يُحْسِنُ فِيمَا بَقِيَ" (Allah geçmişte ihsân ve ikramda bulunduğu gibi kalan ömürde de bunu yapacaktır).[494] Müellif, burada söz konusu hadisi şiir ile kıyaslamakta ve bu tevessül şeklinin Kur'an âyetlerinden istinbât edildiğini ifâde 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 göğ-

491 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 960.

492 Meryem, 19/4.

493 Meryem, 19/47.

494 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 960.

sümde olduğu halde vefat etti."[495] Burada geçen "بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي" (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.[496]

Müellif, hadislerde geçen bazı ifâdelerin Araplar tarafından darb-ı mesel olarak kullanıldığını da ifâde eder. Mesela, "*Hz. Peygamber, saflarımızı düzeltir, onları oklar gibi oluncaya kadar tesviye ederdi.*"[497] 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 ifâde eder.[498]

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 "حَلْقَى, عَقْرَى" (Doğurmayasıca/Boğazı kesilesice, Saçları kazınasıca/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.[499] Müellif, bu rivâyette geçen "عَقْرَى" ve "حَلْقَى" kelimelerini şerh ederken bunların

---

495 Buhârî, "Meğâzî", 83.

496 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 123.

497 Müslim, "Salât", 28.

498 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 279.

499 Buhârî, "Hac", 129; Müslim, "Hac", 67.

Araplar tarafından kullanılan ve asıl anlamı kastedilmeyen birtakım ifâdeler olduğunu söyler. Tıpkı "تَرِبَتْ يَدَاكَ" (Ellerin yere gele) ve "وَمَا أَشْعَرَهُ قَاتَلَهُ اللَّهُ" (Ne de uyanıkmış, 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.[500]

5.8. HADİSLERDEN KASTEDİLEN MÂNÂ VE HİKMETİ AÇIKLAMAK

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."[501]

İbn Dakîki'l-Îd'e göre hadis şerhinin en büyük hedefi hadislerde var olan hikmetleri, faydalı bilgileri ve çeşitli fıkhî hükümleri ortaya çıkarmaktır.[502] Bu meyanda müellif, şerh ettiği hadisin dindeki önemine dikkat çeker. Mesela, "*Helâl ve haram bellidir*."[503] hadisini şerh ederken bu hadisin takvâ ve şüpheli şeyleri terk etmek konusunda önemli bir kural olduğunu söyler. Aynı zamanda bunun dinin temel prensipleri-

500 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 667.
501 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 74.
502 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 85.
503 Buhârî, "İmân", 40; Müslim, "Musâkât", 20.

ni içeren dört büyük hadisten biri olduğunu belirtir.[504] Yine "*Ameller niyetlere göredir*."[505] hadisini açıklarken bazı âlimlerin bu hadisi yücelttiklerini ve ilmin üçte birinin bunun kapsamına girdiğini söylediklerini nakleder.[506]

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.[507] 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.[508]

---

504 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 mâlâya'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 ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. I, 299).

505 Buhârî, "Bedu'l-vahy", 1; Müslim, "İmâre", 45.

506 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.

507 Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 26; Müslim, "Siyâm", 9.

508 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 540, 541.

İbn Dakîki'l-Îd, Hz. Peygamber'in (sav) "*Her kim benim şu abdest aldığım gibi abdest alıp, namazın huşûuna engel olan birtakım vesveselerden uzak kalarak iki rek'at namaz kılarsa, geçmiş günâhları af olunur*."[509] buyurduğu hadisi şerh ederken abdest almada sünnet olan mazmaza ve intinşâkın 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.[510] 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 olduğunu, bunlardan birisinin defedilmesi mümkün iken diğerinin ise defedilmesi mümkün olmadığını belirtir ve hadiste sözkonusu olanın birinci çeşidi olduğunu ifâde eder.[511]

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."[512] 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

509 Buhârî, "Vudû", 28.

510 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 83.

511 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 83; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Dâru'l-hadîs, Mısır, 1993, I, 181.

512 Buhârî, "Cum'a", 39; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 15.

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.[513]

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 fıtrattandır*."[514] hadisini de bu şekilde bir değerlendirmeye tâbi tutar. Buna göre hadiste insanların dış görünüşlerini temiz ve süslü gösterecek şeyler emredilmiş, fıtrattan sayılmış ve insanlardan bunlara dikkat edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla tıpkı âyetin ifâde ettiği gibi bu hadis de Yüce Allah'ın kullarına karşı sonsuz merhametini belirtir.[515] 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. Şürayh'in babası Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber eve geldiğinde ilk olarak ne yaptığını sormuştur. Hz. Âişe de "Misvâk kullanmakla başlardı." diye cevap vermiştir.[516] Müellif, hadisin ifâde ettiği birkaç faydalı hususa değinir. Buna göre râvînin bu soruyu sormasının nedeni, Hz. Peygamber'in önemsediği şeyleri öğrenip bu hususta ona uymaktır. Zira Hz. Peygamber'in yaptıkları Müslümanları farklı şekillerde bağlamakta ve onlar için dinî bir değer ifâde etmektedir. İlmin bir âdâbı olarak öğrenmek istenilen her ne ise onu en

513 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 251.

514 Müslim, "Tahâret", 16.

515 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* III, 300, 301.

516 Müslim, "Tahâret", 44; Nesâî, "Tahâret", 8.

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.[517]

Yine akşam namazı vakti girdiğinde ve aynı anda yemek hazır olduğunda önce yemeğin yenilmesini tavsiye eden hadisi[518] 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 yatıştıracak 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.[519] 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.[520]

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."[521] Müellif, bu hadisin Hz. Peygamber (sav) döneminde kadınların da erkekler gibi cemaate katıldıklarına delâlet ettiğini belirtir. Bazılarının ise

---

517 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm,* III, 46, 47.

518 Buhârî, "Ezân", 42; Müslim, "Mesâcid", 16.

519 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 222; Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Dâru'l-fikr, ts. II, 366.

520 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 223.

521 Buhârî, "Salât", 13; Müslim, "Mesâcid", 40.

cemaate iştirâk etmeyi genç kadınlara mekrûh gördüklerini, fakat hadiste genç ve yaşlı ayrımı yapılmadığını söyler. Daha sonra fakîhlerin bunu birtakım şartlara bağladığını belirtir ve bu şartların neler olduğunu zikreder.[522]

5.9. HADİSLERİ FIKHÎ KÂİDELER IŞIĞINDA AÇIKLAMAK

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.[523] 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 "تَرْكُ الِاسْتِفْصَالِ عَنْ قَضَايَا الْأَحْوَالِ، مَعَ قِيَامِ الِاحْتِمَالِ مُنَزَّلٌ مَنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِي الْمَقَالِ" (Bir olay, birden çok hususa muhtemel olduğu halde bunlardan hangisini kapsayacağı noktasında bir açıklamada bulunmamak, sözlü ifâdelerdeki umûm gibidir.) kâidesine binâ edildiğini söyler.[524]

---

522 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 204, 248.

523 Buhârî, "Savm", 45; Müslim, "Siyâm", 9.

524 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 564. Cüveyni, 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 bi-

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.[525] Müellif, bu hadisi şerh ederken bazı fakîhlerin 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 أجلّ وأعظم" gibi ta'zîm ifâde eden daha başka kelimelerin kullanılmasının yeterli olacağını söylediğini belirtir. İmâm Ebû Hanîfe'nin burada mânâya öncelik verdiğini, diğerlerinin ise hadiste belirtilen lafza bağlı kaldıklarını, fakat ihtiyatlı davranıp tekbîr lafzına bağlı kal-

---

risini 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).

