

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MURTAZÂ EZ-ZEBÎDÎ VE FİKİH DÜŞÜNCESİ

İsmail KARAGÖZOĞLU
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

KONYA-2025



Öğrencinin	Adı Soyadı	İsmail KARAGÖZOĞLU		
	Numarası	21810601023		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	✓	
	Tezin Adı	Murtazâ ez-Zebîdî ve Fıkıh Düşüncesi		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

İsmail KARAGÖZOĞLU
İmza



Öğrencinin	Adı Soyadı	İsmail KARAGÖZOĞLU		
	Numarası	21810601023		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	✓	
	Tezin Adı	Murtazâ ez-Zebîdî ve Fıkıh Düşüncesi		

İslam hukuk tarihi boyunca her dönemde fıkıh ilminin gelişimine katkı sağlayan önemli şahsiyetler ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılın çok yönlü âlimlerinden Murtazâ ez-Zebîdî, Hanefî fıkına dair derinlikli yorumları, hadis-fıkı ilişkisini ele alışı ve dilbilimsel yaklaşımlarıyla öne çıkan bir isimdir. Eserlerinde fıkıh, hadis ve Arap diline yaptığı katkılar, onun ilimler arası birikimini yansıtır. Ancak, bu âlimlerin bir kısmının akademik literatürde yeterince incelenmemesi, onların eserlerinin ve fıkıh ilmine olan etkilerinin tam olarak anlaşılamamasına neden olmuştur. Bu durum, bazı dönemlerin fakihlerin az yetiştiği veya fıkıhî üretkenliğin azaldığı gibi yüzeysel genellemelerle nitelendirilmesine yol açmıştır. Oysa özellikle son dönemlerde yaşamış fakihlerin eserleri, İslam hukuk geleneğinin sürekliliğini ve dinamizmini ortaya koymasına bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma, söz konusu genellemeleri eleştirel bir yaklaşımla ele alarak, Murtazâ ez-Zebîdî'nin fıkıh sahasındaki konumunu, metodolojik yaklaşımlarını ve katkılarını nizami bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışma, metodolojik olarak üç temel eksen üzerine inşa edilmiştir. İlk bölümde, Zebîdî'nin biyografik detayları, ilmî altyapısı, hoca-öğrenci ilişkileri ve dönemin entelektüel çevresi sosyokültürel bağlamıyla birlikte analiz edilmiştir. İkinci bölüm, Zebîdî'nin fıkıh usulüne dair tartışmalı konulardaki görüşlerini karşılaştırmalı yöntem ile ele almakta; aynı zamanda onun hadis ilmindeki yorumlarını ve ictihad mekanizmasını usûlî açıdan irdelemektedir. Üçüncü ve son bölümde, Zebîdî'nin fûru-i fıkha dair görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu kısımda, müellifin fıkıhî ihtilaflara metodik yaklaşımı, dilbilimsel unsurlarla fıkıh prensipleri arasında kurduğu bağlantı ve Hanefî mezhebinin görüşlerine karşı takındığı eleştirel tavır analiz edilmiştir. Ayrıca, Zebîdî'nin fıkıhî müzakerelerde tercih ettiği terminolojik yapı ve bu tercihlere esas teşkil eden gerekçeler ilmî bir yöntemle irdelenmiştir.

Bu araştırma, Zebîdî'nin fıkıh mirasını akademik bir titizlikle ortaya koymayı ve İslam hukuk düşüncesinin tarihsel sürekliliğini belgelemeyi amaçlamaktadır. Zebîdî gibi çok yönlü âlimlerin varlığı, fıkıh geleneğinin her dönemde nazari derinliğini koruduğunu ve canlı bir tekâmül süreci geçirdiğini kanıtlamaktadır. Benzer monografik çalışmalar, İslam ilim geleneğinin zengin ilmî birikiminin nesillerarası aktarımını sağlamak açısından mühim bir işlev görmektedir.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Murtazâ ez-Zebîdî, Hindistan, Yemen



Author's	Name & Surname	İsmail KARAGÖZOĞLU		
	Student Number	21810601023		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	✓	
	Supervisor	Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ		
	Title of the Thesis/Dissertation	Murtada al-Zabîdî and His Fiqh Thought		

Throughout the history of Islamic law, every era has witnessed prominent scholars who contributed to the development of jurisprudence (fiqh). Among them, Murtada al-Zabîdî, an 18th-century polymath, distinguished himself through his profound commentaries on Hanafî jurisprudence, his nuanced approach to the interplay between hadith and fiqh, and his linguistically grounded methodologies. His works, which bridge fiqh, hadith, and Arabic philology, reflect his interdisciplinary expertise. However, the insufficient scholarly attention paid to some of these scholars—including al-Zabîdî—has hindered a comprehensive understanding of their works and their impact on Islamic legal thought. This gap has led to superficial generalizations, such as labeling certain periods as lacking in jurists or marked by declining legal productivity. In reality, the works of later jurists, particularly those like al-Zabîdî, demonstrate the continuity and dynamism of the Islamic legal tradition. This study critically engages with such generalizations, systematically examining al-Zabîdî's position in fiqh, his methodological approaches, and his contributions to the field.

Methodologically, the study is structured around three main axes. The first section analyzes al-Zabîdî's biographical details, intellectual formation, teacher-student relationships, and the sociocultural context of his scholarly environment. The second section addresses al-Zabîdî's views on contentious issues in *usûl al-fiqh* using a comparative methodology, while also scrutinizing his interpretations in *hadîth* studies and his mechanisms of *ijtihâd* from an epistemological perspective. The third and final section delves into al-Zabîdî's perspectives on *furû' al-fiqh*, examining his systematic approach to juristic disagreements, the connection he establishes between linguistic elements and legal principles, and his critical stance toward the Hanafî school. Additionally, the terminological preferences he employed in juristic discourse and the underlying reasoning behind these choices are analyzed through a rigorous scholarly methodology.

This research aims to rigorously present al-Zabîdî's juristic legacy and document the historical continuity of Islamic legal thought. The existence of multifaceted scholars like al-Zabîdî demonstrates that the fiqh tradition has consistently maintained its theoretical depth and undergone dynamic evolution. Monographic studies such as this play a crucial role in preserving and transmitting the rich intellectual heritage of Islamic scholarship across generations.

Key Concepts: Islamic Law, Hanafi School, Murtazâ al-Zabidi, India, Yemen

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	V
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ	1
I. Konu ve Amaç	1
II. Kaynaklar ve Yöntem.....	2
III. Zebîdî ile İlgili Yapılan Çalışmalar	5

BİRİNCİ BÖLÜM

MURTAZÂ EZ-ZEBÎDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

A. Hayatı	9
1. Doğumu, Nisbeleri ve Ailesi	9
2. Tahsili ve Hocaları	11
3. Öğrencileri.....	28
4. Vefâtı	38
B. İlmî Kişiliği	40
1. Mezhebi	45
2. Hadisçiliği	46
3. Kelamcılığı	51
4. Dilciliği.....	53
5. Tasavvufi Yönü	56
6- Neseb Bilgisi	61
C. Âlimlerin Zebîdî Hakkındaki Görüşleri	64
D. Okuttuğu Dersler ve Mekânlar	69
E. Yöneticilerle İlişkisi	71
F. Yaşadığı Dönem	74
G. Eserleri	80
1. Fıkıh	80
2. Hadis.....	83
3. Tefsir	91
4. Kelam	92
5. Siyer, Tarih, Neseb ve Tabakât	94
6. Arap Dili ve Edebiyatı.....	102

7. Tasavvuf	107
8. Diğer Eserleri	113
9- İcâzetleri.....	114

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

A. Fıkıh ve Fakih Anlayışı.....	117
B. Kaynaklara Yaklaşımı.....	120
Usûl Kaynaklarına Yaklaşımı	122
1. Zâhirü'r-rivâye	122
2. Gayr-i zâhirü'r-rivâye	123
3. Mesâil.....	125
C. Delil Teorisi	127
1. Sünnet.....	128
1.1. Haber-i Vâhid.....	132
1.2. Mürsel Hadis	140
1.3. Sahabi Kavli.....	146
1.4. Hadislerin Sıhhatini Tahkik ve Tenkit Metodu.....	149
1.4.1. Hadislerin Tahricini Yapması	150
1.4.2. Hadislerin Sıhhat Durumlarını Tespit Etmesi	153
1.4.3. Rivayetin Aslını Araştırması	156
1.5. Zayıf Hadisle Amel.....	162
2. İcmâ.....	173
3. Kıyas ve Re'y	180
4. Şer'u Men Kablenâ	183
5. Fıkıh Usûlünü Tatbiki	186
D. Nasları Anlama (Lafız Bahisleri).....	189
1. Lüğâvî ve İstılâhî Kavramlara Yer Vermesi	189
2. Dil Kuralları ile İstidlâlde Bulunması	191
E. Hükümlerin Maksudını Tespit Metodu.....	193
1. Naslara Uygunluk.....	193
1.1. Bayram Hutbesi Konusu	194
2. Toplumsal Değişim	196
3. Akıl, Tıp ve Örfe Uygunluk	199

3.1. Taş ile İstincâ.....	199
3.2. Zararlı Maddelerle Misvaklanmak	200
3.3. Kible Tayini.....	200
3.4. Cuma Namazına Giderken Beyaz Elbise Giymek.....	201
3.5. Devletin, Malları Halkının Tamamına Ulaştırması	202
3.6. Acve'nin Zehir ve Sihre Karşı Koruyuculuğu.....	203
3.7. Yolculuğa Erken Başlamak	204
3.8. Eğitimde Faydalı ve Zararlı Vakit Dilimi.....	205
3.9. Zamana Uygunluk	206
4. İllet ve Hikmet Analizleri.....	207
4.1. Saç Kazıtma	208
4.2. Gıyâbî Cenâze Namazı	211
4.3. Yenilmesi Caiz olan ve Olmayan Maddeler	212
4.4. Tırnakların Belirli bir Sıraya Göre Kesmek	213
4.5. Kasık ve Koltuk Altı Kıllarının Temizliği.....	214
4.6. Kible Tarafına Tükürme	215
4.7. Hz. Peygamber'in Kabrini Ziyaret	216
4.8. Uhud Şehitliğini Perşembe Günü Ziyaret.....	217
5. Zorluk ve Meşakkatten Kaçınma	219
F. İctihad ve Taklid Teorisi.....	221
1. Müctehid	222
2. Müftü.....	223
3. Taklid	225
4. Müctehidler Tabakaları	229
5. İctihad Makamını Muhafaza	230
G. Hüküm Teorisi	233
1. Mekruh Tasnifi.....	233
2. Hükümlerde Avam-Havas Ayırımı	236
H. Tearuz ve Tercih Teorisi.....	238
1. Müftâ Bîh	239
2. Zâhir, Azhar, Meşhûr	242
3. Sahîh/Esah	244
4. Muhtâr	247

5. Ahsen, Evlâ, Akvâ.....	248
6. Nazar	251
7. Mütearız Hadisleri Uzlaştırması.....	254
8. Hadisin Hükme Delâlet Yönünü Belirtmesi.....	258
9. Mertebe Açısından Daha Üstün Bir Hadisle Delil Getirmesi	263
10. Ravinin Rivayet Ettiği Habere Muhalefeti	267

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÜRÛ-İ FIKHA DAİR GÖRÜŞLERİ

A. Fikhî İhtilaflara Yaklaşımı.....	270
1. Farklı Mezheplerin ve Fakihlerin Görüşlerine Yer Vermesi	270
1.1. Onaylayarak Yer Vermesi	271
1.2. Tenkit Ederek Yer Vermesi	272
2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etmesi	274
2.1. Mezhepler Arası Atıfların Tashihi.....	276
2.2. Hanefîlerin Diğer Mezheplere Atıflarının Tashihi	281
3.3. Hanefîlerin Mezhep İçi Atıflarının Tashihi	283
B. Tenkitçi Bakış.....	285
1. Tenkit Ettiği Kişiler.....	286
2. Tenkit Sebepleri	287
2.1. Hadise Verilen Hatalı Hükümden Dolayı Tenkit Etme.....	288
2.2. Hatalı Verilen Görüşlerden Dolayı Tenkit Etme	293
2.3. Usûl Yönüyle Tenkit Etme	296
2.4. Kavramlardan Dolayı Tenkit Etme.....	299
2.5. Zayıf Gördüğü Görüşleri Tenkit Etme	301
2.6. Hanefî Mezhebi ve Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamları Tenkit Etme	303
C. Fetva ve Görüşlerinden Bazıları.....	308
1. Dil ile Niyet.....	308
2. Hatibin Hutbede Dua İçin Ellerini Kaldırması.....	309
3. Zekât Malının Başka Yere Naklî.....	310
4. Zekâtta Temlik	312
5. Rü'yet-i Hilâl.....	312
6. Mahremi Olmadan Hacca Giden Kadının Haccı.....	315

7. Hac Zamanı Birden Fazla Umre Yapmak	316
8. Kur'ân-ı Kerîm Hatminden Sonra Dua Etmek.....	317
9. Beytûlmalden Maaş Alma Hakkına Sahip İlim Dalları	318
10. Rüşvetle Karar Veren Hâkim	319
11. Musiki.....	320
12. Küpe Takmak için Kadınların Kulaklarını Deldirmeleri	322
13. Kitaplarda Salavâtın Yazımı	324
14. Namazda ve Namaz Dışında Elleri Bele Koymak, Parmakları Çıtlatmak ve Esnemek	325
D. Hanefî Fakihlerin Görüşlerine Yaklaşımı	326
1. Ebû Hanîfe ve Talebelerinin Görüşlerine Yaklaşımı	327
1.1. İmamlardan Nakledilen Yanlış Görüşleri Tashih Etmesi	328
1.2. İmamlardan Nakledilen Görüşler Arasında Tercihle Bulunması ...	330
1.3. İmamlardan Nakledilen İfadeleri Yorumlaması	332
2. Meşâyihin Görüşlerine Yaklaşımı.....	333
2.1. İlk Oturuşta Tahıyyata Ziyade	334
2.2. Cuma Namazının Birden Fazla Mekânda Kılınması	335
E. Tercihlerinde Tasavvufun Etkisi	335
1. Tervîhalar Arasında Yapılan Zikir	336
2. İşrâk Namazı	337
3. Uzlet ve İhtilât.....	338
SONUÇ	342
KAYNAKÇA.....	348

ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım. İnsanoğluna kalem aracılığıyla bilmediklerini öğreten ve onu ilimle donatan Allah'a hamdolsun. Salât ve selâm, Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.), onun tertemiz ehl-i beytine, seçkin ashabına ve kıyamet gününe kadar onların izinden giden tüm müminlerin üzerine olsun.

İslam hukukunun tarihî gelişimi, İslam'ın doğuşundan itibaren çeşitli evrelerden geçerek günümüze ulaşan köklü bir disiplini yansıtır. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllar, literatürde genellikle "İstikrar ve taklit dönemi" olarak adlandırılan, özgün eserlerin nispeten az üretildiği, şerh ve hâşiye türü çalışmaların ön plana çıktığı bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu dönemde dahi önemli fakihler yetişmiş ve İslam hukuk mirasının sürekliliğini sağlayan eserler kaleme alınmıştır.

Hanefî mezhebinin temelleri, sahâbe döneminde atılmış, özellikle Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653) ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Kûfe'deki ilmî faaliyetleriyle şekillenmiştir. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) muntazam çalışmalarıyla kurumsal bir kimlik kazanan mezhep, Abbâsî döneminde Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kâdılıkudât olmasıyla resmî bir statüye kavuşmuştur. Hanefîlik, Mâverâünnehir'deki ilmî merkezler ve Osmanlı Devleti'nin benimsemesiyle yaygınlık kazanmış, ardından Hint alt kıtasında yeniden canlanmıştır.

Bu araştırmanın temel amacı, 18. yüzyıl İslam hukuk düşüncesinde Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) konumunu belirlemek ve onun fıkıh mirasını akademik bir perspektifle değerlendirmektir. Hindistan'da başlayan ilmi yolculuğunu Yemen ve Mısır'da sürdüren Zebîdî, fıkıh, hadis, dil ve nesep gibi çeşitli alanlarda eserler vermiş önemli bir şahsiyettir. Mevcut literatürde daha çok dil ve hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan Zebîdî'nin fıkıh sahasındaki katkıları, bu araştırmanın temel inceleme konusunu oluşturmaktadır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır: Biyografik ve tarihsel arka planın ele alındığı birinci bölümde Zebîdî'nin hayatı, eğitimi, hocaları, öğrencileri ve ilmî çevresi detaylı şekilde incelenmektedir. Ayrıca dönemin siyasi ve sosyo-kültürel yapısı, Zebîdî'nin fıkıh düşüncesinin şekillenmesindeki etkileri bağlamında ele alınmaktadır.