525 Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivâyet şu şekildedir: Birgün Resûlüllah (sav) mescide girmiş, onun arkasından bir kişi de girerek namaz kılmıştır. Sonra o şahış Hz. Peygaamber'in yanına gelerek selâm vermiştir. Resûlüllah (sav) selâmı almış ve o kişiye: "Dön de namazını kıl, çünkü sen namaz 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 defe 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 yatışıncaya kadar rükû'da kal. Sonra başını kaldırarak iyice doğrul. Sonra secdeye vararak azaların yatışıncaya kadar secde et! Sonra başını kaldır ve azaların yatışıncaya kadar otur ve bunu bütün namazlarında böyle yap." buyurmuştur (Bkz. Buhârî, "Ezân", 122; Müslim, "Salât",11).

manın 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 rukû'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: "كُلَّ عِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ تَعُودُ عَلَى النَّصِّ بِالْإِبْطَالِ أَوْ التَّخْصِيصِ فَهِيَ بَاطِلَةٌ" (Nassı işlevsiz kılan veya birtakım olayları onun kapsamı dışında bırakan her illet geçersizdir.)[526] Böylece müellif, bu fıkıh usûlü kâidesinden yola çıkarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirmiş ve bir yönden de olsa nassı işlevsiz kıldığı için isâbetli bir içtihâd olarak görmemiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, birtakım rivâyetleri usûl kâideleri ile açıkladığı gibi, aynı zamanda bazı hadislerin de kullî fıkhî 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.*"[527] Müellif, bu hadisi şerhe ederken ondan "جِنَايَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ كَجِنَايَتِهِ عَلَى غَيْرِهِ فِي الْإِثْمِ" (Kişinin kendi nefsine karşı işlemiş olduğu cinâyet, günah açısından başkasına karşı yapmış olduğu gibidir.) kâidesinin istinbât edildiğini beyân eder.[528]

---

526 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 339, 340.

527 Buhârî, "Cenâiz", 83; Müslim, "Îmân", 47.

528 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 897. Ayrıca bkz. el-Uteybî, *ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye,* s. 63.

5.10. METİNDIŞI ÖĞELERE BAŞVURMAK

Hadislerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de metni çevreleyen unsurları göz önünde bulundurmaktır. 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.[529] Çünkü Hz. Peygamber, belli bir coğrafya ve iklim şartlarında yaşamış, hitâplarında o coğrafya ve iklimin şartlarını göz önünde bulundurmuştur. Aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun beklentilerini, örf ve adetlerini de hesaba katmıştır.[530]

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.*"[531] hadisini şerh ederken, bundan kastın Safâ tepesi olduğunu belirtmiş ve bu kastın da muhatabların konuyu öğrenme ihtiyacı şeklindeki hâl karînesi ile belirlendiğini söylemiştir.[532]

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber, "*Sizden biriniz uykudan uyandığı vakit elini üç kere yıkamadan onları su kabına batırmasın. Çünkü elinin nerede gecelediğini bilmez.*"[533] 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 kabların küçüklüğüne de dikkat çekerek necis

---

529 Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 31, 32.

530 Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 1995, s. 167, 168.

531 Nesâî, "Hac", 170.

532 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

533 Buhârî, "Vudû", 26; Müslim, "Tahâret", 26.

olan elin yıkanmadan suya batırılmasının suyun da necis olmasına sebep olacağını belirtir.[534] Böylece müellif, burada o zamanki sosyal yaşantıya dikkat çekmiş ve hadisi bu gerçeği göz önünde bulundurarak değerlendirmiştir.

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."[535] hadisi de örnek verilmiştir.[536] Müellif, İmâm Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in bu ve benzeri rivâyetlere dayanarak imamın hutbe verdiği anda camiye gelen kişinin iki rekât namaz kılacağına hükmettiklerini söyler. Öte yandan İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanîfe "*Cuma günü imâm hutbe okurken arkadaşına sus dersen Cumanın faziletini kaçırırsın*." [537] 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.[538] Böylece bazı araştırmacıların da belirttiği gibi müellif, bu hadisi metin dışından birtakım bilgilerden hareketle şerh etmiştir.[539]

---

534 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 67. Ayrıca bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

535 Buhârî, "Cuma", 32; Müslim, "Cuma", 14.

536 Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

537 Buhârî, "Cuma", 36; Müslim, "Cuma", 11.

538 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 449.

539 Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri metindışı bilgilerle şerh etmesine verilen örneklerden biri de Hz. Âişe'den nakledilen şu rivâyettir: "Ben Peygamberin önünde kıble tarafında uzanırdım. Secdeye eğildiğinde ayaklarımı çekerdim. Kalktığında ise uzatırdım. Hz. Âişe der ki: O zamanlar evlerde çıra yoktu."[540] 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.[541] 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-Îdin hadis şerhinde metindışı öğelere başvurması bir kaç örneği geçmeyecek kadar azdır. Bu yöntemi ifâde etmek için kendisi "hâl karînesi" tabirini kullanmıştır. Bu bağlamda bazı akademisyenlerin müellife nispet ederek vermiş oldukları bazı örneklerde[542] zühûl söz konusudur.

6. İHTİLÂFU'L-HADÎS İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

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.[543] Kurucusunun İmam Şâfiî olduğu kabul edilen bu hadis dalı, aynı zamanda

---

[540] Buhârî, "Salât", 22; Müslim, "Salât", 51; İbn Dakîki'l-Îd, İhkâm, s. 378, 380.

[541] Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 237.

[542] Bkz. Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", s. 236.

[543] Nevevî, *et-Takrîb,* s. 90; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul, 1982, s. 33, 34; Uğur, *Hadis Terimleri*, 265.

İhtilâfü'l-hadis, Müşkilü'l-hadis ve Telfîkü'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.[544] 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.[545]

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 rivâyetlerdeki birtakım ziyâdeler de ihtilâfa neden olan rivâyet keyfiyetleri olarak karşımıza çıkmaktadır.[546]

Hadislerde meydana gelen ihtilâfı gidermek için birtakım yollara başvurulmuştur. Hadisçilere göre bunlar cem' ve telîf,

---

544 Nevevî, *et-Takrîb*, s. 90; Uğur, *Hadis Terimleri*, 265.

545 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 341; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 31; Sancaklı, *Begavî*, s. 200.

546 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 31; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", *DİA*, Ankara, 2006, XXXI, 75.

nesh, tercîh ve tevakkuf şeklinde sıralanmıştır. Biz bunları sırasıyla ele alıp İbn Dakîki'l-Îd'in bu konudaki yaklaşımlarını, tespit ve çözüm yöntemini tahlîl 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.[547]

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.[548]

---

547 Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, s. 376; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 165, 168, 169; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", XXXI, 75.

548 İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 270; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 173.

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 demektir.[549] Müellif, hadisler arasında görülen teâruzu pekçok yerde bu yöntem ile gidermiştir. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber "*Namazda Fâtiha süresini okumayanın namazı sahîh olmaz*."[550] derken başka bir hadiste de "*Sonra Kur'an'dan kolayına gelen (ezber olduğun) herhangi bir sure veya âyeti oku*."[551] 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 yönteme 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 ol-

549 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 169.