Fıkıh usulüne yaklaşımın incelendiği ikinci bölümde Zebîdî'nin fıkıh ve fakih anlayışı, kaynaklara yaklaşımı, delil teorisi, nasları anlama, hükümlerin maksadını tespit metodu, icthad ve taklid teorisi, hüküm teorisi, tearuz ve tercih teorisi gibi temel usûl konularındaki görüşleri, dağınık haldeki eserlerinden derlenerek analiz edilmektedir. Fûrû-i fıkıhtaki yerinin analiz edildiği üçüncü bölümde ise Zebîdî'nin Hanefî mezhebi içindeki yorumları, fıkhi ihtilaflara yaklaşımı, tenkitçi bakış açısı ve fetva ve görüşlerinden bazıları irdelenmektedir. Ayrıca tasavvufî eğilimlerinin fıkıh anlayışına etkisi araştırılmaktadır.

Bu vesileyle araştırma sürecinde yönlendirmeleri ve teşvikleriyle bana destek olan, değerli zamanını ayırarak büyük bir fedakârlık gösteren saygıdeğer hocam Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ'ye en derin şükranlarımı sunmak istiyorum. Tezimi okuyup değerlendirme nezaketinde bulunan, fikir ve önerileriyle çalışmamın gelişmesine katkı sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ ve Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR'a da minnettarlığımı ifade ediyorum. Özellikle tezin tüm zorluklarını benimle birlikte göğüsleyen aileme teşekkür etmeyi, büyük bir memnuniyetle yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görüyorum.

İsmail KARAGÖZOĞLU

KONYA - 2025

GİRİŞ

I. Konu ve Amaç

Tarih boyunca, düşünce, kişilik ve eserleriyle sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakan âlimler, İslam ilim geleneğinin şekillenmesinde kritik rol oynamışlardır. Bu âlimlerden bazılarının etkisi belirli bir coğrafya veya dönemle sınırlı kalırken, diğerleri zaman ve mekânın ötesine geçerek, izleri asırlar boyunca silinmeyen bir ilmî miras bırakmıştır. Hanefî mezhebi özelinde ele alındığında Ebû Hanîfe, Tahâvî (ö. 321/933), Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Kâsânî (ö. 587/1191), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi isimler yalnızca kendi dönemlerinde değil, sonraki yüzyıllarda da fıkıh ve hadis alanında referans kabul edilen öncü şahsiyetler olmuşlardır. Hicrî XII. (miladî XVIII.) yüzyılda yaşayan Murtazâ ez-Zebîdî de bu seçkin âlimler zincirinin önemli bir halkasıdır.

Zebîdî, İslam ilim geleneğinde çok yönlü bir âlim olarak öne çıkar. Fıkıh, hadis, dil, tarih, tasavvuf ve diğer ilimlerde yüz altmışa yakın eser kaleme alarak geniş bir ilmi yelpazede faaliyet göstermiştir. Döneminin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul görmüş hem muasırları hem de sonraki nesiller tarafından "imam", "müceddid",¹ "fakih" ve "hadis hâfızı"² gibi vasıflarla anılmıştır.

Çalışmanın amacı Zebîdî'nin hayatı, şahsiyeti, hocaları, öğrencileri, muasır âlimlerle ilişkileri, yazdığı eserler, etkilediği âlimler göz önünde bulundurarak İslam hukukuna katkısını göstermek, usûl ve fûru-i fıkıh dâhil her yönüyle onu tanıtmaya çalışmaktır. Böylece bu önemli şahsiyetin ilmi mirasının yeniden değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Çalışma, Zebîdî'nin biyografisi ve fıkhi düşüncesini merkeze almakla birlikte, onun ilmî çevresi üzerinden 18. yüzyılda Hindistan, Yemen ve Mısır gibi bölgelerdeki Hanefî mezhebinin durumunu analiz etmeyi de amaçlamaktadır. Zebîdî özelinde,

¹ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 11/266; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât ve'l-müselâsât*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1402/1982), 1/531.

² Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.), 2/106.

İslam fıkıh geleneğinin sürekliliğine dair önemli bir perspektif sunularak 18. yüzyılda dahi, özgün eserlerin telif edildiği, geleneksel birikimin aktarıldığı ve yeni fıkhi meselelere çözümler üretildiği ortaya konulacaktır. Böylece, bu dönemin ilmi canlılığına dair yaygın kanaatin yeniden gözden geçirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir.

II. Kaynaklar ve Yöntem

Çalışma üç temel kısma ayrıldığı için kullanılan kaynaklar da bu bölümlere göre ayrı ayrı değerlendirilecektir.

Zebîdî'nin hayatına ilişkin temel ve birincil kaynaklar, onun bizzat kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserler arasında özellikle Mu'cemleri ve kaleme aldığı icâzetnameler öne çıkmaktadır. *el-Mu'cemü'l-ekber*, *et-Târîhu'l-kebîr* ve *Mu'cemü'l-meşâyah*³ olarak da bilinen ve *el-Mu'cemü'l-muhtas*⁴ adıyla basılan çalışması, Zebîdî'nin biyografisi hakkında bilgi edindiğimiz en önemli kaynak durumundadır. Ancak, hakkında yazılan üç tezde de bu *Mu'cem*'den yararlanılmadığı görülmüştür. Bu nedenle, 768 sayfadan oluşan ve 634 biyografi içeren bu eserden faydalanılarak yapılan çalışmada, Zebîdî ve eserleri hakkındaki bazı eksikliklerin giderileceği düşüncesindeyiz. Kitap hakkında detaylı bilgi eserleri bölümünde ele alınmıştır.

Zebîdî'nin *Bernâmecü's-şuyûh* adını verdiği⁵ *el-Mu'cemü's-sağîr* olarak bilinen eseri de onun biyografisi hakkında önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu manzum eserde Zebîdî, ders aldığı, seyahatlerinde tanıştığı veya yazışma yoluyla icazet aldığı hocalarını alfabetik sırayla kaydetmiştir. Toplamda 108 hocası hakkında bilgi içeren bu çalışma, Zebîdî'nin ilmi bağlantılarını ortaya koymaktadır. Hadis âlimi Abdülhay el-Kettânî (1886–1962) ise bu eseri olduğu gibi aktarmış ve ardından Zebîdî'nin *Bernâmec*'e dâhil etmediği 62 hocasını daha ekleyerek kaynağı genişletmiştir.⁶

³ Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî ve'r-rûhu'r-reyhânî fî icâzeti'l-kudâti benî's-Şevkânî*, nşr. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ebhâsî'l-Yemeniyye (San'a: Darü's-Sumay'i, 2012), 270; Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkı, *ez-Ziriklî, el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, ts.), 7/70.

⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî-Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010).

⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 771-779.

⁶ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/531-537.

Zebîdî'nin çeşitli âlimlere ve devlet adamlarına yazdığı icâzetnameler, onun biyografisi hakkında önemli bilgiler sunan kaynaklar arasındadır. *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ta belirtildiğine göre, yüzlerce icâzet yazdığı bilinen Zebîdî'nin bu belgelerinden yaklaşık on kadarı günümüze ulaşmış ve basılmıştır. Bu icâzetnamelerde, Zebîdî okuduğu ve okuttuğu kitapları, zaman ve mekân bilgilerini detaylı bir şekilde kaydetmiştir. Örneğin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*⁷ de dâhil olmak üzere, şimdiye kadar yapılan çalışmalarda doğum tarihi kesin olarak belirtilmemişken, Zebîdî, Dimeşk'in Şâfiî müftüsü Muhammed Kemâüddîn el-Ğazzî'ye (ö. 1214/1799) yazdığı bir icâzetnamede, 10 Muharrem 1145 (3 Temmuz 1732) tarihinde doğduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸

Zebîdî'nin biyografisine dair araştırmada kullanılan ikincil kaynakların başında, öğrencisi olan tarihçi Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî'nin (ö. 1240/1825) *'Acâ'ibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr* adlı üç ciltlik eseri gelmektedir. Bunun yanı sıra, Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) *Ebcedü'l-'ulûm*,⁹ Abdülhayy el-Hasenî'nin (1869-1923) *Nüzhetü'l-havâtır*,¹⁰ Abdülhay el-Kettânî'nin *Fihrisü'l-fehâris* gibi eserlerden de yararlanılmıştır. Ayrıca, bu kaynaklara ek olarak başka eserlerden de istifade edilmiştir.

Zebîdî'nin yaşadığı dönemde Hindistan, Yemen ve Mısır'ın siyasi, sosyal ve dini ortamının incelendiği bölümde, bu bölgelerle ilgili kaleme alınmış çeşitli kaynaklardan faydalanılmıştır. 18. asır Hindistan tarihi için Yusuf Hikmet Bayur'un (1891-1980) *Hindistan Tarihi*,¹¹ Hakkı Dursun Yıldız'ın (1937-1992) editörlüğünde hazırlanan *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*,¹² Sıddîk Hasan Han'ın *Ebcedü'l-'ulûm*¹³ adlı eseri ve benzeri kaynaklar kullanılmıştır. Aynı şekilde, dönemin Yemen ve Mısır tarihi ile sosyal yapısı, Ahmet Râşid Paşa'nın (ö. 1309/1891) *Yemen ve San'a*

⁷ İsmail Durmuş, "Zebîdî, Muhammed Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/168-171.

⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İcâzetühû li-Muhammed Kemâüddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî*, nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019), 104.

⁹ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevci, *Ebcedü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002).

¹⁰ Abdülhay b. Fahreddin b. Abdülalî el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî (Haydarâbâd: 1350-90/1931-70).

¹¹ Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: 1940).

¹² Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi* (İstanbul: 1986-1989).

¹³ Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr (Dımaşk: 1978).

Tarihi,¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa'nın (1823-1895) *Osmanlı Tarihi*,¹⁵ Cebertî'nin 'Acâ'ibi'l-âsâr adlı çalışması ve diğer kaynaklardan yararlanılarak ele alınmıştır. Bu kaynaklar aracılığıyla, Zebîdî'nin yaşadığı coğrafyaların tarihsel ve toplumsal bağlamı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Zebîdî'nin fıkhi yönünün ele alındığı ikinci ve üçüncü bölümlerde, onun kendi eserlerine başvurulmuştur. Müellifin hadis usulüne dair bir çalışması bulunmasına rağmen, fıkıh usulüne dair müstakil bir eseri yoktur. Hem usûl hem de fûru-i fıkha ilişkin görüşleri, iki önemli eserinden hareketle ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bunlardan ilki, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meşhur eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in şerhi olan *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*¹⁶ adlı hacimli çalışmasıdır. *İhyâ*, ilk bakışta tasavvufî bir kitap olarak tanınsa da, İslam'ın temel üç ilmi olan akaid, fıkıh ve ahlak konularını kapsayan geniş bir eserdir. Tez sürecinde baştan sona okunan on dört ciltlik *İthâfî's-sâde*'nin yaklaşık beş cildi, fıkıhın temel meselelerine ayrılmıştır. Zebîdî, *İhyâ*'yı hem Gazzâlî'nin mezhebi olan Şâfiî mezhebi hem de kendi mezhebi olan Hanefî mezhebi açısından şerh etmiştir. Bu iki mezhebin görüşlerini detaylı bir şekilde aktarmakla birlikte, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin yaklaşımlarını da büyük ölçüde ele almıştır. Bu özelliğiyle, *İthâfî's-sâde'nin* fıkıh bölümleri, dört mezhebin görüşlerini içeren kapsamlı bir şerh çalışması olarak değerlendirilebilir.

İkinci kaynak ise 'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe'¹⁷ adlı eserleridir. Bu çalışma, Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği ve diğer hadis kaynaklarının da desteklediği ahkâm hadislerini içeren ve bu hadisleri açıklayan bir eserdir. Fıkhi konulara göre düzenlenen kitap, Ebû Hanîfe'yi savunmayı ve onun fıkhi meselelerde hadislerden nasıl deliller çıkardığını incelemeyi hedeflemektedir.

¹⁴ Ahmet Râşid Paşa, *Yemen ve San'a Tarihi* (İstanbul: Taşhan Kitap Yayınları, 2013).

¹⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Osmanlı Tarihi* nşr. Mü'min Çevik (İstanbul, ts).

¹⁶ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts).

¹⁷ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe mimma vâfeka fîhi'l-eimmete's-sitte ev ba'dahüm*, thk. Vehbî Süleyman Gâvecî (Beyrut: Müessetür-risâle, 1406/1985).

III. Zebîdî ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Zebîdî hakkında yapılan başlıca çalışmalar şunlardır:

Kitaplar:

1- Reichmuth, Stefan, *The World of Murtaḍā al-Zabîdî (1732-91), Life, Networks and Writings*, Edinburgh University Press, 2009. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zebîdî hakkında yazılan tek kitap olup İngilizcedir. Bir giriş ve beş bölümden oluşan eserin giriş bölümünde Zebîdî'nin şahsiyeti, yaşadığı dönemdeki siyasi ve sosyal durumdan bahsedilir. Birinci bölüm, Zebîdî'nin hayatı, ikinci bölüm eserleri, üçüncü bölüm arkadaşları, hocaları, öğrencileri ve tanıdıkları hakkındaki notlar, dördüncü bölümde onun en büyük iki eseri *Tâcû'l-'arûs* ve *İhyâ* şerhi değerlendirilir; son ve beşinci bölümde ise *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn*'in geniş bir incelemesi yer alır.

Tezler:

1- Hâşim Tâhâ Şelâş, *Muhammed Murtaḍā ez-Zabîdî fî kitâbihi Tâcû'l-'arûs*, Bağdat: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981. Hâşim Tâhâ Şelâş'ın 1977 yılında sunduğu doktora tezi olan bu çalışma, Zebîdî ve onun *Tâcû'l-'arûs* adlı eseri hakkında yazılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olarak kabul edilebilir. Müellif, giriş kısmında, lisans eğitimi sırasında en kapsamlı sözlüğün dil âlimi ve edip İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab* olduğunu düşündüğünü, çünkü insanların sürekli bu esere atıfta bulunduğunu ve birkaç kez basıldığını belirtir. Ancak Zebîdî'nin *Tâcû'l-'arûs*'unun çok daha geniş olmasına rağmen neden ihmal edildiğini araştırmak istediğini ve bu nedenle bu çalışmaya başladığını ifade eder. Hâşim Tâhâ Şelâş, tezini beş bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Zebîdî'nin hayatı ve eserlerini incelemiştir. Bu bölümde *Tâcû'l-'arûs*'tan yararlandığını ve bu sayede diğer araştırmacıların ulaşamadığı sonuçlara ulaştığını belirtir. Gerçekten de Zebîdî'nin hocaları, öğrencileri ve özellikle eserleri konusunda diğer araştırmacıların erişemediği bilgilere ulaştığı gözlemlenmiştir. Ancak, tezini yazdığı dönemde henüz basılmamış ve yazma halinde bulunan Zebîdî'nin hayatı ve eserlerine dair en önemli kaynaklar olan *el-Mu'cemü'l-muhtaa* ve *Elfiyyetü's-sened* gibi eserlere başvurmadığı dikkat çekmektedir. İkinci bölümde, *el-Kâmûsü'l-muhît* ve *Tâcû'l-'arûs*'un yazılış tarihleri, yazılış sebepleri,

hedefleri ve âlimlerin bu eserlere gösterdiği önem ele alınmıştır. Üçüncü bölümde *Tâc*'ın kaynakları, dördüncü bölümde *Tâc*'ın metodu, beşinci ve son bölümde ise *Tâc*'ın değeri ve diğer sözlüklerden farklılaşan yönleri incelenmiştir.

2- Aydın, Abdullah, *Muhammed Murteza ez-Zebidi'nin Tacu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs Adlı Esrindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* (Elif maddesi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002. Çalışmada *Tâcu'l-Arus*'un Elif maddesinde zikredilen hadislerin tahrici ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

3- Akkuş, Recep, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2007. Zebîdî'nin nübüvvet anlayışı çerçevesinde, onun akâidle ilgili görüşleri incelenmiştir. Bu çalışma, Zebîdî'nin hayatı ve eserlerine dair araştırmamızın birinci bölümünde ele aldığımız konularla en fazla örtüşen eserlerden biridir. Zebîdî'nin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkındaki bilgiler, çalışmanın giriş kısmında ele alınmış olup hocaları ve talebeleri liste halinde sunulmuştur. Ancak, Zebîdî'nin biyografisine dair temel kaynaklar olan *el-Mu'cemü'l-muhtas* ve *Elfiyyetü's-sened* gibi eserler ile onun icazetlerinden yararlanılmadığı dikkat çekmektedir. Çalışmamızda Zebîdî'nin hayatı ve eserlerini detaylı bir şekilde incelememizin sebeplerinden biri de, bu önemli kaynaklardan faydalanılmamış olmasıdır.

4- Şeker, Zeynep, *Zebîdî'nin İhyâ Yorumu (Kitâbü Kavâidi'l-'Akâid'in Ulûhiyyet bahisleri bağlamında)*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2015. Zebîdî'nin hayatı ve eserlerine yer verilmemiş sadece giriş kısmında bir sayfada temas edilmiştir. Çalışma, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de kelâm ve akâide dair meseleleri otuz sayfada özetlediği *Kitâbü'l-kavâ'id-i'l-Akâid* adlı kısma Zebîdî'nin yazmış olduğu yaklaşık üç yüz sayfalık şerh incelenmiştir.