550 Bkz. Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Salât", 11.

551 Bkz. Buhârî, "Ezân", 122; Müslim, "Salât", 11.

duğunu 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."[552] rivâyetidir. Çünkü bu rivâyet ile hadisin bütün tarikleri bir araya getirilmiş ve birisinde bulunan ziyâde ile amel edilmiş olur.[553]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.[554]

Haml (yormak) ise çelişkili gibi görünen hadislerin farklı vurûd şartları göz önünde bulundurularak birbiriyle bağdaştırılması demektir.[555] 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*."[556] buyurmuştur. Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber'in böylesi durumlarda hiç su kullanmadan uyuduğu rivâyet edilir.[557] 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.[558] Dolayısıyla abdest almayı emreden

---

552 Ebû Dâvud, "Sâlat", 148.

553 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 341, 342.

554 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 310, 367.

555 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 270; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 173; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", *DİA*, XXXI, 75.

556 Bkz. Buhârî, "Gusül", 27; Müslim, "Hayıd", 6.

557 Bkz. Ebû Dâvud, "Tahâret", 90; Tirmizî, "Tahâret", 87.

558 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 91.

hadisler bunun müstehab olduğuna, Hz. Peygamber'in abdest almadığını ifâde edenler ise cevâza hamledilir.

İbn Dakîki'l-Îd, rivâyetler arasında tercîh 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 teşrîin 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.[559] Müellif, bu konuya "*Her kim bir düşman askerini öldürür de onu öldürdüğüne dair bir delili olursa ölenin üzerindeki (savaş) eşyası ona aittir.*"[560] hadisini örnek verir. İmam Mâlik'e göre bunu devlet başkanlığı vasfı ile İmam Şâfiî'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 hakarette bulunması sonrasında Hz. Peygamber'in (sav) Halid'e hitaben "*Öldürdüğü kişinin eşyasını ona verme!*" şeklindeki emridir. Çünkü eğer Hz. Peygamber bunu şerî 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.[561] 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 baş-

[559] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 968.

[560] Buhârî, "Humus", 18; Müslim, "Cihâd", 13.

[561] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 968, 969.

kanlığı özelliğine hamledilebilir. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in vermiş olduğu emrin ondan hangi özelliğine binâen sudûr ettiğinin araştırılması önem arzeder.

6.2. NESH

Teâruzu giderme konusunda önemli bir yere sahip olan ve bu noktada kesin bir çözüm sunan nesih ise cem' ve te'lîfin 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.[562] Kur'an ve sünnette neshin vukû'u ve imkânı ile ilgili olarak âlimler arasında pek çok tartışma vardır. Söz konusu bu tartışmaların birçoğu konumuzla direk irtibatlı olmadığından dolayı değinmeyeceğiz.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir hadisin boşa çıkarılmasına ve iptaline neden olduğu için imkân dâhilinde nesih yoluna başvurmamak gerekir ve kesin delil olmadan ihtimâl ile neshin ve tahsîsin varlığı kabul edilemez.[563] Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra da neshin vukû bulamayacağına dikkat çeker.[564] 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*!'[565] ayeti nazil oldu. Bunun üzerine susmamız

---

562 Bkz. Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh*, İFAV, İstanbul, 1985, s. 82, 83; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 183, 184, 187.

563 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 686, 687, 551; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 399, IV, 460.

564 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 290.

565 Bakara, 2/38.

emredildi ve konuşmamız yasaklandı."[566] Müellif, bu rivâyetin neshe delil olduğunu, çünkü bu hadisin bir hükmün diğerinden önce meydana geldiğini ifâde ettiğini ve kesin olduğunu söyler. Bunun bazılarının tarih vermeden "Bu hadis neshedilmiştir." gibi ihtimalli sözler kabilinden olmadığını belirtir.[567]

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 kıbleye doğru çevirmeyiniz. Bunun yerine doğuya veya batıya yöneliniz.*"[568] Bir diğer rivâyette ise Abdullah b. Ömer, şöyle demiştir: "Bir gün ablam Hafsa'nın evinin damına çıkmıştım. Hz. Peygamber'i sırtını kıbleye, yüzünü Şam tarafına çevirerek def-i hacet ederken gördüm."[569] Bu iki rivâyet arasında bir teâruzun olduğu açıktır. Çünkü birincisinde Hz. Peygamber'in def-i hâcette kıbleye yönelmeyi yasaklamış olduğu zikredilirken ikincisinde onun bilfiil kıbleyi 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 kıbleye 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 tah-

---

566 Buhârî, "Tefsîr", 43; Müslim, "Mesâcid", 7.

567 Bkz. Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 386.

568 Buhârî, "Vudû", 11; Müslim, "Tahâret", 17.

569 Buhârî, "Vudû", 14; Müslim, "Tahâret", 17.

sîs yöntemi ile gidermişlerdir. Diğer bazılarının ise bu konuda tevakkuf ettiklerini söyler.[570] 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.*"[571] Bir diğer rivâyette ise hastalığından dolayı Hz. Peygamber'in oturarak, ona uyan cemaatin ise ayakta namaz 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.[572] Ayrıca Kâdî İyâz'ın (ö.544/1150) bu uygulamanın "*Kimse benim arkamda oturarak namaz kılmasın.*"[573] hadisi ve halifelerin uygulaması ile nesh edildiğini söylediğini nakleder.[574] Fakat Kadî İyâz'ın zikrettiği bu yoruma itiraz eder. Çünkü ona göre Dârekutnî'nin Câbir b. Zeyd el-Cu'fî'den naklettiği bu rivâyet murseldir ve Câbir b. Zeyd de metrûk bir râvîdir. Dolayısıyla sözkonusu bu rivâyet zayıf olmktadır. Halifelerin bu uygulamayı ortadan kaldırdığına dair rivâyeti buna delil getirmek ise doğru değildir. Çünkü bir şeyin terk edilmesi onun

---

570 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 103, 104, 109.

571 Buhârî, "Ezân", 74, "Taksîru's-salât", 17; Müslim, "Salât", 19.

572 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 290.

573 Dârekutnî, *Sünen*, II, 250.

574 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim, bi-fevâidi Müslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır, 1998, II, 312.

haram olduğu anlamına gelmez. Böylece bu iki rivâyet diğer sahîh rivâyetleri nesh edecek bir güçte değildir.[575]

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.[576]

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.[577] Böylece müellif, birinci cevap hariç, diğer iki cevabı açıkladığı birtakım gerekçelerden dolayı doğru bulmamaktadır.

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Biriniz eşinin dört uzvunun ortasında oturup sonra onunla ilişkide bulunursa ona gusül vâcib olur.*"[578] Diğer bir rivâyette ise "*Su suyu gerektirir. Gusül ancak inzâl neticesi gerekir*."[579] 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.

---

575 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 289, 290.
576 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 290.
577 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 291.
578 Müslim, "Hayd", 22.
579 Ebû Dâvud, "Tahâre", 82, 83.

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.[580]

6.3. TERCÎH VE TEVAKKUF

Cem' ve te'lîfin 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, muârız 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 yöntemtir. Çünkü hadisler arasında cem', nes ve tercih yöntemlerinden biriyle çözülemeyecek bir ihtilâf yoktur.[581]

İbn Dakîki'l-Îd, cem'in mümkün olduğu yerde tercihe gidilemeyeceğine dikkat çeker. Tercih sebeplerinden birinin

---

580 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 170, 171; *el-İmâm*, III, 25-27, 33. Ayrıca bkz. Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh*, s. 184.

581 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 283; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 924, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 191; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar,* s. 196, 221; Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", *DİA*, XXXI, 76.

de bir rivâyetin diğerine göre daha fazla kişi tarafından nakledilmesi olduğunu belirtir[582] ve bazılarının buna Zülyedeyn hadisini[583] 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.[584] Yani Zülyedeyn'in vermiş olduğu haberi diğerleri onaylayınca sanki râvîsi çoğalmış ve bu nedenle Hz. Peygamber (sav) tarafından kabul görmüştür.

Müellife göre diğer bir tercîh sebebi de bir rivâyetin râvîlerinin ötekinden 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.[585] Müellif, bu hadisin bazı tariklerinde Câbir'in öne sürdüğü bu şart açık bir şekilde varken bazılarında ise olma-

---

582 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 156; *İhkâm*, 310, 367.

583 Bkz. Bkz. Buhârî, "Salât", 88; Müslim, "Mesâcid", 19.

584 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 360.

585 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 ûkıyye karşılığında sat.*' buyurdu. Câbir, 'Hayır satmam.' dedi. Sonra Hz. Peygamber ikinci defa: '*Bu deveyi bana bir ûkıyye 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).

dığını, dolayısıyla hadisin tarikleri arasında bir ihtilâfın söz konusu olduğunu ve bu nedenle de bazılarının bu ve benzeri rivâyetlerle ile 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 tercîh sebepleri varsa burada tevakkûf edilmez ve bu nedenlerden ötürü diğerlerine tercîh edilir. Çünkü ona göre zayıf olan rivâyet güçlü ile amel etmeye mâni olmadığı gibi mercûh olan da râcih ile amel etmeye engel teşkil edemez.[586]

Yine bir başka tercîh 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 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.[587] Müellif, bu hadisin direkler arasında namaz kılmanın câizliğine delil olduğunu söyler. Öte yandan direkler arasında namaz kılmanın mekrûh olduğuna delâlet eden başka bir rivâyetin[588] 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 ha-

---

586 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 725, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 406, II, 82, IV, 318.

587 Buhârî, "Hac", 51; Müslim, "Hac", 68.

588 Bu rivâyet ise şu şekildedir: Muâviye b. Kurra babasından naklerder: "Bizler direkler arasında namaz kılmaktan nehyedilirdik ve oradan uzaklaştırılırdık." (Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek,* Dâru'l-kütüb'i-ilmiyye, Beyrut, 1990, I, 339).

dis 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.[589]

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir diğer tercîh sebebi rivâyetin Kur'an'ın zâhirine uymasıdır. Mesela, bir rivâyette Hz. Peygamber, (sav) "*Azı dişi olan her yırtıcı hayvanın etinin yenilmesini yasakladı.*"[590] diye geçmektedir. Diğer bir rivâyete ise deniz hayvanlarının etinin helâl olduğu yer almaktadır.[591] Sözkonusu iki rivâyette âmmdır ve timsah etinin yenilip yenilemeyeceği noktasında birbiriyle çelişmektedir. Çünkü birinci rivâyete göre timsah azı dişlerine 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.*"[592] âyetine uygun olduğu için diğer rivâyete tercih edebileceklerini söyler.[593] Böylece müellif, bu örnekte rivâyetler arasında teâruz durumunda bir tercîh sebebi olarak Kur'an'ın zâhirine uygun olmasını zikretmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre rivâyetler arasındaki teâruzu gidermek için tercîhe başvurulduğu gibi bir rivâyetin değişik tariklerinde yer alan muhtelif lafızlar arasında tercîhe gidilir ve bu

589 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 630, 631.

590 Bkz. Buhâri, "Zebâih ve's-sayd", 29; Müslim, "Sayd ve'z-zebâih", 3.

591 Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

592 Mâide, 5/96.

593 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 149. Diğer bir örnek için bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 315.

noktada da zikredilen tercîh 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.[594] Bu hadisteki "evlendirdim" kelimesi muhtelif rivâyetlerde "زوجتكها", "مُلّكتُها" ve "مَلّكتكها" şeklinde geçmektedir. Müellife göre bu lafızların tamamı değil, bir tanesi söylenmiştir. Dolayısıyla tercîh 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.[595] İbn Dakîki'l-Îd'e göre diğer tercîh sebepleri ise rivâyetin içeriği ve bazı usûl kurallarına uygun olmasıdır.[596]

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Dakîki'l-Îd'e göre rivâyetler arasında görülen ihtilâf ve teâruzu gidermek için ilk önce cem' ve telîf 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 tercîh gelir ve o da mümkün olmadığı zamanda tevakkuf edilir. Müellif, tercîh 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.

---

[594] Bkz. Buhârî, "Vekâlet", 9; Müslim, "Nikâh", 13.

[595] Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, Iv, 583; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 787.

[596] Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 487, 725, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 167.

7. HADİSLERDEKİ FIKHÎ HÜKÜMLERİ AÇIKLAMASI

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde rivâyetleri sadece dil ve muhtevâ açısından değerlendirmez, aynı zamanda fikhî 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.[597] Müellif, muhtelif yerlerde konuyla ilgili şunları kaydetmektedir: "Bir konuda birkaç farklı ihtimâl söz konusu olduğunda burada en doğru olan nassa bağlı kalmaktır.",[598] "Nassa bağlı kalmak daha doğrudur.",[599] "Nassa tâbi olmak daha iyidir.",[600] "Nassın delâleti karşısında başka ihtimâllere bağlı kalınmaz.",[601] "Hayalî bir mânâ ile nasslardan vazgeçilmez.",[602] "İhtimaller çatışınca nassa dönmek gerekir."[603]

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 Zâhirîliğe sevk etmekte ve ileride zikredeceğimiz üzere müellif bunu her fırsatta eleştirmektedir.[604]

7.1. MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİNİ BELİRTMESİ

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde fıkhî hükümleri istinbât ederken mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini zikreder. Örneğin "*Sizden biriniz abdest aldığında burnuna su versin ve*

---

597 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 216.

598 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 80.

599 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 696.

600 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 812, 904.

601 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 928.

602 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 507.

603 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 673.

604 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa ez-Zerkâ, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi* (trc. Ali Pekcan), Rağbet, 2007, s. 187; Yaran, Rahmi, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2013, Sayı, 45, s. 19, 25; Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, s. 85.

sümkürsün."[605] hadisini şerh ederken İmâm Ahmed b. Hanbel'in bu rivâyete dayanarak abdestte burna su vermenin vâcib olduğuna hükmettiğini söyler. Mâlikî ve Şâfîi mezheplerinin ise "*Allah'ın sana emrettiği gibi abdest al!*"[606] şeklindeki başka bir hadisi delil getirerek burna su verme emrinin vucûb değil nedib ifâde ettiğine hükmettiklerini belirtir. Çünkü Allah'ın abdest alma emrinde[607] burna su vermek yoktur.[608]

Müellif, fıkhî 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-câmide" tabiriyle ifâde ettiği kuru zâhirîciliktir. Mesela, "*Sizden biriniz cünüb iken durgun suda bevl edip sonra da onda gusül etmesin.*"[609] hadisini açıklarken Zâhirîler'in işin hikmet ve mânâsını gözardı edip, şayet bir kaba bevledilir ve suya dökülür ise veya suya değil de kenarına idrar yapılır 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 bevlin kirliliğinden kaynaklanmaktadır ve Zâhirîler söz konusu lafızcı yaklaşımları ile bu mânâyı ve bu konuda aklî muhâkemeyi gözardı etmişlerdir.[610]

İbn Dakîki'l-Îd'in Ehl-i sünnet dışında görüşlerine yer verdiği veya tenkide tâbi tuttuğu mezheplerden biri de Şia

---

605 Buhârî, "Vudû", 26, Müslim, "Tahâret", 26.

606 Ebû Dâvud, "Salât", 148, Tirmizî, "Salât", 111.

607 Bkz. Mâide, 5/6.

608 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 64.