Makaleler:

1- Yıldırım, Suat, “Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/21-52 (1986). Zebîdî’nin hayatı ve eserleri hakkında yazılmış otuz sayfalık bir makaledir.

2- Reichmuth, Stefan. “Murtadâ az-Zabîdî (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century”. *Die Welt Des Islams* 39/1 (1999), 64-102. Zebîdî üzerine çalışmaları ile tanınan yukardaki kitabın yazarı Reichmuth’un “Biyografik ve Otobiyografik Anlatımlarda Zebîdî’nin incelendiği, onun şahsında 18. Yüzyıl İslami ilimlere nazar edilen bir makaledir.

3- Koçak, Abit Yaşar, “el-Murtedâ ez-Zebîdî: Tâcu’l-’Arûs Müellifi”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* (2002), 6/101-114. Zebîdî’nin hayatı ve eserleri 14 sayfalık bir makalede tanıtılmıştır.

4- Akkuş, Süleyman, Önal, Recep, “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve İthâfû’s-sâdeti’l- Müttakîn bi Şerhi Esrârî İhyâi ‘Ulûmi’ d-Din adlı eserinin kelâm ilmi açısından tahlili”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 6/115-144 (2006). Makale; *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn* adlı eserinin tanıtımı ve Zebîdî’nin kelâmî yönünün incelenmesi hakkındadır.

5- Önal, Recep, “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî’nin Nübüvvet Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/(2) 675-707 (2008). Çalışmada Zebîdî’nin nübüvvet görüşünü ele alınmıştır.

6- Reichmuth, Stefan. “Murtadâ al-Zabîdî and His Role in 18th Century Sufisme”. *Le soufisme à l’époque ottomane XVIe-XVIIIe siècle*. ed. Rachida Chih-Catherine Mayeur-Jaouen. 383-406. Kahire: Institut français d’archéologie orientale, 2010. 383-406. Zebîdî’nin 18. Yüzyıl Osmanlı toplumundaki tasavvufî rolünün incelendiği bir makaledir.

7- Eşir, Ahmet, “İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtazâ ez-Zebîdî’nin el-Mu‘cemü’l-Muhtas’ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2021), 3/1203-1229. *el-Mu‘cemü’l-Muhtas* kitabı özelinde Zebîdî’nin ilmî biyografisi, ulema ağı ve ilmî ilişkileri incelenmiştir. Söz konusu kitap üzerinde güzel bir çalışmadır.

8- İmamoğlu, Abdullah Talha, “Osmanlı Padişahlarının Hadis İlmine İlgisi Bağlamında Sultan I. Abdülhamid’in Zebîdî’den Aldığı İcazetin Tahlili”, *Osmanlı’da İlm-i Hadis*. 2020 yılında kaleme alınmış 22 sayfalık bir makaledir.

Yukarıda belirtilen eserlerde Zebîdî’nin biyografisi ve eserlerine yer verilmiştir. Ancak biz, çalışmamızın birinci bölümünde onun *Mu‘cem* ve icazetnamelerinden de yararlanarak bu konuları daha detaylı bir şekilde inceledik. Hâşim Tâhâ Şelâş’ın çalışmasında Zebîdî’nin dil alanındaki görüşleri ve *Tâcü’l-‘arûs* adlı eseri, Aydın’ın çalışmasında bazı hadislerin tahriri, Akkuş ve Şeker’in çalışmasında ise akâid ve kelam ilmiyle ilgili görüşleri ele alınmış, ancak fıkıh yönüne değinilmemiştir. Bu tezde, Zebîdî’nin hayatı ve eserlerine dair önceki çalışmalarda ulaşılamayan detaylar araştırılacak; ayrıca daha önce incelenmemiş olan usûl ve fûru-i fıkıh açısından Zebîdî’nin fikhî görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MURTAZÂ ez-ZEBÎDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

Bu bölümde, Zebîdî'nin hayatı, eğitim süreci, hocaları ve öğrencileri gibi biyografik ayrıntılar üzerinde durulacaktır. Daha sonra, onun İslâmî ilimlere dair yaklaşımları, dönemin âlimlerinin kendisi hakkındaki görüşleri, ders verdiği yerler ve yönetici sınıfıyla kurduğu ilişkiler incelenecektir. Zebîdî'nin hukuk anlayışının temellerini kavrayabilmek için, yaşadığı dönemin siyasî yapısı ve coğrafyanın siyasî durumu kısaca açıklanacaktır. Bölümün sonunda ise, Zebîdî'nin çeşitli ilim dallarında yazdığı eserler ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve bazı çalışmaları ilk kez tanıtılarak akademik literatüre katkıda bulunulacaktır. Bu bölüm, Zebîdî'nin ilim dünyasındaki konumunu ve etkisini daha iyi anlamaya yönelik kapsamlı bir analiz sunmayı amaçlamaktadır.

A. Hayatı

1. Doğumu, Nisbeleri ve Ailesi

Zebîdî, Hindistan'ın kuzeyinde Uttar Pradeş eyaletine bağlı Kınnevc'e 25 km (5 fersah) mesafede bulunan Biligram kasabasında dünyaya geldi.¹⁸ Bizzat kendisi 1194/1780 yılında Muhammed Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî'ye (ö. 1213/1798) yazdığı icazette 1145/1732 yılının Muharrem ayının ilk on günü içerisinde doğduğunu,¹⁹ Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî'ye yazdığı icazette de 10 Muharrem 1145 (3 Temmuz 1732) tarihinde doğduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁰ Daha önceki çalışmalarda söz konusu doğum tarihinin zikredildiğine rastlanılmamıştır. Zebîdî'nin mütedavil kitaplarında zikretmediği bu bilgiyi, ancak bir şahsa yazdığı icazetnamede belirtmiş olması, konunun yaygınlık kazanmamasına ve dolayısıyla meşhur olmamasına sebep olmuştur.

Zebîdî, Muhammed Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî'ye (ö. 1213/1798) yazdığı icazetnamede, kendi ismini, baba ve dedelerini, soyunu ve nisbelerini toplu halde açıklayarak kendisini şöyle tanıtmıştır: “Muhammed Murtazâ b. Muhammed b.

¹⁸ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

¹⁹ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 803; Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsırî ed-Der'î, *er-Rihletü'n-Nâsırıyyeti'l-kübrâ*, thk. Mehdî el-Ğâlî (el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018), 1/675.

²⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li-Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî*, 104.

Muhammed b. Abdürrezzâk, nesebi itibariyle Hüseyinî ve Zeydî, aslen Vâsîtî, yetişme ve yerleşme bakımından Zebîdî, mezhep olarak Hanefî, tasavvufî yol olarak Nakşibendî, meşrep olarak Kâdirî ve Mısır'ın Kahire şehrinde ikamet eden bir kişi.”²¹

Zebîdî'nin asıl ismi Muhammed olup, Murtazâ onun lakabıdır.²² Murtazâ ismini eserlerinde çoğu zaman başında lam-ı ta'rif olmaksızın bazen de lam-ı ta'rif ile birlikte kullanır.²³ Hindistan'da doğup büyüdüğü için el-Hindî,²⁴ Biligram kasabasında doğduğu için Biligrâmî,²⁵ Hz. Ali'nin soyundan geldiği için el-Alevî, Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) soyundan geldiği için el-Hüseyinî,²⁶ büyük dedesi Vâsıt şehrinde göç etmesi nedeniyle el-Vâsîtî, nisbesi kendisine verilecek kadar uzun süre Yemen'in Zebîd şehrinde ikamet ettiği için ez-Zebîdî,²⁷ ömrünün uzun ve son yıllarını Mısır'da geçirdiği için el-Mısırî, mezhebi nedeniyle Hanefî, tasavvuf yolundaki bağlılığı sebebiyle Nakşibendî, meşrebinden dolayı Kâdirî nisbeleriyle anılmaktadır.²⁸

Başta öğrencisi Cebertî olmak üzere birçok tarih ve biyografi yazarı, *Zebîdî'ye Ebü'l-Feyz, Ebü'l-Cûd ve Ebü'l-Vakt* gibi farklı künyeler isnad etmiştir.²⁹ Ancak, Zebîdî'nin eserlerinde son iki künyeyi kullandığına rastlanmamıştır. İlk kaleme aldığı eserlerinde ismini genellikle “Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî” şeklinde yazmış ve çoğunlukla künye belirtmemiştir. Bu durum, özellikle yaklaşık on dört yıl süren ve 8 Eylül 1774'te tamamlanan *Tâcü'l-'arûs* adlı eserinin çeşitli bölümlerinde dikkat çekmektedir.³⁰ Bununla birlikte, son dönem eserlerinde, özellikle *İhyâ* şerhi olan *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn*'in bölüm sonlarında³¹ ve verdiği icazetnamelerde

²¹ Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İcâzetü'l-İmam el-müsnid el-hucce Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li's-şeyh Sa'id b. Abdullah es-Süveydî el-Bağdâdî*, nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî-Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 810. (Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ının sonunda ek-2 olarak basılmıştır).

²² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

²³ Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 1965-2001), 9/263, 9/504, 14/479, 27/412, 31/179, 40/357.

²⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

²⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527; Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, 570; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

²⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 9/263, 31/179, 40/357.

²⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 9/263.

²⁸ Zebîdî, *İcâzetü'l-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 810.

²⁹ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/103-104; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/526-527; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Bülğatü'l-erîb fî mustalahi âsâri'l-habîb*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 149.

³⁰ Melela bk. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 9/263; 9/504; 27/412; 31/179; 40/357; Zebîdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, 22.

³¹ Mesela bk. Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn*, 1/788; 2/687; 3/803; 4/445; 5/393; 5/698; 6/439; 6/774; 7/781; 8/361; 8/719; 9/385; 9/839; 10/221; 10/543; 11/319; 11/514; 11/751; 12/607; 13/416; 14/652.

“Ebü'l-Feyz” künyesini kullandığı görülmektedir.³² Bu künye, kendisine 17 Şâban 1182 (27 Aralık 1768) tarihinde Vefâiyye tarikatının şeyhi Ebü'l-Envâr İbn Vefâ tarafından verilmiştir. Ayrıca, bu şeyhe olan bağlılığı nedeniyle *Vefâî* nisbesiyle de anılmıştır.³³

Zebîdî, Süveydî'ye yazdığı icazetnamede nesebi hakkında detaylı bilgi verir: “Benim soyum, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn'in oğlu şehit Zeyd'in oğlu İsa Mü'tem el-Eşbâl'in oğlu İmam ve büyük muhaddis Ebü'l-Hüseyin Abdullah b. Ahmed el-Muhtefî'ye (ö. 247/862) kadar uzanır. Dedelerimin kökeni Irak'ın Vâsıt şehridir.”³⁴

Zebîdî'nin babası ve dedesinin ismi Muhammed'dir. Babasının Seyyid ve Şerîf olduğunu belirttikten sonra, onun künyesinin *Ebü'l-İmâd* olduğunu ifade eder. Dedesinin künyesi ise *Ebü Abdullah*'tir. Zebîdî, dedesinden *el-Kutb* ve *el-Kâmil* sıfatlarıyla bahsettiğine göre, onun tasavvuf büyüklerinden bir müşîd olduğu söylenebilir.³⁵

Zebîdî'nin dedelerinin Hindistan'a göç etmesinin nedeni, Moğol İstilası'dır. Büyük dedesi Ebü'l-Ferec³⁶ el-Vâsîtî el-Irakî, Hülâgü'nün 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal etmesinin ardından Hindistan'a hicret etmiş ve Bilgram'a yerleşmiştir. Hz. Hüseyin'in soyundan geldikleri için bu aileye “Biligram Seyyidleri” denmiştir.³⁷

2. Tahsili ve Hocaları

Zebîdî, eğitim hayatına doğum yeri olan Bilgram'da başlamıştır. İlim öğrenmek amacıyla seyahat ettiği ilk duraklar, Hindistan'ın Sendile ve Hayrâbâd şehirleri olmuştur.³⁸ Sendile'de Ahmed b. Ali es-Sendîlî'nin yanında hem aklî hem de

³² Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İcâzetü'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li's-sultân Abdilhâmid el-evvel el-Osmânî, icâzetühû li-Ahmed b. Ubeyd el-Attâr ed-Dimeşkî, icâzetühû li-Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî*, nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019), 77, 85, 92, 104; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *el-Kavlü'l-muharrerî'z-zekî fî icâzeti Ahmed b. Muhammed el-Antâkî, İcâzetü'l-allâme ez-Zebîdî li-Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr, İcâzetü'l-allâme ez-Zebîdî li-Ebi'l-Fazl en-Nikvî er-Rûmî*, nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983), 70, 80, 86.

³³ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

³⁴ Zebîdî, *İcâzetü'l-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 803. Bk. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/526.

³⁵ Zebîdî, *İcâzetü'l-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 810.

³⁶ TDV İslam Ansiklopedisi'nde “Ebü'l-Ferec” künyesi “Ebü'l-Ferrâh” şeklinde hatalı yazılmıştır. Bk. Durmuş, “Zebîdî”, 44/168.

³⁷ Ebü Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 149.

³⁸ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 7/1108.

naklî ilimler tahsil etmiş,³⁹ henüz on iki yaşındayken Hayrâbâd'da Sıfatullah b. Medînetullah el-Hayrâbâdî'nin (ö. 1157/1744) derslerine katılmıştır.⁴⁰ Ardından Hindistan'ın İlhâbâd şehrine geçen Zebîdî, burada ez-Zaîr lakabıyla tanınan ve ictihad ehli olduğu söylenen⁴¹ Muhammed Fâhır b. Yahya el-Abbâsî el-Eserî el-İlhâbâdî'den (ö. 1163/1750) hadis ilimleri konusunda eğitim almıştır.⁴²

Zebîdî'nin ilim yolculuğunda önemli duraklardan biri olan Dehli'de⁴³ dönemin önde gelen hadis bilgini ve edebiyatçısı Nûruddîn Muhammed el-Kabûlî'nin (ö. 1159/1746) rahle-i tedrisinden geçmiş⁴⁴ ve eserlerinde onun şiirlerine de yer vermiştir.⁴⁵

Hindistan'daki eğitim sürecinde Zebîdî'nin istifade ettiği bir diğer önemli isim ise Muhyiddîn Nûrulhak Abdullah el-Mütevekkil el-Huseynî (ö. 1166/1753) olmuştur.⁴⁶ Bu âlimden hem hadis ilimleri konusunda çeşitli eserleri okumuş,⁴⁷ hem de tasavvuf alanında eğitim ve icazet almıştır.⁴⁸

Zebîdî, Hindistan'ın önemli âlimlerinden Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'den (ö. 1176/1762) hadis dersleri alarak icazetname elde etmiştir.⁴⁹ Abdülhay el-Kettânî (1886-1962), Zebîdî'nin *Bernâme'ü's-ş-şuyûh* adlı eserinde ed-Dihlevî'yi doğrudan hocaları arasında zikrettiğini⁵⁰ ve "*Delhi'de ona ulaştım, hadis okudum. Bana zikir telkin etti ve icazet verdi*" ifadelerini nakletmiştir.⁵¹ Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (1917-1997) tespitlerine göre, ed-Dihlevî 1143/1730'da Hicaz'a gitmiş ve Zebîdî'nin doğduğu 1145/1732 yılına kadar orada kalmıştır. Zebîdî'nin Mısır'a yerleştikten sonra Hindistan'a döndüğüne dair bir kayıt bulunmadığından, hocasıyla muhtemelen genç

³⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/209, 29/233.

⁴⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li's-sultân Abdülhamîd el-Evvel el-Osmânî*, 11; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 6/734-735; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/534;

⁴¹ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 6/332-333.

⁴² Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527; Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 150.

⁴³ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/1109.

⁴⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 6/236; 30/228; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/534; Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 150.

⁴⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 6/236.

⁴⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 37/32.

⁴⁷ Zebîdî, *İthâf*, 4/643.

⁴⁸ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 101-104.

⁴⁹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/528.

⁵⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/533; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 7/1109; Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 150.

⁵¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/179. Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 579.

yaşıta, Hindistan'dan ayrılmadan önce görüştüğü anlaşılmaktadır.⁵² Ancak Zebîdî'nin diğer eserlerinde ve icazetnamelerinde bu eğitim sürecine dair başka bir açık referans bulunmamaktadır.

Zebîdî, 1748'de Hindistan'ın Sevret şehrine giderek Hanefî fakihi ve muhaddis Hayruddîn Muhammed Zâhid es-Sevretî'den (ö. 1206/1791) dersler almıştır.⁵³ Burada fıkıh, usûl-i fıkıh ve *Sahîh-i Buhârî*'nin önemli bölümlerini okumuş, ayrıca Tarîk-i sâdât zikri ve icazetini de elde etmiştir.⁵⁴ Bu durum, Zebîdî'nin tasavvuf eğitimine Yemen yolculuğundan çok önce, daha gençlik yıllarında Hindistan'da başladığını göstermektedir.