609 Buhârî, "Vudu", 68*;* Müslim, "Taharet", 94; Ebû Dâvud, "Taharet", 36.

610 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 72; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 198, 200, 219, 220.

mezhebidir. Mesela, "*İnsanlar iftarlarını erken yaptıkları sürece hayır üzere olurlar.*"[611] hadisinnin şerhinde, bu rivâyetin iftarlarını yıldızların ortaya çıkışına (geceye) kadar erteleyen[612] 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.[613] Yine "Necâşî'nin öldüğü gün Hz. Peygamber musallaya çıktı Müslümanları namaz için saf haline getirdi ve (Necâşî için) dört tekbir ile cenaze namazı kıldı."[614] hadisini açıklarken bu hadisin cenaze namazındaki tekbirlerin dört olduğunu ve Şia'nın bu konuda muhalefet ettiğini söyler.[615] Fakat Şia'nın cenaze namazında kaç tekbîri öngördüğünü belirtmez.[616]

7.2. MEZHEPLER ARASINDAKİ İHTİLÂFA DEĞİNMESİ

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.*"[617] Müellif, fıkıhçıların bu hadisten yola çıkarak nâfile namaz kılan biri-

611 Buhârî, "Savm", 45; Müslim, "Siyâm", 9.

612 Bkz. Hillî, Ebu'l-Kâsım Cafer b. Hasan, *el-Muhtasaru'n-nâfi' fî fıkhi'l-İmâmiyye*, Dâru'l-edvâ, Beyrut, 1985, s. 91.

613 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 566; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 199.

614 Buhârî, "Cenâiz", 23; Müslim, "Cenâiz", 22.

615 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 495; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 141.

616 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 getirlir. Üçüncüsünde müslümnalara, dördüncüsünde ise meyyite duâ edilir. Beşinci tekbîrden sonra ise selâm verilir (Bkz. -Hillî, *el-Muhtasar*, s. 64).

617 Buhârî, "Taksîru's-sâlat", 17, Müslim, "Salât", 19.

sinin 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 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.[618]

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 kaldırırdı."[619] Müellif, bu hadisin şerhinde fakîhlerin namazın başlangıcında, rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerin kaldırılması hususunda ihtilâf ettiklerini söyler. İmam 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, İmam 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

618 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 288.

619 Buhârî, "Ezân", 83; Müslim, "Salât", 9.

gördüğü için namazda elleri kaldırmamak müstehab görülmüştür. Hatta ırz ve canı korumak için sünneti terk etmek dinî açıdan vâcib kabul edilmiştir.[620]

7.3. KENDİ GÖRÜŞLERİNİ ZİKRETMESİ

İbn Dakîki'l-Îd, 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-Îd'in ise çocuğun annesi üzerinde böyle bir velâyetinin olmadığı, dolayısıyla annesini evlendiremeyeceğini söylediği ifâde edilmiştir.[621]

Diğer konu ise kulleteyn[622] meselesidir. Şâfiî ulemâsından bazıları "*Su iki kulleye ulaşınca artık hiç bir şey onu necis etmez*."[623] hadisine dayanarak kullanılmış su bir araya toplanıp iki kulle olur ise artık bu su temiz olur ve kullanılabilir hükmünü vermişlerdir.[624] 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.[625]

---

620 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 305, 306.

621 Bkz. Safedî, *el-Vâfî*, IV, 138.

622 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).

623 Ebû Dâvud, "Tahâret", 33; Nesâî, "Tahâret", 44; İbn Mâce, "Tahâret", 75; Ahmed b. Hanbel, XV, 390.

624 Bkz. Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1999, I, 301.

625 Bkz. Sübkî, *Tabakât*, IX, 245.

*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 sahih 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 tümden amel etmeye elverişli olmadığını iddia ettiğini nakletmiş ve buna itiraz etmiştir.[626]

İbn Dakîki'l-Îd, 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 aldığında ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırırdı.*"[627] denilmektedir. İmâm Şâfiî'nin tekbîr alırken elleri omuz hizasına kadar kaldırmayı tercih ettiğini, İmâm Ebû Hanîfe'nin ise ko-

---

626 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 199-220; *Tuhfetü'l-lebîb*, s. 35; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, Medine, 1994, I, 16.

627 Buhârî, "Ezân", 83; Müslim, "Salât", 9.

nuyla ilgili başka bir hadise[628] dayanarak ellerin kulak hizasına kadar kaldırmayı uygun gördüğünü söyler.[629] Sonra da kendisine göre Şâfiî'nin görüşünün daha kuvvetli ve isâbetli olduğunu ifâde 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.[630]

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.[631] 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 anla-

---

628 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).

629 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 11.

630 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 306.

631 Buhârî, "Vudû", 33, Müslim, "Tahâret", 27.

şılan iki ihtimâlden birisini alıp diğerini gözardı etmek, hele hele bunu tek bir ihtimâlmiş gibi görmek doğru değildir.[632]

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 inşâ eder, sonra da o gördüğünüz resimleri yaparlardı. İşte onlar, Allah katında yaratıkların en kötüleridir.*"[633] Müellif, hadisin bu 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.*"[634] denilecektir. Hz. Peygamber de "*Allah'a yaratma sıfatında benzemeye çalışanlar.*"[635] diyerek açık bir şekilde bu işi yapanları kasdetmiştir. Dolayısıyla genel ve müstakil olan delili bir zamana bağlamak ve diğer vakitler için işlevsiz hale getirmek doğru değildir.[636] Müellif, hiçbir kimsenin hayâlî birtakım gerekçelerle nassı açık ve belirgin olan anlamından

---

632 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 79, 80.

633 Buhârî, "Cenâiz", 70, Müslim, "Mesâcid", 3.

634 Buhârî, "Buyû", 40, Müslim, "Libâs", 26.

635 Bkz. Buhârî, "Buyû", 39.

636 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 507.

çıkarma hakkına sahip olmadığını belirtir ve bu yorumun nassı mecrâsından saptırmak olduğuna işaret eder.[637]

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."[638] 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 göre Hz. Peygamber akşam namazında Tûr ve A'râf surelerini okumuştur.[639] 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.[640]

---

637 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 79, 80; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 525.

638 Buhârî, "Meğâzî", 12; İbn Dakîki'l-Îd, *İktirâh*, s. 231.

639 Bkz. Buhârî, "Ezân", 97.

640 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* s. 350, 351.

Fuad b. Yahya el-Hâşimî tarafından yapılan ve İbn Dakîki'l-Îd'in fıkhî tercihlerini konu edinen bir doktora çalışmasında 115 fıkhî 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.[641]

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 fıkhî hükmü çıkarmayı da önemsemiştir. Dolayısıyla müellifin şerhleri her iki anlamıyla[642] fıkhu'l-hadîs kategorisine girmektedir. Bu kitaplarda fıkhî konular mezhepler arasında bir karşılaştırma yapılarak "fıkhu'l-mukârin" şeklinde işlenmektedir. Bu nedenle müellifin eserlerinde fıkhî 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.