Zebîdî'nin Hindistanlı hocaları arasında Yâsîn el-Abbâsî⁵⁵ ve Kutbüddîn Bahtiyâr b. Ahmed b. Musa el-Ferğânî ed-Dihlevî de vardır.⁵⁶

Zebîdî'nin biyografisine dair kaynaklardan edinilen bilgilere göre, Sevret'te bir yıl kadar ikamet etmiştir. Yeğeni Seyyid Bâsıt Ali el-Bilgrâmî'nin naklettiği bu bilgiyi,⁵⁷ dönemin tanınmış âlimi Mîr Gulâm Ali Âzâd el-Bilgrâmî (ö. 1200/1785) de teyit etmektedir. Mîr Gulâm'ın aktardığına göre Zebîdî, genç yaşta Arapça eserler okumuş ve Hicaz'a giderek hadis eğitimi almıştır.⁵⁸ Aynı kaynak, Zebîdî'nin 1164/1751'de Yemen'in Zebîd şehrinde bulunduğunu ve Abdülhâlık ez-Zebîdî'den hadis dersleri aldığını belirtmektedir. Bu bilgiler ışığında, Mîr Gulâm'ın Farsça *Meâsiru'l-kirâm*'ı kaleme aldığı sırada 1751 yılında iken Zebîdî'nin artık Yemen'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Hindistan'dan tam olarak ne zaman ayrıldığına dair kesin bir tarih tespit edilememektedir.

Zebîdî'nin Hicaz'daki ilk ilmî faaliyeti, 13 Cemâziyelâhir 1161'de (22 Nisan 1748) Medineli Şâfîî âlim Ömer b. Ahmed el-Mekkî es-Sekkâf'tan *el-Evveliyye* hadisini dinlemesidir.⁵⁹ Bu kayıt, onun 16 yaşında Sevret'ten ayrılarak hacca gittiğini ve aynı yıl Hicaz'a ulaştığını göstermektedir.

⁵² Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 150.

⁵³ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 7/1109.

⁵⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 225-226; *Elfiyyetü's-sened*, 105-106.

⁵⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/532.

⁵⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/513.

⁵⁷ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 7/1109.

⁵⁸ Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 579.

⁵⁹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 795.

Zebîdî, Hindistan'dan sonra Yemen'in önemli ilim merkezlerinden Zebîd şehrine yerleşerek burada uzun yıllar kalmıştır. Kendisinin de "büyük hocaların bulunduğu" diye nitelendirdiği bu şehir, onun ilmi kişiliğinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Zebîdî bu dönemde sürekli bir ilim seyahati içinde olmuş; Yemen'in çeşitli bölgelerini dolaşarak âlimlerden dersler almış, hac mevsimlerinde ise Hicaz'a giderek hem ibadetini yerine getirmiş hem de bölgeye gelen ulemanın ders halkalarına katılmıştır. Bu yoğun ilim hayatı içinde, 18 yaşında kaleme aldığı hadis usulüne dair *Bülğatü'l-erîb* adlı eser dışında başka kitap telif etmemiştir.⁶⁰

Zebîdî'nin Yemen'de geçirdiği süre konusunda araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmektedir. Zebîdî lakabını alacak kadar uzun süre burada kaldığı kesin olmakla birlikte,⁶¹ süreyle ilgili tahminler dört yıldan on yıla kadar değişmektedir.⁶² TDV İslam Ansiklopedisi bu süreyi yaklaşık beş yıl olarak kaydetmiştir.⁶³ Kayıtlara göre Zebîdî, ilk olarak 22 Nisan 1748'de Medine'de bir hadis dersine katılmış,⁶⁴ 6 Aralık 1753 tarihinde de Mısır'a gitmiştir.⁶⁵ Bu tarihler arasında hac için Hicaz'a seyahat etse de, asıl ikametgâhının Zebîd olduğu anlaşılmaktadır. Hesaplandığında bu süre yaklaşık beş buçuk yıla tekabül etmektedir.

Zebîdî'nin Yemen'deki ilmi yolculuğu, özellikle Zebîd şehrinde geçirdiği yıllar boyunca şekillenmiştir. Bu dönemde, aralarında Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin bulunduğu pek çok hocadan dersler almış, fıkıh, hadis, dil bilimleri ve tasavvuf alanlarında derinleşmiştir.

Zebîdî'nin ilmi kişiliğinin şekillenmesine büyük etki eden âlimlerden biri, çok yönlü âlim Radyüddîn Abdülhâlık el-Mizcâcî'dir (ö. 1767).⁶⁶ 18 yaşında (1750) derslerine başladı⁶⁷ bu hocasından temel fıkıh eserleri (Kenz ve Menâr), Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) ünlü sözlüğü *el-Kâmûs*, *Sahihayn* ve *Sünen-i Nesâî* gibi

⁶⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 408.

⁶¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

⁶² Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 149-150.

⁶³ Durmuş, "Zebîdî", 44/168.

⁶⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 795.

⁶⁵ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/104; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

⁶⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 329-331; *Elfiyyetü's-sened*, 57-67; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Kemâlüddîn el-Ğazzî*, 103; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/337-338; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/731. Zebîdî, Mizcâce'nin Zebîd'in alt taraflarında bir köy olduğunu ve kendi zamanında ise harap olarak bulunduğunu belirtir. Bk. *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 329.

⁶⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/684.

önemli hadis kaynaklarını okudu. Mizcâcî, Hanefî fikhı, hadis ve dil bilimlerinde otorite olmasının yanı sıra tasavvufa da vakıf bir isimdi.⁶⁸ Zebîdî'yi el-Ahsîkesî'nin⁶⁹ eserlerini incelemeye teşvik etmiş, "Gerçek bir talebenin bu kaynaklardan uzak durmaması gerektiğini" vurgulamıştır. Zebîdî, onun hem genel derslerine katılmış hem de özel sohbetlerinden istifade etmiş,⁷⁰ daha sonra kaleme aldığı eserlerde sık sık bu hocasının görüşlerine yer vermiştir.⁷¹ Bu durum, Mizcâcî'nin Zebîdî üzerindeki derin etkisini göstermektedir.

Zebîdî'nin Yemen'deki önemli hocalarından biri, kendisinden fıkıh ve hadis ilimleri okuduğu Hanefî fakihî Şemsüddîn Muhammed el-Mizcâcî'dir (ö. 1184/1770).⁷² Ondan rivayet ettiği *Sahîh-i Buhârî*'nin o asırda yeryüzünde bulunan en âlî isnad olduğunu, bu isnad zincirinde, Buhârî (ö. 256/870) ile kendisi arasında on, Hz. Peygamber ile de on dört râvî bulunduğunu gururla ifade eder.⁷³

Zebîdî'nin Yemen'de diğer bazı önemli hocaları şunlardır:

Zebîdî'nin Şâfiî müftüsü Süleyman b. Yahya b. Ömer el-Hüseynî el-Ehdelî (ö. 1197/1763).⁷⁴

⁶⁸ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 790-791; *Tâcü'l-'arûs*, 1/46, 14/298; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 329. Zebîdî aynı sayfada Mizcâcî'nin Zebîdî'nin alt taraflarında bir köy olduğunu, kendi zamanında ise harap olduğunu belirtir.

⁶⁹ Hanefî fakihî Ebû Abdullâh Hüsâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1247) fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *el-Müntehabü'l-Hüsâmî* olarak meşhur olan *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* adlı eserini kastediyor.

⁷⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 737; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/337.

⁷¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/660; 3/684; 4/460; *Cezvetü'l-iktibâs*, 3, 22.

⁷² Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 53-56; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/652; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/533; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, 569.

⁷³ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 793-795; *Tâcü'l-'arûs*, 1/46-47.

⁷⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 249-251; *Elfiyyetü's-sened*, 69-71; *Tâcü'l-'arûs*, 22/49; *İthâf*'s-sâde, 3/241; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts), 1/267-268; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1128-1129; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/138.

Abdullah b. Süleyman el-Cerhezî ez-Zebîdî eş-Şâfiî (ö. 1201/1787).⁷⁵ Fıkıh âlimi ve Zebid müftüsü olan el-Cerhezî'nin Şâfiî mezhebine yönelik birçok eseri vardır.⁷⁶

Süleyman b. Ebû Bekr el-Heccâm el-Ehdelî el-Kâdirî.⁷⁷ Zebîdî, 1166/1753'de ondan *Kütüb-i sitte*'nin evvellerini ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Tibyân* kitabını okumuştur.

Sarf ve nahiv âlimi Abdullah b. Ömer el-Bur'î eş-Şâfiî.⁷⁸ Zebîdî ondan *Şerhu'l-Katr* ve *Şerhu'l-Ezheriyye* kitaplarını okumuştur.⁷⁹

Zebîdî, 1165/1752'de Abdurrahman b. Ali b. Hüseyin el-Hasenî el-Bezzâr'dan *Şemâil* ve *Delâil* okumuştur. Bu hocasının Zebîdî'yi 'izzü'l-İslâm⁸⁰ şeklinde övmesinden genç yaşta ilim çevrelerinde takdir görmeye başladığının ve ilmi olgunluğa eriştiğinin önemli bir göstergesidir. Bu dönem, onun yirmili yaşlarında olmasına rağmen artık hocalarının gözünde seçkin bir konuma yükseldiğini ve ilmi şahsiyetinin olgunlaşma sürecine girdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Zebîdî'nin Yemen'deki ilmi yolculuğunda, farklı ilimlerde kendisinden istifade ettiği önemli hocaları arasında; Abdülğanî b. Ahmed b. Muhammed el-Behrânî eş-Şâfiî,⁸¹ Abdullah b. Ahmed el-Hüseynî eş-Şâfiî ed-Darîr,⁸² Ahmed b. Hasan el-Mevkırî ez-Zebîdî,⁸³ el-Mihcab lakaplı Ahmed b. Abdurrahman el-Hasenî el-Muhaî,⁸⁴

⁷⁵ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 801. Bazıları el-Cerhezî'yi el-Cevherî şeklinde hatalı olarak kaydetmiştir. Bk. Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 668; Recep Önal, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 43. Zebîdî der ki: "Cerhez'in çoğulu Cerâize'dir. Bunlar Arapların bir koludur. Yurtları Rima' vadisindedir. Fakih salih Ebû'r-Rebi' Süleyman b. Abdullah el-Cerhezî eş-Şâfiî onlardır." Bk. *Tâcü'l-'arûs*, 15/56.

⁷⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 273-274; *Tâcü'l-'arûs*, 1/74, 2/264; *Elfiyyetü's-sened*, 85-86; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 668.

⁷⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 246-247; *Tâcü'l-'arûs*, 22/49; *Elfiyyetü's-sened*, 73-77.

⁷⁸ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 83-84.

⁷⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 300.

⁸⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 353-354.

⁸¹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 801; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 414; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 205.

⁸² Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 91-92; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 266; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 801.

⁸³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 59.

⁸⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 78; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 801.

kırâat ilmi tahsil ettiği ve Zebid'deki el-Eşâ'ira Mescidi'nin⁸⁵ imamı İsmail b. Muhammed el-Bâzî el-Hanefî,⁸⁶ Meşhûr b. Müsterîh el-Ehdelî el-Hüseynî,⁸⁷ Sa'îd b. Muhammed el-Kebûdî ez-Zebîdî eş-Şâfiî⁸⁸ ve Zebid'in Şâfiî kadısı Sa'îd b. Muhammed el-Kebûdî eş-Şâfiî⁸⁹ gibi âlimler bulunmaktaydı.

Zebîdî'nin Yemen dönemi, sabit bir ikametden ziyade faal bir ilim seyahati şeklinde geçmiştir. Beş buçuk yıllık Zebîd ikameti boyunca hem Yemen'in farklı bölgelerini dolaşmış hem de hac mevsimlerinde Hicaz'a giderek Mekke, Medine ve Tâif'te uzun süreli konaklamalar yapmıştır. Bu süreçte Hicaz ve Yemen'deki ilmi faaliyetleri iç içe geçen Zebîdî, bölgenin önde gelen âlimlerinden dersler alarak çok sayıda icazet elde etmiştir. Özellikle Tâif'te aldığı bir tavsiye, onun ilmi yolculuğunda yeni bir sayfa açarak Mısır'a yerleşmesine vesile olmuştur. Bu dönemde Hicaz'da edindiği hocalar, okuduğu eserler ve kurduğu ilmî ilişkiler, Zebîdî'nin münevver kimliğinin şekillenmesinde Yemen'deki hocaları kadar etkili olmuştur.

Zebîdî'nin Hicaz bölgesindeki önemli hocalarından biri, es-Sekkâf lakabıyla bilinen Ömer b. Ahmed b. Akîl el-Hüseynî el-Mekkî eş-Şâfiî'dir (ö. 1174/1760).⁹⁰ Zebîdî, bu hocasının derslerine 22 Nisan 1748'de başlamış ve 1751'e kadar Mekke ve Medine'de yaklaşık üç yıl boyunca aralıklarla devam etmiştir. Bu sürede, Sahihler, Sünenler, Müsnedler gibi temel hadis kaynaklarının önemli bir kısmını ondan dinlemiştir.⁹¹ Zebîdî, daha sonra kaleme aldığı eserlerinde bu hocasının rivayetlerine ve görüşlerine sıkça atıfta bulunmuştur.⁹²

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Muhammed Sâdık es-Sindî es-Sağîr el-Hanefî (ö. 1187/1773). Kettânî onu "Taassuptan uzak bir müctehid" olarak anar.⁹³ Zebîdî ondan

⁸⁵ Mescidü'l-Eşâ'ira, sahabeden Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) ve kavmi tarafından hicri 8 (m 630) tarihinde bina edilmiş ve kabilesinin ismi verilmiştir. Bk. Abdurrahman b. Abdullah el-Hadranî, *Zebîd: Mesâcidühâ ve medârisüha'l-ilmîyye fi't-târîh* (Dimeşk: 2000), 54-59.

⁸⁶ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 87-88; *Tâcü'l-'arûs*, 37/172.

⁸⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 21/185; el-Mu'cemü'l-muhtas, 635; *Îcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 801; *Elfiyyetü's-sened*, 79-81.

⁸⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 15/56; el-Mu'cemü'l-muhtas, 244.

⁸⁹ Zebîdî, el-Mu'cemü'l-muhtas, 244; *Tâcü'l-'arûs*, 15/56; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/532.

⁹⁰ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 107-116.

⁹¹ Zebîdî, el-Mu'cemü'l-muhtas, 587-588; *Îcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 795-796; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/325-326; 2/147.

⁹² Mesela bk. Zebîdî, *Îthâf*, 3/97, 3/684, 4/600, 6/764-765, 7/165, 7/216, 7/219, 7/222, 7/228, 7/229, 7/736, 7/459, 8/300; *Cezvetü'l-iktibâs*, 4.

⁹³ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/148-149.

Hanefî fıkhnın temel eserlerinden *el-Hidâye* okumuş,⁹⁴ ayrıca Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin *Müsne'd*'leriyle Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerini ondan tahsil etmiştir.⁹⁵

Abdullah b. İbrahim el-Mîrğanî en-Nesefî (ö. 1792), el-Mahcûb nisbesiyle meşhur olmuş önemli bir Hanefî fakihidir.⁹⁶ Zebîdî, 1753 yılında Tâif'te müellifin bazı eserlerinin temize çekilmesi işlemini üstlenmiştir. Bu eserler arasında, özellikle *Ferâizu'd-dîn ve vâcibâtü'l-İslâm li âmmeti'l-mü'minîn* adlı çalışma dikkat çekmektedir. Zebîdî daha sonraları Mısır'da ikameti esnasında söz konusu eserin akâid ve fıkıh içeriğine dair kapsamlı bir şerh kaleme almıştır.⁹⁷

Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib eş-Şarkî el-Fâsî (ö. 1756),⁹⁸ lûgat, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelam ve hadis alanlarında mütebahhir bir âlimdir. Zebîdî'nin lûgat ilmindeki en önemli hocası olan İbnü't-Tayyib'den 1751 yılında Fîrûzâbâdî'nin *Kâmûs*'unu münâvele yöntemiyle okumuş,⁹⁹ ayrıca Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl* kitabının icazetini almıştır.¹⁰⁰ Harem-i Şerif'teki derslerine devam ederek çeşitli hadis kitaplarından icâzet alan Zebîdî,¹⁰¹ hocasının *Kâmûs* üzerine yazdığı şerhe özel bir önem atfetmiş ve onu bu alandaki temel dayanağı olarak nitelendirmiştir.¹⁰² Nitekim Zebîdî, telif ettiği eserlerde sık sık İbnü't-Tayyib'e atıflarda bulunmuş ve görüşlerine yer vermiştir.¹⁰³

Usûl, fıkıh, mantık ve tefsir âlimi Atâullâh b. Ahmed el-Ezherî eş-Şâfiî (ö. 1187/1773)¹⁰⁴ de Zebîdî'nin Mekke'de istifade ettiği hocaları arasındandır.

Zebîdî'nin ilmî gelişiminde ve Mısır'a yerleşme kararında belirleyici rol oynayan şahsiyet, âlim Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'tur (ö. 1778).¹⁰⁵ 1753

⁹⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 317-318.

⁹⁵ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li-Kemâlüddîn el-Ğazzî*, 102-103; *Elfiyyetü's-sened*, 127-134.

⁹⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 801; *Elfiyyetü's-sened*, 93-94; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/104; 2/147-148; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/64.

⁹⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 269-272; *İthâf*, 7/373.

⁹⁸ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 155-160; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 797.

⁹⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/47.

¹⁰⁰ Zebîdî, *İthâf*, 5/48.

¹⁰¹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 797.

¹⁰² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/3; 3/291; 11/190.

¹⁰³ Zebîdî, *İthâf*, 5/635; 6/6-7; *Cezvetü'l-iktibâs*, 3.

¹⁰⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 479; *Elfiyyetü's-sened*, 119-120; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/236.

¹⁰⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 367-393; *Tâcü'l-'arûs*, 16/240; *Elfiyyetü's-sened*, 95; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/526-528; Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî

yılında hac vazifesini ifa ettikten sonra Tâif'e giden Zebîdî, altı ay boyunca hocasıyla birlikte kalarak belâğat ilmine dair *Muhtasaru's-Sa'd* ve Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* müzâkere yöntemiyle okudu. Ayderûs'un Mısır'daki ilmi ve manevi çevreleri tasvir eden tavsiyeleri üzerine genç âlim (22 yaşında), 9 Safer 1167 (6 Aralık 1753)'te Mısır'a hareket etti.¹⁰⁶ Bu seyahat, Zebîdî'nin hayatında kritik bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Ayderûs'un 1755'te Mısır'a intikalinin ardından artan talebe yoğunluğu, Zebîdî'den hocasının silsilelerini derlemesini talep etmesine yol açtı. Bu vazife neticesinde Zebîdî, 1758'de on kürrâse¹⁰⁷ hacminde *en-Nefhetü'l-kuddûsiyye bi vâsıtatı'l-bid'ati'l-Ayderûsiyye* adlı eseri telif ederek hocasının ilmî senedlerini muntazam hale getirdi.¹⁰⁸ Bu çalışma hem Zebîdî'nin Ayderûs'a olan intisabının hem de Mısır'daki ilmi faaliyetlerinin önemli bir vesikası niteliğindedir.

Zebîdî'nin ilmî şahsiyetinin oluşumunda, Hicaz'daki hocalarının etkisi belirleyici olmuştur. Hadis, fıkıh, lügat ve kelam gibi ilimlerde otorite kabul edilen isimlerden (es-Sekkâf, es-Sindî, el-Mahcûb, İbnü't-Tayyib, el-Ayderûs gibi) icazet alarak klasik İslami ilimlerde derinleşmiştir. Mısır'a hicreti de Ayderûs'un rehberliğinde gerçekleşen bu süreç, onun hem şahsî gelişiminde hem de sonraki dönem ilmi çalışmalarında kurucu bir rol oynamıştır.

Hocası Ayderûs'un tavsiyesiyle hareket eden Zebîdî, 1753 yılında hac farızasını ifa ettikten sonra ilmî seyahatine devam ederek Mısır'a intikal etmiştir. Kronolojik verilere göre Ekim ayı ortalarında Hicaz'dan ayrılan müellif, Aralık sonlarında Mısır'daki ilmi faaliyetlerine başlamıştır. Kayıtlara geçen ilk dersini 22 Aralık 1753'te (25 Safer 1167) Ezher âlimlerinden Ebü'l-İkbâl Hasan el-Mintâvî'nin halkasında takip etmiştir. Bu geçiş, onun Hint-Yemen ekolünden Osmanlı ilim geleneğine uyum sürecinin başlangıcı sayılabilir.

Zebîdî'nin Mekke'de kendine ait bir ikametgâhı bulunmuyordu. 1753 yılında hac ibadetini, dostu Ömer b. Ali Fahrüddîn el-Basrî el-Mekkî (ö. 1756) ile birlikte

el-Buhârî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 2/328-329; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/739-742; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/338.

¹⁰⁶ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/104.

¹⁰⁷ Kürrâse: Sayfalardan meydana gelen cüze denir. Bir kitap, birkaç adet kürraseden oluşur. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 16/438.

¹⁰⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 367-393. Zebîdî eserlerinde onun görüşlerine atıfta bulunur. Bk. Zebîdî, *İthâf*, 3/469; *Tâcü'l-'arûs*, 16/240.

gerçekleştirmiş ve onun evinde misafir olarak kalmıştır. Mısır'a intikalinden iki yıl sonra (1755), bu defa Mekkeli dostunun Kahire'yi ziyareti sırasında Zebîdî artık Vekâletü Abde'de kendi ikametgâhına sahiptir ve burada misafir ağırlamaktadır.¹⁰⁹ Cebertî'nin kaydettiğine göre, Zebîdî'nin ilk dönemde Sâğa Hanı'nda konakladığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Bu veriler ışığında, Zebîdî'nin Kahire'ye yerleşme sürecinin geçici barınma (han) ile başlayıp kalıcı ikametgâh (Vekâletü Abde) edinmeyle sonuçlandığı tespit edilebilir.

Zebîdî'nin Mısır'daki ilmî faaliyetleri, yerleşik hayata geçişiyle son bulmamış, aksine yoğun bir şekilde devam etmiştir. Özellikle 1761 yılında, 29 yaşında iken başladığı *Tâcü'l-'arûs* telifi, onun Mısır döneminin üretken evresinin başlangıcını işaret etmektedir.¹¹¹ Bu eseri takiben kaleme aldığı diğer çalışmalar, Zebîdî'nin yaklaşık yedi yıllık bir hazırlık dönemi geçirdiğine işaret etmektedir. Ancak bu süreç salt nazarî eğitimle sınırlı kalmamış, 1754 ve 1760 yıllarında Kudüs'e yaptığı iki seyahat¹¹² de dâhil olmak üzere çeşitli ilmi gezilerle desteklenmiştir. Bu seyahatler, bölge âlimleriyle kurduğu akademik ilişkiler, verdiği dersler ve aldığı/verdiği icazetler bağlamında, Zebîdî'nin ilmî gelişiminin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedir.

Zebîdî'nin Mısır'daki ilmi silsilesinde önemli bir yere sahip olan Ebü'l-İkbâl Hasan el-Mintâvî (ö. 1756),¹¹³ Kahire'nin tabakhane bölgesinde ikamet etmesi nedeniyle el-Medâbiğî nisbesiyle şöhret bulmuş Şâfiî bir âlimdir.¹¹⁴ Zebîdî'nin “büyük hocalarımdan” diyerek tanımladığı el-Mintâvî, müctehid seviyesinde bir ilmi şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zebîdî, bu hocasından fıkıh ilmi başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte* ve İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı gibi temel hadis kaynaklarını okumuş ve icazet almıştır. Ayrıca Zebîdî'nin telif ettiği eserlerde el-Mintâvî'den yaptığı nakiller ve onun görüşlerine yer vermesi,¹¹⁵ bu hocasının Zebîdî'nin ilmî ve fikrî gelişimindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

¹⁰⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 591-592.

¹¹⁰ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 104.

¹¹¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 20/447 (Ali Şirî); Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 271.

¹¹² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 433.

¹¹³ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 183-186; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 196-202; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/297; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/563-564; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/205.

¹¹⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 22/464.

¹¹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 5/640.

Ali b. Musa el-Makdisî (ö. 1772), Zebîdî'nin Mısır'daki en önemli hocalarından biri¹¹⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁷ İbnü'n-Nakîb lakabıyla tanınan bu Hanefî âlimi, 1754 yılında Meşhed-i Hüseyinî'de dersler vermiş ve Zebîdî tarafından "en şefkatli hoca" olarak nitelendirilmiştir. el-Makdisî, İsmail el-Aclûnî (ö. 1162/1749) ve Abdülğanî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden icazet almış bir isim olarak Mısır Hanefî geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Zebîdî'ye *el-Mültekâ* ve *el-Eşbâh* gibi fıkıh eserlerinin yanı sıra *Sahîh-i Buhârî* ve *el-Câmiu's-sağîr* gibi hadis kaynaklarını okutmuştur. 1754 Kudüs seyahatinde Zebîdî'ye sağladığı destek¹¹⁸ ve *Tâcü'l-'arûs*'a yazdığı takriz, hoca-talebe ilişkisinin boyutlarını göstermesi açısından kayda değerdir. Zebîdî'nin eserlerinde sıkça atıfta bulunduğu el-Makdisî,¹¹⁹ onun ilmî gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır.

Ömer b. Ali et-Tahlâvî (ö. 1181/1767),¹²⁰ 18. yüzyılın önde gelen Mâlikî fakih ve muhaddislerinden biridir. Kahire'deki Ezher Camii ve Meşhed-i Hüseyinî başta olmak üzere, İstanbul'daki Ayasofya Camii gibi önemli ilim merkezlerinde dersler vermiştir. Zebîdî, Mısır'a gelişinin hemen ardından 5 Ocak 1754 tarihinde Meşhed-i Hüseyinî'de Tahlâvî'nin *Muvatta* dersine katılmıştır. Tahlâvî'nin ders halkasına devam edenler arasında dönemin Mısır valisi Silahdâr Hamza Paşa'nın (ö. 1182/1768) da bulunması, onun hem ilmî çevrelerdeki itibarını hem de siyasi erkân nezdindeki nüfuzunu göstermektedir. Zebîdî, Tahlâvî'den sadece hadis değil, Mâlikî fıkıh alanında da istifade etmiştir. Tahlâvî'nin Zebîdî'nin eğitimindeki rolü, Osmanlı ilim geleneğinin çok mezhepli yapısını ve âlimlerin ilimler arası yetişme tarzını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Zebîdî, Mısır'daki Şâfiî mezhebinin önde gelen üç müderrisinin el-Cevherî, el-Mellevî ve eş-Şebrâvî olduğunu kaydetmektedir.¹²¹ Bu âlimler arasında Ahmed b.

¹¹⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 802.

¹¹⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 572-576; *Elfiyyetü's-sened*, 205-208; *Tâcü'l-'arûs*, 14/25; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/416-419; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270.

¹¹⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 433.

¹¹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 2/657, 7/236.

¹²⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 802; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 590-591; *Elfiyyetü's-sened*, 201-203; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/338; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/468.

¹²¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/474.

Abdülfettâh el-Mücîrî el-Mellevî el-Ezherî (ö. 1181/1767)¹²² müstesna bir konuma sahiptir. Zira Zebîdî'nin aktardığına göre Mellevî, devrinin önemli bir ilim otoritesi olup "şeyhu'ş-şuyûh" unvanıyla anılan, nazârî ve naklî ilimlerde ihtisas sahibi, müşkil meselelerde müracaat edilen ve nesiller boyunca talebelerin ilim aldığı bir allâme-i cihan idi. Zebîdî, 1167/1754 senesinde Mellevî'nin ders halkasına dâhil olmuş ve ondan Câmîu'l-Ezher'de Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) *Şerhu'l-Elfiyye* adlı eserini okumuştur. Bunun yanı sıra, *Kütüb-i Sitte*, müsnedler, sünenler ve Mu'cemler gibi temel hadis kaynaklarını Mellevî'den rivayet etmiş; müellifâtında sıklıkla hocasının görüşlerine atıfta bulunarak ilmine olan hürmetini dile getirmiştir.

Abdullah b. Muhammed b. Âmir eş-Şebrâvî eş-Şâfî (ö. 1171/1758)¹²³ ise, bazı kaynaklarda "Şübrâvî" şeklinde okunmasına rağmen, Zebîdî bu telaffuzu benimsememektedir. Nitekim *Tâcü'l-'arûs*'ta bu ismin "sekrâ" vezninde okunması gerektiğini vurgulayan Zebîdî, Şebrâ'nin Mısır'da bir bölge olduğunu ve kendisinin buraya üç defa seyahat ettiğini belirtir. Zebîdî'nin Şebrâvî ile ilk mülâkatı, daha sonra tedris faaliyetlerinde bulunacağı Ebû Muhammed el-Hanefî Dergâhı'nda gerçekleşmiş; ardından Ezher Camii'ndeki tefsir dersleri ve diğer ilmî meclislere iştirak etmiştir.

Ahmed b. eş-Şihâb Ahmed b. Hasan el-Hâlidî el-Cevherî (ö. 1187/1173),¹²⁴ fıkıh, hadis ve usûl âlimidir ve Zebîdî'nin Mısır'daki önemli hocalarından biridir. Şâfî mezhebine mensup olan Cevherî, aynı zamanda babası Hasan ile İbnü'l-Cevherî¹²⁵ lakabıyla tanınan oğlu Muhammed gibi meşhur âlimlerin yetiştiği bir aileye mensuptur. Zebîdî, onun birçok dersine katılarak hem ilmi birikiminden faydalanmış hem de hocasının sevgisini kazanmıştır. Ayrıca, eserlerinde sık sık Cevherî'ye atıfta bulunmuş ve onun görüşlerine yer vermiştir.¹²⁶

¹²² Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 167-171; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 80-83; *İthâf*, 2/474; 3/469; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 798; *Cezvetü'l-iktibâs*, 3; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270.

¹²³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 301-316; *Elfiyyetü's-sened*, 179-182; *Tâcü'l-'arûs*, 12/128-129; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 798; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/295-297; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/107; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1065-1066; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/130.

¹²⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 798; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 46; *Elfiyyetü's-sened*, 173-177; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270.

¹²⁵ Hacı Mehmet Günay, "İbnü'l-Cevherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/541-542.

¹²⁶ Zebîdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, 4, 22.

Halîl b. Şemsüddîn b. Muhammed er-Reşîdî eş-Şâfiî el-Hudarî (ö. 1186/1172).¹²⁷ Zebîdî, 1169/1756 yılında bu hocasından ona ait *Şerhu luktati'l-'aclân*,¹²⁸ *Hâşiyetü alâ şerhi'l-erbe'ini'n-Nevevî*¹²⁹ kitaplarını okumuştur.

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Belîdî (ö. 1176/1762),¹³⁰ Tunuslu büyük bir âlim olup Mâlikî mezhebine mensuptur. Belîdî, döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olarak kabul edilir. Zebîdî, onun Ezher Camii ve Eşrefiyye'deki derslerine katılmış ve hocasının vefatına kadar bu derslerini takip etmiştir.

Ebû'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hıfînî eş-Şâfiî (ö. 1181/1767).¹³¹ Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Hıfniyye kolunu kuran önemli bir şahsiyettir. 1171/1758 yılında Ezher Camii'nin şeyhliğine atanan el-Hıfînî, bu göreviyle de tanınır. Zebîdî, 1157/1754 yılından itibaren onun fıkıh ve hadis derslerine düzenli olarak katılmıştır.¹³² Ayrıca, ünlü Hanefî fakihî İbn Âbidîn, el-Hıfînî'nin soyundan gelmektedir.¹³³

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî el-Ezherî.¹³⁴ Ezher şeyhlerinden olan Demenhûrî, dört mezhebe göre fetva verdiği için Mezâhibî lakabıyla tanınmıştır. Zebîdî, onun Meşhed-i Hüseyinî'deki derslerine ve Bulâk'taki evinde gerçekleştirdiği özel derslerine katılmıştır. Battal Gâzî'nin soyundan olan Demenhûrî, 10 Receb 1192 (4 Ağustos 1778) vefat etmiştir.

¹²⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 219-221; *Elfiyyetü's-sened*, 241-244; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/421-423; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1900-1901), 1/769; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/107.

¹²⁸ Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) kelâm, fıkıh, usûl, mantık ve felsefeye dair *Luktatü'l-'aclân ve belletü'z-zam'ân* adlı eserinin şerhidir. Bk. Menderes Gürkân, "Zerkeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/289-293.

¹²⁹ Eser, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Sâlim eş-Şibşîrî'nin Nevevî'nin *el-Erbe'ün* kitabına yazdığı *el-Cevâhirü'l-behiyye fî şerhi'l-erbe'ini'n-Nevevî* isimli şerhin haşiyesidir.

¹³⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 800; *Elfiyyetü's-sened*, 195-198; *İthâf*, 1/73; *Cezvetü'l-iktibâs*, 3; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/324; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/110-111; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270.

¹³¹ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 161-165; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 477-478; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/339-354; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/4950; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/353-355.

¹³² Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 800.

¹³³ Zebîdî, *İthâf*, 5/640; *el-Emâlî*, nşr. Ahmed el-Hudrî, 1. (<https://shamela.ws/book/10479>)

¹³⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 83-90; *Elfiyyetü's-sened*, 187-193; *Tâcü'l-'arûs*, 11/313-314; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/252; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1/117; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/404-405.

Süleyman b. Mustafa b. Ömer el-Mansûrî (ö. 1169/1755),¹³⁵ Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olup Zebîdî'nin yetişmesinde etkili olan müderrisler arasında mümtaz bir konuma sahiptir. Mansûrî, usûl ve fûru-i fıkıh sahalarında ihtisas sahibi olmasının yanı sıra, Câmiu'l-Ezher'de Hanefî şeyhi olarak vazife yapmıştır. Zebîdî, ondan hem genel fıkıh dersleri almış hem de evinde tertip edilen hususi ilim meclislerine iştirak etmiştir. Zebîdî'nin naklettiğine göre, Mansûrî'nin ders halkası, devrinin en geniş katılımlı ve nüfuzlu ilmî müzakere ortamlarından biriydi. Ayrıca, Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened* adlı eserinde, Mansûrî vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşan ve yirmi râviden müteşekkil olan senedini kayda geçirmiştir. Bu durum, Mansûrî'nin Zebîdî'nin ilmî silsilesindeki merkezî rolünü ortaya koymaktadır.

Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükremillâh es-Sa'îdî el-Adevî el-Mâlikî (ö. 1189/1775).¹³⁶ Zebîdî'nin yetişmesinde önemli rol oynayan müderrislerden biridir. Adevî, Mâlikî fıkıh geleneğinde şerhler üzerine hâşiye yazma metodunu nizami şekilde başlatan öncü bir âlim olarak tanınmaktadır. Zebîdî, ondan Câmiu'l-Ezher başta olmak üzere çeşitli ilim merkezlerinde fıkıh dersleri almıştır. Adevî'nin Zebîdî'ye karşı beslediği akademik ve şahsî ilgi dikkat çekicidir: Zebîdî genç birisi olmasına rağmen hocası sık sık evine gelmiş, ayrıca Adevî, Zebîdî'nin *el-Kâmûs* şerhine duyduğu hayranlığı "*Allah bana ömür verirse bu şerhe hâşiye yazacağım*" şeklinde ifade etmiştir. Nitekim Adevî'nin talebelerine yönelik "*Beni seven Kâmûs şerhini yazsın*" tavsiyesi, Zebîdî'nin evinin ilim talebeleriyle dolmasına vesile olmuştur. Bu durum hem hoca-talebe ilişkisinin boyutunu hem de Zebîdî'nin erken dönemdeki ilmî itibarını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Zebîdî'nin Mısır'da yukarıdakilerden başka ders okuduğu ve icazet aldığı başka hocaları da vardır. Onlardan bazıları şunlardır: Abdülhay b. Hasan b.

¹³⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 245-246; *Elfiyyetü's-sened*, 257-262; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 802; *Tâcü'l-'arûs*, 20/152; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/281; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 2/182; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/135-136.

¹³⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 487-490; *Elfiyyetü's-sened*, 253-254; *İthâf*, 2/619; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/476-479; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/206; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/712-713; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/260; Ahmed Özel, "Adevî, Ali b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 1/373.

Zeynelâbidîn el-Hasenî el-Behnesî el-Mâlikî (ö. 1181/1768).¹³⁷ Muhammed Sa'îd b. Ebû Bekr el-Hüseynî en-Necîbî el-Bağdâdî (ö. 1180/1766).¹³⁸ Sâbık b. Ramazân b. 'izâm ez-Za'belî ed-Darîr eş-Şâfiî (ö. 1172/1758).¹³⁹ Ebü's-Suûd Muhammed b. Ali el-İskender el-Hasenî el-Hanefî.¹⁴⁰ Şâzeliyye tarikatının "Afîfiyye" kolunun kurucusu ve kendisinden *Sahîh-i Müslim* okuduğu Abdülvahhâb b. Abdüsselâm el-Afîfî el-Mâlikî (ö. 1172/1758).¹⁴¹ Sâlim b. Ahmed el-Ezherî ed-Darîr el-Mâlikî en-Nefrâvî (ö. 1168/1754).¹⁴² Muhammed b. İsmail b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 1186/1772).¹⁴³ Mâlikî fikhına dair *Muhtasaru'l-Halîl*'i önce ihtisâr eder sonra da onu iki cilt halinde şerh eden Mâlikî fakihi Ali b. Hıdır b. Ahmed el-'Amrûsî (ö. 1173/1759).¹⁴⁴

Zebîdî, Tunus, Cezayir ve Fas gibi Mağrip bölgelerinden gelen ve kısa süreliğine de olsa derslerine katılarak kendilerinden icazet aldığı birçok âlimle temas kurmuştur. Bu âlimlerle olan ders ve icazet süreçleri, genellikle hacca gidiş ve dönüş yolculuklarında Mısır'da mola verdikleri sırada gerçekleşmiştir. Bu âlimlerden bazıları kısa süreliğine Mısır'da kalırken, bazıları ise aylarca orada kalmıştır. Zebîdî'nin Mağribli hocaları arasında, el-Münevver lakabıyla tanınan Muhammed b. Abdullah et-Tilimsânî (ö. 1173/1759);¹⁴⁵ Mâlikî fakihi, muhaddis ve *Zâdü'l-müciiddi's-sârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserin sahibi Muhammed b. Tâlib İbn Sevde¹⁴⁶

¹³⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 801; *Tâcü'l-'arûs*, 15/475; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 325-326; *Elfiyyetü's-sened*, 199-200; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/336-337; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270.

¹³⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 744-745; *Elfiyyetü's-sened*, 143-144; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/332-333.

¹³⁹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 802; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267.

¹⁴⁰ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 233-234; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/532; Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 573. Tahtâvî onun *Davü'l-misbâh fi şerhi Nûri'l-izâh* adlı eserine işaret eder. Bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 5.

¹⁴¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 449-455; *Elfiyyetü's-sened*, 209-211; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/302-304; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/143-144. Nihat Azamat, "Afîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/411-412.

¹⁴² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 239; Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 249-250; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/280-281; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/978; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/202.

¹⁴³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 685; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/410-411; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'arifin*, 2/338-339; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 9/60.

¹⁴⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 523; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/301; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'arifin*, 1/410; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/284-285; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/86.

¹⁴⁵ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 245-246; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 14/314; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 802; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/570-571.

¹⁴⁶ TDV İslam Ansiklopedisi'inde "İbn Süde" olarak kaydedilse de Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened* ve *Tâcü'l-'arûs*'da "İbn Sevde" olarak harekeleyerek kaydeder. Arkadaşı ve talebesi olması hasebiyle onu daha iyi tanıdığı, dolayısıyla bu ifadenin daha doğru olacağı söylenebilir.

et-Tâvudî el-Fâsî (ö. 1209/1195);¹⁴⁷ *İhyâ* şerhinde üstün ahlakına örnek verdiği Muhammed b. Ali el-Cezâirî eş-Şâzelî¹⁴⁸ gibi önemli isimler bulunmaktadır.

Zebîdî, Mısır'a ilk geldiği dönemlerde maddi açıdan İsmail Kethüdâ Azbân tarafından desteklenir. İsmail Kethüdâ, Zebîdî'ye hayatının sonuna kadar maddi yardımlarda bulunur. Zebîdî'nin maddi olarak desteklendiği kişilerden biri de 1775-1778 yılları arasında Mısır valiliği yapan ve daha sonra sadrazamlığa yükselecek olan Mehmet İzzet Paşa'dır (ö. 1198/1784). İzzet Paşa, Zebîdî'ye büyük bir değer verir ve 1191/1777 yılında hazineden ona günlük yüz elli gümüş para bağlar.¹⁴⁹ Bu tür yardımlar sayesinde Zebîdî'nin maddi durumu zamanla iyileşir ve hem halk hem de devlet erkânı ve ilim çevreleri tarafından tanınan bir şahsiyet haline gelir.¹⁵⁰

Maddi sıkıntıları azalan Zebîdî, ilmini genişletmek, daha fazla hocadan ders almak, yüksek icazetler elde etmek ve vermek, ayrıca evliya ve meşhed ziyaretleri yapmak amacıyla Mısır'ın Sa'îd bölgesine ve Dimyât, Reşîd, Mansûra, Ebûsîr, Semennûd, Fûvve, Sîdîn, Curcâ, Asyût, Ferşût ve Tanta gibi şehirlere defalarca seyahat eder. Gittiği yerlerde ilim ve tasavvuf çevreleri tarafından sıcak bir şekilde karşılanır, oralardaki âlimlerden icazet alır ve kendisi de onlara icazetler verir. Bu seyahatler sırasında tanıştığı varlıklı kişilerden de maddi destek görür.¹⁵¹ Bu tür yardımlar, Zebîdî'nin geçim kaynakları arasında sayılabilir.

Zebîdî, Mısır'daki şehirleri gezmesinin yanı sıra 1167-1168 (1754-1755) ve 1174 (1760) yıllarında iki kez Filistin bölgesini dolaşır. Bu yolculuklarında özellikle Kudüs ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret eder, ayrıca Yafa ve Remle gibi şehirlere de uğrar. Buralardaki âlimlerle görüşür, onların derslerinde bulunur, kendisi de ders verir, icazet alıp icazet verir. Aynı zamanda Hz. Musa ve Hz. İbrahim'in makamları da dâhil olmak üzere birçok evliyanın kabrini ziyaret eder.

¹⁴⁷ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 237-239; *Tâcü'l-'arûs*, 8/237, 14/163; *İthâf*, 8/222; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 802; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/149-152; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1405-1408; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/532; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/170-171; Şükrü Özen, "İbn Süde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 20/359-360.

¹⁴⁸ Zebîdî, *İthâf*, 5/652.

¹⁴⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 657.

¹⁵⁰ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/104.

¹⁵¹ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 270-271; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/104.

Kudüs seyahatinde ve dönüş yolculuğunda Zebîdî'ye, "ed-Debûsî" diye tanınan Abdülkâdir b. Ahmed et-Trablûsî el-Hanefî (ö. 1205/1790) eşlik eder. Trablûsî, Ezher'de Ali el-Makdisî'nin öğrencisi olmuş ve zamanla onun yardımcısı konumuna gelmiştir. Zebîdî, Ali es-Sa'îdî'nin meclisinde, Trablûsî'nin okuduğu *Sahîh-i Buhârî*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Menâr* ve İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserlerini dinleme fırsatı bulur. Trablûsî daha sonra İstanbul'a giderek Osmanlı şeyhülislamıyla görüşür, kadılık görevi alır ve Mısır'da Dimyât, Mansûre gibi şehirlerde resmî görevler üstlenir.¹⁵²

Kudüs seyahatinde karşılaştığı âlimlerden bazıları şunlardır: Kudüs müftüsü Ahmed b. Muhammed el-Hamâkî (ö. 1188/1774);¹⁵³ Mescid-i Aksâ'nın şeyhi Hubbû'd-dîn b. Muhammed el-Esvedî el-Makdisî (ö. 1209/1794);¹⁵⁴ Hasan b. Abdüllatîf el-Hasenî el-Makdisî;¹⁵⁵ Feyzullah b. Vefâ b. Abdülkâdir el-Alemî el-Makdisî;¹⁵⁶ "el-Muvakkit" sıfatıyla meşhur Kudüs müftüsü Ahmed b. Ahmed el-Makdisî;¹⁵⁷ Şemsüddîn b. Muhammed b. Necmüddîn er-Remlî el-Hanefî;¹⁵⁸ Kudüs kadısı İsmail b. Abdülkâdir b. Muhammed es-Safedî (ö. 1196/1782);¹⁵⁹ fakih, mütekellim ve ferâiz âlimi Mustafa b. Abdülfettâh et-Temîmî en-Nâblûsî el-Hanefî (ö. 1183/1769).¹⁶⁰

Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas*, *Mu'cemü's-sağîr* ve *Elfiyyetü's-sened* adlı eserleriyle bu eserlerin şerhlerinde belirttiği hocalarının sayısı 300'ü aşmaktadır.¹⁶¹ Kendisi, ilim tahsili için gezdiği birçok ülkede tanınmış âlimleri bizzat ziyaret etmiş, görüştüğü âlimlerden doğrudan, ulaşamadıklarından ise mektuplaşma veya bir aracı yoluyla icazet almıştır. Bu yoğun ilim ağı sayesinde hem hocalarından aldığı hem de öğrencilerine verdiği icazetlerle hadis ve diğer ilimlerde sened zincirlerinin önemli bir kavşak noktası haline gelmiştir. Zebîdî bu durumu, "*Güvenilir bir kitabın senedine*

¹⁵² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 417-418.

¹⁵³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 119-120; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/466.

¹⁵⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 179.

¹⁵⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 186-188.

¹⁵⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 607.

¹⁵⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 57; *Elfiyyetü's-sened*, 251-252.

¹⁵⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 255.

¹⁵⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 163.

¹⁶⁰ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 225-227; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/532. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/184; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/451; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/236; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/869.

¹⁶¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

dayanmadığım veya bir vesileyle irtibat kuramadığım güvenilir âlim neredeyse yok gibidir"¹⁶² sözüyle özetleyerek, ilim dünyasındaki geniş irtibat ağını vurgulamıştır.

3. Öğrencileri

Zebîdî'nin talebeleri hakkında oldukça detaylı bilgi sahibi olmak mümkündür, zira bu bilgilere ikinci el kaynaklar yerine bizzat kendi telif ettiği eserlerden ulaşabilmekteyiz. Özellikle kaleme aldığı *el-Mu'cemü'l-muhtas* adlı eser, bu konuda yeterli ve güvenilir veriler sunmaktadır. İslam âlimlerinin "Mu'cem" türü eserler yazma geleneğinin ehemmiyeti, Zebîdî'nin biyografisi, ilim halkasındaki üstatları ve yetiştirdiği öğrenciler hakkındaki malumatın korunmasından da açıkça anlaşılmaktadır.

Kettânî, Zebîdî'nin Mısır, Hicâz, Şâm, Irâk, Cezâir, Trablus, Tunus, Mağrib ve Yemen'den toplam 65 talebesinin ismini sayar.¹⁶³ Ancak Zebîdî'nin bizzat kaleme aldığı *el-Mu'cemü'l-muhtas* adlı eserindeki kayıtlar incelendiğinde, bu sayının çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Zebîdî'nin öğrencileri arasında farklı seviyelerde ilişki kuranlar bulunmaktaydı: Önünde kitap okuyarak icazet alanlar, uzun süre yanında kalan ve asistanlık yapanlar, okuma ve ders takririnde yardımcı olanlar ve Arapça dil becerilerini geliştirmek için özel destek alanlar.

Zebîdî'nin ders müfredatında şu eserler öne çıkmaktaydı: Fıkıh alanında: Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürer ve Gurer*'i, kendi eseri *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*. Hadis ilminde: *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere çeşitli hadis kaynakları. Tefsirde: *Beyzâvî Tefsiri*. Diğer eserler: Tirmizî'nin *Şemâil*'i, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı.

Öğrencilerinin bir kısmı icazet aldıktan sonra bile hocalarıyla irtibatlarını sürdürmüşler, hacca giderken ziyaret edenler olduğu gibi, düzenli mektuplaşanlar da olmuştur. Zebîdî'nin özel ilgi gösterdiği bazı öğrencileri ise: Uzun süre derslerine devam edenler, muid (asistan) ve müstemli (ders tekrar ettirici) olarak görev yapanlar, kendisi için özel eser telif ettiği öğrenciler ve yazdığı eserleri kontrol ettirdiği talebeler şeklinde sınıflandırılabilir.

¹⁶² Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 51.

¹⁶³ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539-541.

Zebîdî'nin yetiştirdiği en önemli talebelerin başında, ünlü tarihçi Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî gelmektedir. Cebertî'nin babası Hasan el-Cebertî (ö. 1188/1774), Mısır Hanefî müftüsü olarak görev yapmış ve aynı zamanda Zebîdî'nin hocaları arasında yer almıştır.¹⁶⁴ Zebîdî'nin "Dostumuz, uyanık, kabiliyetli ve keskin zekâlı" şeklinde övgüyle bahsettiği Cebertî, babasının vefatının ardından 1189/1775 yılından itibaren onun derslerine devam etmeye başlar. Şeyhûniyye Camii'nde, Zebîdî'nin Hân es-Sâğa'daki evinde ve Cebertî'nin Bulâk'taki konutunda *Sahîh-i Buhârî*, *Şemâil*, *el-Emâlî el-Hanefiyye*, *Sünen-i Ebû Dâvûd* gibi önemli eserleri bizzat Zebîdî'den okuma fırsatı bulur. Ayrıca Zebîdî, Cebertî'nin kendi döneminin tarihini yazdığını¹⁶⁵ ve bu eseri tamamlamasında Allah'ın ona yardım ettiğini belirtir. Kendisinin kaleme aldığı *et-Târîhu'l-kebîr*'de, 12. yüzyılın önemli şahsiyetlerine dair biyografik bilgileri derlerken Cebertî'den büyük ölçüde faydalandığını açıklar.¹⁶⁶ Zebîdî'nin burada atıfta bulunduğu eser, *el-Mu'cemü'l-muhtas*'tır. (Bu eserle ilgili detaylı bilgi, ileride "Kitapları" bölümünde ele alınacaktır.) Her iki eser karşılaştırıldığında, Cebertî'nin *'Acâ'ibü'l-âsâr* adlı çalışmasında yer alan 12. yüzyıl âlimlerine dair bilgilerin, *el-Mu'cemü'l-muhtas*'taki kayıtlarla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Bu durum, iki âlim arasındaki yakın ilmî ilişkinin ve bilgi alışverişinin açık bir göstergesidir.