---

641 Bkz. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=302123 (Erişim: 10, 05, 2015).

642 Fıkhü'l-hadîs'in iki anlamı için bkz. Bkz. Görmez, "Fıkhü'l-hadîs", *DİA*, XII, 548.

8. HADİSLERDEKİ İTİKÂDÎ KONULARI AÇIKLAMASI

İbn Dakîki'l-Îd, 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 itikâtla ilgili bir husus söz konusu ise müellif buna mutlaka bir yorum getirir. Mesela, Zülyedeyn hadisi[643] diye meşhur olan ri-

[643] Söz konusu hadis, kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Rasûlüllah (sav) bize öğlen veya ikindi namazlarından birini kıldırdı." -İbn Şîrîn: "Ebû Hureyre bu namazın ismini söyledi, fakat ben unuttum." dedi.- Râvî der ki: Rasûlüllah 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 arkası 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 secdede kaldı. Sonra başını kaldırıp tekbîr aldı. Sonra yine tekbîr alıp secdeye gitti. Sonra yine başını kaldırıp tekbîr aldı. İbn Sîrîn'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).

vâyeti açıklarken burada usûlü'd-dîn (itikât) ile ilgili bir başlık açmış ve Peygamberler hakkında yanılmanın câiz olup olmayacağını konu edinmiştir. Âlimlerin kâhir ekseriyeti bu hadise dayanarak Peygamberlerin yanılmalarını mümkün görmüşlerdir. Müellif, bunu İbn Mesûd'dan gelen "Sizin unuttuğunuz gibi o da unutur."[644] 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 yanılabileceğini ifâde ettiğini[645] söyler ve Zülyedeyn hadisinde Hz. Peygamber'in bilerek değil, yanılarak eksik kıldığını, çünkü namaza ait olmayan fiillerin bilerek yapılmasının namazı bozacağını ifâde eder.[646]

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. Diğeri ise bevlinden sakınmazdı.*"[647] 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.[648]

---

644 Bkz. Buhârî, "Salât", 31; Müslim, "Mesâcid", 19.

645 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 unuturum. Bir şyi unuttuğumda onu bana hatırlatın." (Buhârî, "Salât", 31; Müslim, "Mesâcid", 19).

646 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 357, 358.

647 Buhârî, "Eşribe", 25; Müslim, "Eşribe", 16.

648 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 115, *Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd*, s. 5.

Yine bir rivâyette Hz. Peygamber kendisine verilip de başka hiç kimseye verilmeyen beş şeyi haber vermiştir.[649] Bunlardan birisi de şefâattir. Müellif, bu hadisi şerh ederken bir itikât konusu edilen şefâat meselesine değinmiştir. Buna göre hadiste geçen "الشفاعة" kelimesindeki "ال" takısı belirlik (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.[650]

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, ikindi namazından sonra da gün batıncaya kadar namaz kılmaktan nehyetmiş olduğunu benim yanımda haber vermişlerdir."[651] Müellif, bu hadisin Şia'nın

[649] 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 şefaat verildi. Bir de benden evvel her peygamber, hâsseten kendi kavmine gönderilirken, ben ise bütün insanlığa gönderildim (Bkz. Buhârî, "Teyemmum", 1; Müslim, "Mesâcid", 5).

[650] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 185, 186.

[651] Bkz. Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 30; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 51.

Ehl-i beyt ile büyük sahabeler arasında bir çatışma olduğu ve birbirlerine karşı oldukları iddiasını reddettiğini belirtir.[652] 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.*"[653] hadisini şerh ederken tekfîr meselesini konu edinir. Müslümanları tekfîr 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 ifâde eder. Müellif, tekfîr ve tekfîre götüren nedenler ile ilgili olarak bazı âlimler tarafından müstakil birtakım kitapların telif edildiği belirtir. Daha sonra itikâdi ekollerin birbirlerini tekfîr 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 tekfîr 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 ifâde ettiği hükmü de inkâr anlamı taşır. Yani mesela, Allah'ın ilim sıfatını inkâr eden bir kişi o sıfatın ifâde 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 tekfîr ettiğini belirtir. İbn Dakîki'l-Îd, yukarıda naklettiğimiz

652 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 226.

653 Buhârî, "Edeb", 44; Müslim, "İmân", 112.

açıklamalardan sonra tekfîr meselesindeki düşüncesini açıklar. Buna göre birtakım tevîlllerle Müslümanları tekfîr etmek doğru değildir. Ehl-i kıble olan birisi ancak şeriâtın tevâtür ile sâbit olan bir hükmünü inkâr ettiği zaman tekfîr edilebilir. Çünkü bu durumda o şahıs Allah'ın dinini yalanlamış olur.[654]

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 tekfîr meselesinde dikkatlı olunmasını ister ve birtakım tevîllerle Müslümanları tekfîr etmenin vehâmetine dikkat çeker.

654 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 822, 823.

9. İBN DAKÎKİ'L-ÎD'İN KENDİSİNDEN SONRAKİ HADİSÇİLERE ETKİSİ

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.[655]

---

[655] 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.

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.[656]

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."[657] hadisinin sahîh olduğuna hükmettiğini söyler. Ayrıca "ale'l-ebvâb" tarzında kitap telîf 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.[658]

İbn Dakîki'l-Îd'den istifâde edenlerden birisi de Sehâvî'dir (ö.902/1497). O, *Fethu'l-müğîs fî şerh elfiyyeti'l-hadîs* adlı eserinde birçok yerde bazı usûl meselelerinde İbn Dakîki'l-Îd'in görüşlerini nakleder. Bunlar arasında "sahîh hadisin" tanımı, "hasen" ile ilgili birtakım tartışmalar, bir hadisi Buhârî ve Müslim'e isnâd ederken dikkat edilmesi gereken hususlar ve diğer birtakım bilgiler yer alır.[659] Suyûtî (ö.911/1505) de *Tedrîbu'r-râvî* isimli eserinde diğerleri gibi İbn Dakîki'l-Îd'in hadis usûlü ile ilgili birçok tespitine atıfta bulunur.[660] Tüm

---

656 Bkz. İbnü'l-Mulakkin, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru fevâz, Suud-i Arabistan, 1992, s. 84, 90, 235.

657 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 504.

658 Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 63, 70, II, 627.

659 Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-müğîs,* I, 30, 59, 60, 69, 79, 92, 236.

660 Bkz. Suyûtî, *Tebrîbu'r-râvî*, I, 503, 505, 543, II, 620, 892,893.

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 araştırmanın 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-Irâkî'dir (ö.806/1403). O, *Tarhu't-tesrî fî şerhi't-Takrîb* adlı eserinde birçok yerde müelliften nakilde bulunur. Bu nakillere baktığımızda Irâkî'nin müellifin bütün eserlerini gözden geçirdiği ve onları baştan sona incelenediğini anlaşılır. Çünkü bu nakiller sadece bir eserindeki bilgiler değil, bilakis muhtelif kitaplarında ele aldığı hususlardır. Irâkî'nin müelliften yapmış olduğu nakillere niyet hadisi[661] diye meşhur olan rivâyet ile ilgili açıklamasını örnek verebiliriz. Irâkî, İbn Dakîki'l-Îd'in bu hadisin şerhinde hicretin beş çeşit olduğunu söylediğini nakleder. Bunlardan birincisi Habesiştan'a, ikincisi Mekke'den Medine'ye yapılan hicret iken üçüncüsü Arap kabilelerin Hz. Peygambere gelişleri, dördüncüsü Mekke ehlinden daha sonra Müslüman olanların yapmış oldukları hicret, beşincisi ise Allah'ın haram kıldığı şeyleri terk etmektir. Irâkî, ayrıca bunlara üç tane daha ilâve eder.[662]

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 tahlîlleri ile ilgili

---

661 Bkz. Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâre", 45.

662 Bkz. İrâkî, *Tarhu't-tesrî fî şerhi't-Takrîb*, et-Tab'atü'l-Mısriyye, Mısır, ts. II, 22. Ayrıca bazı örnekler için bkz. II, 309, 310, III, 13, 14, 23, 26.

olabilirken bazen de hadisten anlaşılan fıkhî 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.*"[663] 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 şehadet edip, namazı kılıncaya ve zekâtı verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.*"[664] hadisine dayanarak namaz kılmayanın öldürüleceğine hükmettiklerini söyler. Sonra da böyle bir çıkarımın doğru olmadığını, çünkü buradaki "قاتل" fiilinin müşâreket (eşteşlik) 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.[665] İbn Hacer, müellifin bu konuda uzun bir açıklama yaptığını söyler ve bu tespitini nakleder.[666]

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.[667] Aynî, müellifin bu rivâyete dayanarak uyku esnasında ağzın kokusu değiştiği için uykudan uyanınca kişinin ağzını misvâk ile temizlemesinin müstehab olduğu söylediğini nakleder.[668] Aynî'nin yapmış olduğu bazı nakiller İbn

663 Buhârî, "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 8.
664 Bkz. Buhârî, "İmân", 17; Müslim, "İmân", 8.
665 Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 834, 835.
666 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 76.
667 Buhârî, "Vudû", 73; Müslim, "Tahâret", 15.
668 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 186.