Hüseyin b. Abdurrahman b. Mansûr el-Hüseynî eş-Şâzelî. Şâfiî fakihi ve Zebîdî'nin müstemlîsidir.¹⁶⁷ Babasının lakabını taşıyarak eş-Şeyhûnî ismiyle şöhret bulmuştur. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* adlı eserini 2 Receb 1188 (8 Eylül 1774) tarihinde tamamlayıp ders vermeye başladığında, Hüseyin eş-Şeyhûnî onun derslerini düzenli olarak takip eden öğrencilerinden biriydi. Sahih hadis kaynaklarından başka ayrıca Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ* ve Tirmizî'nin *Şemâil*'ini hocası Zebîdî'nin huzurunda okumuş, pek çok hadis cüzünü dinlemiştir. Zebîdî'nin *Emâlî eş-Şeyhûniyye* ve *Emâlî el-Hanefiyye* adlı eserlerini kaleme alan Hüseyin eş-Şeyhûnî hakkında Zebîdî, "*Kısa sürede çok şey öğrendi. Uzun yıllar kapalı kalan ve Hâfız*

¹⁶⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 354.

¹⁶⁵ Cebertî'nin, 1688'den 1821'e kadar meydana gelen olayları ihtiva eden *'Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* adlı eserini kastediyor.

¹⁶⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 337-338. Abdurrahman el-Cebertî hakkında bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/304; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/133; Mehmet Maksudoğlu, "Cebertî, Abdurrahman b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 7/190-191.

¹⁶⁷ Muhaddisin ezberinden ya da kitaptan hadis yazdırmasına imlâ, bunu yazan talebeye de müstemlî denilmektedir.

Süyûtî'nin ders verdiği Şeyhûniyye'deki dâru'l-hadîsi yeniden açarak hadis dersleri vermeye başladığımda, Hüseyin eş-Şeyhûnî benim müstemlîm (yazıcım) oldu" şeklinde övgüyle bahsetmiştir. Daha sonra Şeyhû Camii'nin hatibi vefat edince, bu göreve getirilen Hüseyin eş-Şeyhûnî, hitabet yeteneği ve bilgisiyle büyük saygı görmüş, vazifesini başarıyla sürdürmüştür.¹⁶⁸

Abdurrahman b. Yûsuf es-Seffârî, Hanbelî mezhebine mensup bir fakih ve hadis âlimidir. Kendisi, ünlü Hanbelî muhaddisi Muhammed b. Ahmed es-Seffârî (ö. 1188/1774)'nin torunudur. Seffârî, Şeyhuniyye Camii'nde düzenlenen derslere katılmış, burada *Sahîh-i Buhârî* okumalarına ve Zebîdî'nin verdiği çeşitli derslere devam etmiştir. Ayrıca, Zebîdî'nin ilim meclislerinde metin okuyan talebeler arasında yer alarak önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁶⁹

Ali b. Abdilber el-Vennâî (ö. 1212/1797). Şâfiî mezhebine bağlı bir fakih ve hadis âlimi olan Ali el-Vennâî, ilk eğitimine Ezher Şeyhi Muhammed b. Ali eş-Şenevânî (ö. 1233/1817) nin derslerine katılarak başlamıştır. Ancak babasının ısrarlı teşvikiyle Zebîdî'nin ilim meclislerine katılmıştır.¹⁷⁰ 1190 (1776) yılında Zebîdî ile tanışan el-Vennâî, onun evinde ve Şeyhûniyye Medresesi'nde düzenlediği ilim meclislerine düzenli olarak katılmış, pek çok hadis kitabını okuma fırsatı bulmuştur. Zebîdî, kendisine meşhur eseri *İthâfî's-sâde*'yi tetkik ve tashih etme vazifesini vermiştir. Yazdığı ondan fazla eserle İslam ilim geleneğine önemli katkılar sağlayan el-Vennâî, ömrünü ilme adanmış seçkin bir âlim olarak tanınmıştır.¹⁷¹

Muhammed b. İsmail el-Kusanfînî, daha çok İbn Küçük Ali lakabıyla tanınan Tunuslu bir âlimdir. Kosantine şehrinin ileri gelenlerinden olup bir dönem vali kütüphanesinin idaresini üstlenmiştir. 1196/1782 yılında hac vazifesi için gittiği Mısır'da Zebîdî'nin derslerine katılarak ondan icazet almıştır. Zebîdî'nin meşhur eseri *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*'yi yazmaya başlamasında bu talebesinin teşviki etkili olmuştur. Ayrıca Zebîdî, İbn Küçük Ali'nin isteği üzerine hac ibadetine dair *Menâsikü'l-hac* adlı küçük hacimli bir risale kaleme almıştır. Hac dönüşünde

¹⁶⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 212-213; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/573.

¹⁶⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 413.

¹⁷⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 458.

¹⁷¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 548-549; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1114-1116; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/298; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/117.

memleketine dönmeyip Zebîdî'nin evinde ve camilerde verdiği bütün derslere devam eden bu gayretli talebe, hocasının "Benden pek çok ilim tahsil etti" şeklindeki övgüsüne mazhar olmuştur.¹⁷²

Süleyman b. Tâhâ b. Ebi'l-Abbâs el-Ekrâşî (ö. 1199/1785), Şâfiî mezhebi fıkıh ve kırâat âlimidir. Uzun yıllar boyunca Zebîdî'nin ilim halkalarında bulunarak onun en yakın talebelerinden biri olmuştur. Zebîdî'nin Şeyhûniyye Medresesi'nde verdiği derslerde asistanlık görevini üstlenen el-Ekrâşî, aynı zamanda Seyyide Nefise Türbesi'nde kurrâ şeyhliği yapmış seçkin bir âlim idi. Çeşitli İslami ilimlere dair kaleme aldığı risalelerle de döneminin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır.¹⁷³

Amasyalı Hasan b. Hasan el-Amâsî el-Hanefî. 1190/1776 yılında Mısır'a gelmiş ve burada Zebîdî'nin öğrencisi olarak iki yıl boyunca ilim tahsil etmiştir. Ayrıca, Zebîdî'nin derslerinde metin okuyup takrir yapmakla görevli olan kişilerden biri de kendisidir.¹⁷⁴

"el-Müezzin" unvanıyla tanınan Abdullah b. Abdullah b. Selâme el-Edkâvî el-Mısırî (ö. 1770/1184), önemli bir edip ve şairdir. Geniş bir kütüphanesi bulunan Edkâvî, nadir yazma eserlerle zengin bir koleksiyona sahipti. Özellikle ender bulunan hadis cüz ve risalelerini temin etme konusunda Zebîdî'ye yardımcı olmuştur. Zebîdî, onun eserlerini büyük bir övgüyle anarak, her biri "birer inci" niteliğinde olan ondan fazla kitabının adını zikreder.¹⁷⁵

Osman b. Sâlim b. Selâme el-Verdânî el-Muvakkît. Şâfiî fakihi ve ilm-i mîkât âlimi. Talebe arkadaşı Cebertî ile birlikte Zebîdî'nin farklı mekânlardaki derslerine uzun müddet devam edenlerden biridir.¹⁷⁶

Osman b. Muhammed b. Hüseyin eş-Şemsî (ö. 1205/1790), edebiyatçı ve şairdir. Özellikle Ferâiz alanında uzmanlaşmıştır. Hocası Zebîdî'nin *Ferâizu'd-dîn* ve *Esmâü ehli'l-Bedr* gibi eserlerini manzum hale getirerek ilmî mirasına katkıda

¹⁷² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 659-665.

¹⁷³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 247-248; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/600-601; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/371; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/127; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/265.

¹⁷⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 93; *el-Kavlü'l-muharreri'z-zekî*, 51.

¹⁷⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 275-299; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/400-403; Bağdatlı, *Hediiyetü'l-ârifin*, 1/252; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/99-100; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6/79.

¹⁷⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 469-470; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/84; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6/254.

bulunmuştur. eş-Şemsî'nin Zebîdî hakkındaki şu sözleri, onun öğrencileri nezdindeki yüksek mertebesini gözler önüne serer: “Hazret-i seyyidim, Hz. Peygamber'in şeriatının ve sünnetinin hâdimi, geçmiş ve muasır olan âlimlerin faziletlerini şahsında toplayan bir rehber, önderim, dayanağım ve güven kaynağımdır.”¹⁷⁷

Osman b. Sa'd el-Abbâsî el-Ensârî. Son Abbâsî halifesi el-Mütevekkil 'alellâh'ın neslinden olup hesap, nücûm, mîkât ilimlerinde maharet kazanmış ve idarecilerin yanında sır kâtipliği yapmıştır.¹⁷⁸

Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Hasenî er-Râşidî el-Muaskerî. 1778'den 1781'e kadar yaklaşık üç sene Zebîdî'den dersler okur. Zebîdî'den okuduğu kitaplara arasında İmam Muhammed b. Hasan'ın (ö. 189/805) tahrîc ettiği *Müsnedu Ebû Hanîfe* ve Ebü'l-Abbâs el-Esam'ın (ö. 346/957) tahriri olan *Müsnedu Şâfî* de vardır.¹⁷⁹

Zebîdî'nin döneminde siyasi ve ilmi otoriteler nezdindeki itibarını gösteren çarpıcı bir örnek, öğrencisi Abdülmün'im b. Abdülhamîd el-Mahzûmî el-Mâlikî el-Fizânî'nin biyografisidir. Ezher'de eğitim gören Mahzûmî, 1776 yılı Aralık ayında Zebîdî'nin derslerine devam etmeye başlar. Ülkesi Fizan'a dönerken yanında götürdüğü Zebîdî'nin sultan ve baş kadıya hitaben yazdığı mektup sayesinde bölgede büyük saygı görür. Fizan'ın en önemli camiinde çeşitli ilim dallarında dersler verir; bu derslere sultan dâhil devletin ileri gelenleri katılır ve kısa sürede bölgenin en tanınmış âlimlerinden biri haline gelir. Ancak daha sonra, Fizan'ın önde gelen âlimlerinden Muhammed el-Kânimî ile rü'yet-i hilâl meselesinde ciddi bir ihtilaf yaşar. Durum o kadar büyür ki, sultan bu meseleyi çözmek amacıyla onu Mısır'a gönderir. 1787'de Mısır'a varan Mahzûmî'nin meselesi Ezher ulemasınca müzakere edilir ve nihayet Zebîdî'nin yazdığı fetvayla mesele tatlıya bağlanır.¹⁸⁰ Bu olay, Zebîdî'nin hem ilmi otoritesini hem de ihtilafları çözmedeki merkezi rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

¹⁷⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 473-476; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/117.

¹⁷⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 471-472; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Cezvetü'l-iktibâs fî nesebi beni'l-Abbâs*, thk. Yahya Cüneyd el-Abbâsî (Riyâd: Emînü âm merkezi'l-Melik Faysal li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1.

¹⁷⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 434-437.

¹⁸⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 463-464.

Feyzullah b. Tel Muhammed b. Abdullah el-Kırımî. Feyzullah Efendî. Kırım kadısı olan Feyzullah Efendi 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşından dolayı İstanbul'a göçer ve oraya yerleşir. 1191/1777 yılında geldiği Mısır'da Zebîdî'den bazı kitaplar okur. Feyzullah Efendi, Sofya ve Bağdat müftülüğü de yapmıştır.¹⁸¹ Feyzullah Efendi, Gazzâlî'nin "Leyse fil-imbân ebdea' mimma kâne" (Mümkün olanın en mükemmeli zaten yaratılmıştır) sözü hakkındaki şeyhi İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) görüşlerini Zebîdî'ye yazar. Bu bilgiden Zebîdî'nin Anadolu'dan gelen talebeler aracılığıyla Osmanlı ilim çevrelerindeki güncel tartışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir. Bahsi geçen kelamî konu, İslam düşünce tarihinde derin etkiler bırakan bir tartışma olup, Zebîdî bu meseleye *İhyâ* şerhinde 28 sayfa ayırarak hem konuyu özetlemiş hem de kendi görüşlerini ortaya koymuştur.¹⁸² Bu durum, Zebîdî'nin eserlerinin oluşum sürecinde, kendisine yöneltilen soruların, öğrenci ve ziyaretçilerle yapılan ilmî sohbetlerin ve diğer âlimlerle gerçekleştirilen müzakerelerin büyük rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin çalışma metodunun bu yönü, onun ilmi kişiliğini anlamak açısından önemlidir.

Mısır'da Mahmûdiyye Medresesi'nin inşası tamamlandığında, bu önemli eğitim kurumuna müderris olarak atanan fıkıh ve usûl âlimi Abdüsselâm b. Ahmed el-Erzincânî (ö. 1778), Zebîdî'nin yetiştirdiği değerli talebelerden biridir. Erzincânî bu medresede Molla Hüsrev'in *Dürer*'i ve *Beyzâvî* tefsiri okutur. Zebîdî, bu kıymetli öğrencisinin eğitim hayatına büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle Erzincânî'nin yaşadığı bazı zorluklar karşısında ona destek olmuştur. Zebîdî'nin anlattığına göre, Erzincânî'nin konuşmasında hafif bir tutukluk ve ders anlatımında bazı güçlükler bulunmaktaydı. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'i ezberleme konusunda da sıkıntılar yaşıyordu. Bu durum üzerine Zebîdî, dönemin önemli kârilerinden Abdurrahman el-Echûrî el-Mukrî'den (ö. 1784) yardım istemiş ve bu işbirliği sayesinde Erzincânî'nin durumunda belirgin bir düzelme görülmüştür. Zebîdî, öğrencisinin dil becerilerini geliştirmek için onunla sık sık sohbetler yaptığını da kaydetmektedir.¹⁸³ Bu durum, Zebîdî'nin sadece geleneksel ders vermekle yetinmediğini, öğrencilerinin bireysel ihtiyaçlarına göre eğitim yöntemleri geliştirdiğini göstermektedir. Erzincânî'nin biyografisi

¹⁸¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 606-607.

¹⁸² Zebîdî, *İthâf*, 12/105-133.

¹⁸³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 405.

incelendiğinde, onun Osmanlı medrese geleneğindeki eğitim metodlarını Mısır'a taşımaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu örnek, Zebîdî'nin eğitim anlayışının sadece nazarî bilgi aktarımıyla sınırlı kalmadığını, öğrencilerinin kişisel gelişimlerini de kapsayan bütüncül bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır.

Ahmed b. Muhammed b. Raslân el-Hanefî el-Antâkî. Hadis hâfızı, kıraat ve Hanefî fıkıh âlimi. Zebîdî'den hadis, fıkıh ve tefsir kitapları okur. Zebîdî'nin evindeki ve Şeyhûniyye'deki derslerine uzun süre devam etmiştir. Hocasının huzurunda okunan derslerde okuyucu görevini üstlenenlerden biridir.¹⁸⁴ Zebîdî, Ahmed el-Antâkî'ye 17 Şevvâl 1192 (8 Kasım 1778) tarihinde okuduğu ve dinlediği kitapların icazetini verir.¹⁸⁵ Ahmed el-Antâkî, daha sonra Mahmûdiyye Medresesi şeyhliğine atanır, orada yukarıda adı geçen Erzincânî gibi Molla Hüsrev'in *Dürer ve'l-ğurer* kitabını ve Kâdî tefsirini okutur.¹⁸⁶

İdris b. Murtazâ el-Akhishavî. Çorlulu Ali Paşa Medresesi müderrisi, âlim ve vâiz. 1193/1779 senesinde geldiği Mısır'da Zebîdî'nin bazı derslerine katılır. Ona kelâm ilmine dair bazı sorular sorar. Akhishavî'nin Zebîdî'ye yönelttiği bu sorular, Osmanlı ilim çevrelerinde dönemin tartışma konularını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Aralarında müzakere edilen başlıca meseleler şunlardır: 1) İnsanın meleklerden üstün olup olmadığı. 2) Ülü'l-'azm meleklerin Aşere-i mübeşşere'den üstün olup olmadığı. 3) Hz. Peygamber'in dünyada fizikî gözle görülüp görülemeyeceği. 4) "Filan kişi velidir, filan kişi ise veli değildir" şeklindeki ifadelerin ne anlama geldiği. 5) Bir velinin belli bir kerametini inkâr edenin hükmünün ne olduğu. Zebîdî, bu sorulara verdiği cevapları bir deftere (kürrâse) yazmış ve Akhishavî'ye icazetnamesiyle birlikte takdim etmiştir.¹⁸⁷ Bu belge, dönemin ilmî tartışmalarına ışık tutan önemli bir kayıt niteliğindedir.

Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Alevî el-Hanefî (ö. 1199/1785). Zebîdî'nin en sıra dışı talebelerinden biridir. Babası Tokatlı olup kendisi 1173/1759 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Zebîdî'den sarf, lügat, hadis, fıkıh, tasavvuf ve şiir gibi çeşitli

¹⁸⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 413.

¹⁸⁵ Zebîdî'nin Ahmed b. Muhammed el-Antâkî'ye verdiği icazet 19 sayfa olarak basılmıştır. Bk. *el-Kavlü'l-muharreri'z-zekî*, 50-69.

¹⁸⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 111-112.