Hacer'in yaptıklarıyla paralellik arz eder. Aynî yeri geldiğinde İbn Dakîki'l-Îd'in bazı tespitlerine de itirazda bulunur.[669]

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 aldığım gibi abdest alır ve aklından dünyalık şeyleri geçirmeden iki rekât namaz kılarsa geçmiş günahları bağışlanır.*"[670] 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 hususun 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.[671]

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 tırnak kesme şekli ile ilgili olarak Nevevî ve Gazalî'den gelen birtakım bilgilerin bir aslının olmadığını belirttiğini söyler.[672]

---

669 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 221, 239.

670 Bkz. Buhârî, "Vüdû", 25.

671 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 Ünv. SBE, Ankara, 2012, s. 85, 275.

672 Münâvî, Abdurraûf b. Ali, *Feydu'l-kadîr şerhu Cami'i's-sağîr*, el-Mektebetü't-ticâriyeti'l-kubrâ, Mısır, 1937, I, 153, IV, 517.

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 *Nevlü'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*."[673] Şevkânî, bu hadisi şerh edeken İbn Dakîki'l-Îd'in sözknusu yasağın hikmeti ile ilgili yapmış olduğu tespitlere yer verir. İbn Dakîki'l-Îd'e göre kişi öfkelendiğinde 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.[674]

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 istifâde 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.

673 Buharî, "Ahkâm", 13; Müslim, "Akdiye", 16.

674 Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 314; İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm,* 916.

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.

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, Eyyûbîler ile Mısır'a taşınmış ve Memlükler döneminde zirveye ulaşmıştır. Çok sayıda cami, medrese, kütüphane ve hangâh inşâ edilmiş, kurulan bu müesseler muhtelif vakıflarla desteklenmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, 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 tahsîl 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-Îd, 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-Îd'i en iyi şekilde tanıtacak ifâde muhaddis-fakih tabiridir. Çünkü o bir fıkhü'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 fıkhî birtakım çıkarımlarda bulunmuştur. Hadis ve fıkhı birbiriyle mezcetmiştir. Hadisçiliği sadece ezber ve nakilden ibâret olarak görmemiş, bilakis rivâyetlerden hüküm çıkarmak ve derin tahlîllerde bulunmak, barındırdıkları faydaları ortaya çıkarmak; yani onları fıkhetmek 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 ifâde-

lerle 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 tahlîlleri yapmış, hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve hadislerin ihtivâ ettiği fıkhî 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 manâya bakılır. Çünkü aslolan lafız değil anlamdır. İbn Dakîki'l-Îd'in şerh çalışmaları ahkâm hadislerine yönelik olduğundan rivâyetleri anlama ve yorumlamada usûl-i fıkıh metodolojisinden yararlanmıştır. Bununla birlikte başka birtakım yöntemlere de başvurmuştur. Bunların başından siyâk, sebeb-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 mânâya 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 açık-

lamak 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" kasdetmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, sebeb-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 sebeb başka bir rivâyet ile geliyorsa o zaman buna sebebü'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 fıkhî hükümler ve mezhepler arasındaki ihtilâflar önemli bir yer tutmaktadır. Fıkhî 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 fıkhu'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 ed-vâu's-selef, Riyad, 2000.

Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbî 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 Sâfî Hüseyin, *İbn Dakîki'l-Îd, 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-samîî, Riyad, 2003, I-IV.

Apaydın, H. Yunus, "Karâfî Şihâbüddin", *DİA*, Ankara, 2002, XX.

----------, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkitâ Anlayışı", *Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Degisi*, Kayseri, 1992.

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

Aşıkkutlu, Emin, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 2007.

----------, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl 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 Târihi*, 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 Ünv., 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-Hilâfiyât* (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 Ünv. 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-meârifi'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 Ünv. SBE, Kayseri, 1998.
Cevherî, Ebü'n-Nasr İsmail b. Hammâd (ö.393/1002), *es-Sıhâh*, 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 Tevfîk el-Hamed), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987.
Cüveynî, İmâmu'l-harameyn Abdülmelik b. Abdullah (ö.478/1085), el-*Burhân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.
Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul, 1982.
Çalışkan, Halime, *Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd'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.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (ö.430/1039), *Takvîmü'l-edille*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 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*, Mektebetu'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-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1983, I-II.

Efendioğlu, Mehmet, "Şerh", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII**.**

Ekin, Yunus, "Siyâk Kavramının Semantik Analizi", *Dicle Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı 1, 2013.

Ekinci, Ahmet, *İbn Dakîki'l-Îd ve İhkâmu'l-ahkâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm Adlı Eserinin İslâm Fıkhındaki Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Ünv. 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-fıkhîyye mine'l-hadîs,* Ummü'l-Kurâ Ünv. Şeriat Fakültesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 2005.

el-Bedrânî, İmâd İbrahim Müstâfa, *el-Kavâidü'l-fıkhîyye 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 Ünv. Şeriat Fakültesi, Bağdat, 2010.

el-Kahtânî, Yâsir b. Ali Âl Şeviyye, *el-Kavâid ve'z-zavâbitü'l-fıkhîyye inde'l-İmâm İbn Dakîki'l-Îd min hilâl kitâbih İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ummü'l-Kurâ Ünv. Şeriat Fakültesi, Mekke, 2009.

el-Mecme'u'l-melekî, e*l-Fisrü'ş-şâmil li-turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî el-mahtût* (el-Hadîsü'n-Nebeviyyü'ş-şerîf), Amman, 1991, I-III.

el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve eseruhû fi't-tefsir* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-Kurâ Ünv. Mekke, 2008.

el-Uteybî, İbrahim b. Muhammed, *ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye 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 Ünv. Yüksek Yargı Enstitüsü, Riyad, 2010.

el-Uteybî, Naci b. Hümeycân, *ez-Zavâbitü'l-fıkhîyye fi'l-müâmelâti'l-mâliyye inde İbn Dakîki'l-Îd fî kitâbih İhkâmu'l-ahkâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed b. Suûd Ünv. Riyad, 2005.

el-Uzeyzî, Muhammed Râmiz Abdülfettah, *Takiyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîki'l-Îd ve eserüh fi'l-fıkh,* 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 İlminde 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-ilmiyye, 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* (Teblîğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004.

----------, "Fıkhü'l-hadîs", *DİA*, Ankara, 1995, XII.

Güman, Osman, "*Siyâk* Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-Îd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 21, 2013.

Gürbüz, **Osman**, "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni", *Atatürk Ünv. 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-meârifi'l-Osmânî, Haydarabad, 1966.

Hatiboğlu, İbrahim, "Muhibbüdin 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-ilmiyye, 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 fıkhi'l-İmâmiyye*, Dâru'l-edvâ, Beyrut, 1985.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemirî el-Endülüsî (ö.463/1070), *Câmi'u beyâni'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 fi'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-ilmiyye, Beyrut, 1997, I-IX.

İbn Dakîki'l-Îd, Ebü'l-Feth Takiyüddin Ali b. Muhammed (ö.702/1302), *Akîdetü İbn Dakîki'l-Îd* (thk. Nezâr Hammâdî), Dâr İmâm İbn Arefe, Tunus, ts.

----------, *el-Erbeûnu't-Tusâiyyetü'l-isnâd*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 2012.

----------, *el-İmâm fî Ma'rifeti ehâdîsi'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-ehâdîsi'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-fıkh* (thk. Mustafa Mahmud Selih, Abdülkadir Dehmân), Dâru'd-diyâ, Kuveyt, 2012.

----------, *Şerhü'l-Erbaîn en-Neveviyye*, Müessesetu'r-reyyân, Beyrut, 2003.

----------, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, Dâru Atlas, Riyad, 1997, I-II.

----------, *Tuhfetü'l-lebîb fî şerhi't-Takrîb*, Dâru atlas, Riyad, 1999.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî (ö.327/938), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, Suudi 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 fi'l-ehâdîs 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 tavdîh Nuhbetü'l-fiker fî müstalah ehli'l-eser* (thk. Nûreddin Itr), Dâru'l-hayr, Şam, 1993.
----------, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâiratü'l-meârifi'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 târîhi'l-Arab ve'l-Berber*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2000, I-IIIV.
İbn Hallikan, Ebü'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-Endülüsî 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-meârifi'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-ilmiyye, Beyrut, ts.
İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (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-Fihrî 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), Mektebetu'l-hancî, Kahire, 1994.
İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Tağrîberdî, 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 fi'l-mu'cizât ve'l-kerâmât,* Mektebetü'l-menâr, Zerkâ, 1989.

----------, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Mecme'ul-Melik Fehd, Medine, 1995, I-XXXV.

İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Salim (ö.698/1298), *Müferricü'l-kurûb fî ahbâr devlet Benî Eyyûb* (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, Dımeşk-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-Mulakkin, 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. Nûreddin Itr), Dâru'l-fikr, Dımaşk, 1986.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî (ö.606/1209), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, 1979, I-V.

İbnü'l-Esîr, Alî b. Ebî'l-Kerem İzzeddin (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye (thk. Ebü'l-Feda Abdullah el-Kâdî), Beyrut, 1987, I-XI.

Irâkî, 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'ş-Şâfiiyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 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-ilmiyye, Beyrut, ts. I-II.

----------, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 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.
----------, "Cemmâîlî", *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' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, I-VII.
Kâsimî, Cemalüddin Muhamed b. Muhammed (ö.1332/1914), *el-Cerh ve't-ta'dîl,* Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts.
Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Uteybî el-Mısrî (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-müelliffîn*, 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.
Kırbaşoğlu, 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 Nâsih 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-ilmiyye, 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, Haleb, 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-ilmiyye, Beyrut, 1997, I-IIX.

----------, *el-Mevâîz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I-III.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.450/1057), *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1999, I-XIX.

Menar Muhammed Ali Hamdân ve Muhammed Avâd Âyid es-Seker, *Dirâsâtü ulûmü'ş-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*, Müessestü'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 fi'l-fıkh,* Dâru'l-beşîr, Amman, 1988.

Muhammed Zağlûl, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Eyyûbî,* İskenderiye, y.y. 1990.

Mustafa ez-Zerkâ, *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-Hüseyin 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-Mısriyye, Kahire, 1929, I-XVIII.

----------, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî ûsûli'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), Müessesetü'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-Îd 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 Istılâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 45, İstanbul, 2013.

Özel, Ahmet, "İbn Dakîki'l-Îd", *DİA*, İstanbul, 2009, XIX.

Özen, Şükrü, "Kâdılkudâtlık", *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 Ünv, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1985, Sayı: 2.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hasan b. Muhammed (ö.425/1033), el-*Mufredât fî 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-Vâfî 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 Ünv. 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-imlâ ve'l-istimlâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 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.

Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî (ö.771/1370), *Tabakâtü'ş-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 Ünv. 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-ilmiyye, Beyrut, 1988, I-III.

----------, *Târîhu'l-hulefâ*, Mektebetu's-seâde, 1952, Kahire, 1952.

----------, *Tedrîbü'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-ebsâr fî menâkibi ehli'l-beyti'l-muhtâr*, el-Mektebetü't-tevfîkiyye, y.y. ts.

Şener, Mehmet, *DİA,* "Mültezem", Ankara, 2006, XXXI.

Şeşen, Ramazan, *Eyyûbîler*, İSAM, İstanbul, 2012.

----------, "Eyyûbîler", *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-ilmiyye, Beyrut, 1994; I, 167.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (ö.360/970), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. I-XXV.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö.321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessesetü'r-risâle, Beyut, 1994, I-XVI.

----------, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, Medine, 1994, I-V.

Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-Memâlik fî Mısır ve'ş-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, Ebû 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 Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992.

Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015.

Ulvân, Abdullah Nasıh, *Salâhüddîn el-Eyyûbî*, Dâru's-selâm y.y. ts.

Uzundağ, Mehmet Sait, *Kastallânî ve İrşâdü's-sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ünv. SBE, Ankara, 2012.

Üdfüvî, Ebü'l-Fadl Kemalüddin Cafer b. Saleb eş-Şâfiî (ö.748/1347) *et-Tâliü's-saîd, el-câmi' esmâi nücebâi's-Saîd*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1966.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB, Ankara, 2010.

Ürkmez, Ahmed, *Ahlak ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010.

----------, *Nesâi'de Rivâyet Sistematiği*, İlâhiyat, Ankara, 2015.

Vâdîâşî, Muhammed b. Cabir el-Endülüsî (ö.749/1348), *Bernâmecü'l-Vâdîâşî*, Dâru'l-mağribi'l-İslâmî, Beyrut, 1980.

Yâfiî, Afîfüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yemenî el-Mekkî (ö.768/1367), *Mirâtü'l-cinân ve ibretü'l-yekzân fî ma'rife mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I-IV.

Yakût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah (ö.626/1228), *Mu'cemü'l-büldân,* Dâru sâdir, Beyrut, 1988, I-V.

Yaran, Rahmi, "Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül 2013, Sayı, 45.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akîdetü İbn Dakiki'l-Îd", *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, İstabul, 2008.

----------, "Memlükler", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının 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.

----------, *Mîzânü'l-i'tidâl,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995, I-VIII.

----------, *Mu'cemü'ş-Şüyûh (el-Mu'cemü'l-Kebîr)*, Mektebetü's-Sıddîk, Taif, 1988, I-II.

----------, *Siyerü a'lâmi'n-nübela*, Müesesetü'r-risâle, Beyrut, 1984, I-XXV.

----------, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâiretü'l-meârifi'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 fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kütübî, yy. 1994, I-VIII.

Zilâl Mahmud Sa'de, *Cuhûd İbn Dakîki'l-Îd fî hidmeti'l-hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-şerîf* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yermuk Ünv. Şeriat Fakültesi, Amman, 2013.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, li'l-melâyîn. Beyrut 2002, I-VIII.