¹⁸⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 159.

alanlarda pek çok eser okumuştur. İlk olarak hocası Zebîdî'ye intisap eden Ali b. Abdullah, daha sonra onun vasıtasıyla Şeyh Ayderûs'a bağlanır. Zamanla şiire yönelen Ali b. Abdullah, hadis derslerini bırakır. Bu durum karşısında Zebîdî onu ikaz etse de o, yolundan dönmez ve bu tutumunu sürdürür. Sonunda hadislerin manaları hakkında kendince yorumlar yapmaya, “Bana şu anlam keşfedildi”, “Şu ilham bana verildi” veya “Rüyamda şunu müşahade ettim” gibi ifadeler kullanmaya başlar. Kendini ictihad mertebesinde görmeye başlar. Şeyh Ayderûs'un vefatının ardından kendisine özel virdler ve dualar tertip eder. Müritleri arasında onun kutbiyet makamında olduğuna inananlar çoğalır. İnsanlardan uzaklaşarak inzivaya çekilir, ancak şöhreti iyice yayılır. Evini ziyaret edenler artar ve onlara “duyulmamış sırlar” ve “işaretler”den bahsetmeye başlar. Çeşitli risaleler kaleme alır, bazı duaları şerh eder. Bu tavrı bazı âlimlerin eleştirilerine maruz kalır, fakat o, bu hal üzere hocası Zebîdî hayattayken vefat eder.¹⁸⁸ Ali b. Abdullah'ın portresi, büyük üstatları hayattayken öne çıkmak isteyen, ilham ve rüya ile insanları yönlendirmeye çalışan, kendisi için ayrı virdler tertip eden mürşitlik iddiası taşıyan bir kişilik olarak belirginleşmektedir. Zebîdî'nin onu uyarmasına rağmen yola gelmemesi, hocasının son görevini yerine getirmiş olduğunu gösterir.

Yusuf Bahrî Efendî (ö. 1244/1829). Hanefî fakihi ve muhaddis. Amasya'nın Vezirköprü ilçesindendir. 1782'den 1788'in sonuna kadar yaklaşık altı sene boyunca Zebîdî'nin derslerine Yusuf Efendi, 1783 tarihinde ondan *Kütüb-i Sitte*'nin hepsinden ayrı ayrı icazet almıştır. Yusuf Mısır'da Zebîdî'den Nakşibendî icazeti alan Yusuf Bahrî Efendi, daha sonra Çorum ve civarında Halvetî tarikatı üzerine insanlara rehberlik etmiştir. İlmiyle ve tasavvufi irşadıyla bölgede etkili olmuş bir şahsiyettir.¹⁸⁹

Ahmed Şemseddin b. Feyzullah el-Kostantînî, daha çok Mahmud Çavuşzâde lakabıyla bilinir. Osmanlı Devleti'nin 1750-1755 yılları arasında görev yapan şeyhülislâmı Murtazâ Efendi ile akrabalık bağı bulunmaktadır. Çavuşzâde, Zebîdî'den unvanlar ve lakaplar hakkında bir eser yazmasını talep eder. Bunun üzerine Zebîdî,

¹⁸⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 532-534; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/598-600.

¹⁸⁹ Ahmet Cahit Aksever, “Çorum'da Halvetiliğin Tarihi Süreci ve Yusuf Bahri”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/22 [2008], 103-136.

1183/1769 yılında *Tuhfetü'l-ahbâb bi ma'rifeti'l-ekâb* adlı risaleyi kaleme alır. Çavuşzâde Tokat, İzmir ve Şam gibi şehirlerde kadılık makamında bulunmuştur.¹⁹⁰

Erzurumlu Süleyman b. Ali el-Hanefî (ö. 1195/1781), Mısır'a gitmeden önce İstanbul'da Dâruhadîs müderrisi Yasincizâde Osman Efendi'nin (ö. 1187/1773) derslerine devam etmiştir. Zebîdî'nin aktardığına göre, Süleyman b. Ali, aklî ilimlerde tartışmasız bir otorite, keskin zekâyâ sahip, kavrayışı hızlı ve hadis ilmine büyük ilgi duyan bir âlimdir. 1194/1780 yılında Zebîdî'den Şeyhûniyye Medresesi'nde *Sahîh-i Buhârî* ve *Emâlî* okumuş, ayrıca onun evinde düzenlenen ders halkalarına devam etmiştir. Zebîdî, *Risâle fî ma'rifeti tabakâtî'l-huffâz* adlı eserini de Süleyman b. Ali'nin isteği üzerine kaleme almıştır.¹⁹¹ Bu bilgi, aklî ilimlerde üstün mertebeye ulaşmış bir Osmanlı âliminin şahsında, Hindistan'dan başlayıp tüm İslâm coğrafyasına yayılan hadis ilmine olan yoğun ilginin somut bir örneğini teşkil eder. Osmanlı uleması da bu ilgiden müstağni kalamamıştır.

Abdülkâdir b. Halîl er-Rumî (ö. 1187/1773), Gedikzâde lakabıyla tanınan ve Zebîdî'nin yakın dostlarından olan bir âlimdir. Ancak, TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki "Gedikzâde" maddesinde, onun hakkında yazılmış en detaylı biyografik eser olan Zebîdî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas* adlı çalışmasına atıf yapılmamış olması dikkat çekicidir.¹⁹² Gedikzâde, İstanbul'da kendisine yönelik bir zehirlenme girişiminin ardından buradan ayrılarak Mısır'a gelir. Burada Zebîdî ile özel dersler yapar. Hatta *el-Mu'cem* adlı eserini yazmaya Zebîdî'nin yanında başlar, Zebîdî de bu süreçte ona destek olur. Seyahat etmeyi seven bir kişi olan Gedikzâde, yolculuklarından döndüğünde sık sık Zebîdî'nin yanında konaklar. Ayrıca, Zebîdî'nin meşhur eseri *Tâcü'l-'arûs* için takriz kaleme alanlar arasında Gedikzâde de vardır. Zebîdî, Gedikzâde'nin ilimdeki seviyesine muasırlarının ulaşamadığını, eğer bir yerde yerleşip ders vermeye devam etseydi ilminin daha geniş kitlelere ulaşabileceğini belirtir. Ancak onun gezgin bir hayat tarzını benimsemesi bu imkânı sınırlandırmıştır.

¹⁹⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 106-107.

¹⁹¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 251.

¹⁹² Bk. Tayyar Altıkulaç, "Gedikzâde, Abdülkâdiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/549-550.

Gedikzâde'nin Nablus'ta vefat ettiğini öğrenen Zebîdî, onun kitaplarını elde etmek için girişimde bulunursa da bu arzusuna ulaşamaz.¹⁹³

Abdurrahman b. Abdullah b. Hasan el-Echûrî el-Mukrî (ö. 1198/1784), kırâat âlimi, Mâlikî fakihî, şâir ve tarihçidir. Zebîdî *et-Tahbîr fi'l-müsel sel bi't-tekbîr* adlı eserini onun adına telif etmiştir. Echûrî, herhangi bir hadisin metnini inceleme, anlamını araştırma veya şarihlerin görüşlerini değerlendirme sürecinde bir tereddüt yaşadığında Zebîdî'ye danışır, onun verdiği cevaplara güven duyardı.¹⁹⁴

“Safîyyüddîn el-Buhârî” olarak bilinen Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Efdal el-Hüseynî (ö. 1200/1786), Zebîdî'nin övgü dolu sözlerle andığı bir ilim adamıdır. Zebîdî'nin aktardığına göre hem Seffârî'nî hem de Safîyyüddîn el-Buhârî, Hanbelî itikadında idiler. Zebîdî'den *Kütüb-i sitte*'nin evvelleri de dâhil birçok hadis, kitap ve kaside dinleyen el-Buhârî, “Mısır'a yerleşmeyi ve derslerinden ayrılmamayı arzuladım. Sen bana hafız İbn Hacer ve Süyûtî'nin meclislerini hatırlattın” demiştir. Zebîdî, Safîyyüddîn el-Buhârî'nin *Mu'cem*'ini tahrîc etmiştir. Bu *Mu'cem*, *Mu'cemü Safîyyüddîn el-Buhârî bi tahrîci'l-hâfız Zebîdî* ismiyle basılmıştır.¹⁹⁵ Zebîdî onun hakkında “Bu asırda hadis ilminde onun denginin olduğunu bilmiyoruz” ifadelerini kullanmıştır.¹⁹⁶ Kehhâle gibi bazı âlimler Safîyyüddîn el-Buhârî'nin Hanefî olduğunu ileri sürse de, Zebîdî ve talebesi Cebertî gibi güvenilir ilk kaynaklar bu iddiayı doğrulamamış, aksine Zebîdî onun Hanbelî inancına sahip olduğunu açıkça belirtmiştir. Buharalı olması sebebiyle Hanefî zannedilmiş olabileceği düşünülebilir.

Bu araştırmada, Zebîdî'ye Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinden gelen öğrenci ve misafirlerin tamamını tek tek saymak mümkün olmasa da, genel bir tablo çizebilmek adına geldikleri şehirlerin listesi önemli bir veri sunmaktadır. *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ta zikredilen öğrenci ve ziyaretçilerin geldikleri şehirler:

¹⁹³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 419-427. Gedikzâde hakkında ayrıca bk. Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/428-430; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/56; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/772-774; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 3/181.

¹⁹⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 339-347; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/585-586; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/738-739; Zirîklî, *el-A'lâm*, 3/304; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 5/135.

¹⁹⁵ Bk. Thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, (Dimeşk: Dâru'l-beşâir, 1420/1999).

¹⁹⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 638-642.

Adıyaman, Akşehir, Amasya, Antakya, Antakya, Antep, Arapkir, Bosna, Bulgaristan, Burdur, Diyarbakır, Erzincan, Erzurum, Harput, Isparta, İstanbul, Iğdır, Kastamonu, Kayseri, Kemah, Konya Hâdim, Malatya, Malatya, Rodos, Sivas ve Tokat.¹⁹⁷

Zebîdî'yi Ziyaret Edenlerin Ortak Özellikleri:

- Çoğunluğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden gelmiştir.
- Genellikle hac yolculuğu esnasında veya dönüşte Zebîdî'yi ziyaret etmişlerdir.
- Yanında ortalama iki-üç ay süreyle kalmışlardır.
- Hadis ilmiyle ilgili eserler okumuşlar ve hepsi Zebîdî'den icazet almıştır.
- Eğitimli bir görünüş çizen ziyaretçilerin çoğu müderris, bir kısmı ise kadı veya müftüdür.
- Zebîdî, bu kişilerin yarısından fazlasına Nakşibendî tarikatını tavsiye etmiştir.
- Memleketlerine döndükten sonra mektuplaşma yoluyla Zebîdî ile bağlarını sürdürmüşlerdir.

Bunların yanı sıra, Yûsuf Bahrî Efendi gibi uzun yıllar Zebîdî'nin yanında eğitim alan, Hasan el-Amâsî gibi derslerinde muîdlik vazifesi yapan ve daha sonra memleketlerinde başmüderris veya başmuhaddis olarak görev alan, hatta Zebîdî'nin adına eser telif ettiği seçkin âlimler de bulunmaktadır.

4. Vefâtı

Zebîdî, ilk olarak Zübeyde bint el-Merhûm Zülfikâr (Zül'ıfâr) ed-Dimyâtî¹⁹⁸ ile 1758 senesinde izdivaç yapar.¹⁹⁹ On dört sene boyunca birlikte olduğu Zübeyde Hanım, 1782 yılında hayatını kaybedince, Zebîdî, vefatına kadar sürecek bir başka evlilik yapar.

Çeşitli biyografi yazarları, özellikle Cebertî ve onu takip eden diğer kaynaklar, Zebîdî'nin hiç çocuğunun olmadığını aktarmışlardır.²⁰⁰ Ancak Zebîdî'nin kendi eseri *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ta, "Seyyid Abdülkâdir Geylânî Camii'nin hatibi İsmail b. Muhammed b. Halil el-Bağdâdî, oğlum Ebû'l-Fazl Abdullah'a 1196/1782 yılında

¹⁹⁷ 62, 106, 111, 155, 156, 159, 162, 183, 185, 207, 209, 210, 210, 211, 217, 222, 224, 225, 234, 240, 245, 245, 251, 265, 318, 405, 434, 468, 522, 532, 565, 571, 605, 636, 657, 689, 745.

¹⁹⁸ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537; Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 579.

¹⁹⁹ Suat Yıldırım, "Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/21-52 (1986), 25.

²⁰⁰ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/114; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527; Yıldırım, *Murtazâ ez-Zebîdî*, 25-26; Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 182; Durmuş, *Zebîdî*, 44/168-171.

icazet verdi"²⁰¹ şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu ifade, onun bir oğlu olduğunu düşündürmektedir. Ne var ki, bu çocukla ilgili başka bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu çelişki karşısında, talebesi Cebertî'nin aktardığı bilginin daha güvenilir olduğu düşünülebilir. Zira Cebertî, hocası hakkındaki bazı rivayetlerde –Kettânî'nin de belirttiği gibi– haset duygusundan tamamen arınamamış olsa da,²⁰² Zebîdî'nin çocuk sahibi olup olmadığı gibi bir konunun gizlenmesi veya kıskançlık sebebiyle çarpıtılması pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca, *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ın yazma nüshalarında veya basımında bir hata olması da ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla, Zebîdî'nin çocuğunun bulunmadığı yönündeki genel kanaat daha ağır basmaktadır.

Zebîdî şöhretinin zirvesinde olduğu ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına şerh yazdığı yıllarda inzivaya çekilir. Bu dönemde tüm dikkatini eserin şerhine verir, insanlarla görüşmekten, devlet büyükleriyle temas kurmaktan kaçınır ve yalnızlığı tercih eder. Kendisine gönderilen hediyeleri bile reddeder. Bu inziva hâli, ömrünün sonuna kadar sürer.²⁰³

1205 yılı Şaban ayında (Nisan 1791) Zebîdî, evinin yakınındaki Mescid-i Kürdî'de Cuma namazını eda eder. Namazdan sonra, o sırada Mısır'da üç yıldır etkili olan veba salgınına yakalanır.²⁰⁴ Eve döndüğünde konuşma yetisini kaybeder ve iki gün sonra pazar günü vebadan dolayı vefat eder.²⁰⁵ Eşi ve yakınları onu pazartesi günü toprağa verir. Tarihçiler Cebertî ve Kettânî, salgın nedeniyle halkın cenazeden habersiz kaldığını, bu yüzden törene çok az kişinin katıldığını aktarır. Zebîdî, daha önce vefat eden ilk eşinin yanında, Seyyide Rukayye Mezarlığı'nda kendisi için hazırlanan kabre defnedilir.²⁰⁶

Zebîdî'nin fiziksel olarak orta boylu, narin yapılı, buğday tenli, mutedil hatlara sahip bir görünümü vardı. Sakalının büyük kısmı ağarmış, uzunluğu ise itidalliydi. Mekke âdetine uygun şekilde giyinir, kırıık sarığını beyaz bir örtüyle sarardı. Yumuşak başlı, erdemli, neşeli ve güleryüzlü bir mizaca sahipti. Aynı zamanda vakur,

²⁰¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 164.

²⁰² Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/530. وقد ترجمه طنانة تلميذه الجبرتي في تاريخه لكنه ما سلم من حسده

²⁰³ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 110-111.

²⁰⁴ Zebîdî, talebesi Halil b. Muhammed Hâşim el-Bağdâdî'nin 1202/1788'de Mısır'da taundan öldüğünü söyler. Bk. Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 224.

²⁰⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

²⁰⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/109-110; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

mütevazı, nüktedan, keskin zekâlı ve olağanüstü bir hafıza gücüyle tanınırdı. Öyle ki, hafızasının kuvvetiyle kıyaslanabilecek bir çağdaşı yoktu.²⁰⁷

B. İlmi Kişiliği

Bu bölümde, Zebîdî'nin ilmi kimliği ve onu şekillendiren unsurlar incelenecektir. Kendisi, döneminin en seçkin âlimlerinden biri olarak kabul edilir. İlmi yolculuğu, hocalarından aldığı eğitim, geniş bir coğrafyaya yayılan seyahatleri, telif ettiği eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle biçimlenmiştir. Daha önce hocaları ve talebeleri üzerine yapılan incelemelerden de anlaşılacağı gibi, Zebîdî ömrünü öğrenmek, öğretmek ve eser yazmakla geçirmiş bir allâmedir. Bu uğurda pek çok ülke ve şehir gezmiş, yüzlerce âlimden ilim almış, kendisinden de yüzlerce öğrenci ders görerek icazetname elde etmiştir.

Zebîdî, çok yönlü bir âlimdir. Hadis, fıkıh, tefsir, dilbilim, gramer, tasavvuf, tarih ve nesep gibi birçok ilimde eser vermiştir. Arapça, Farsça ve Türkçenin yanı sıra Gürcüce de bilir; ilk üç dilde hem şiir hem de nesir yazabilirdi.²⁰⁸ Özellikle *Tâcû'l-'arûs* adlı eserinde Farsça ve Türkçe ifadeler sıkça yer alır. Nitekim Dimyat'tan Yafa'ya yaptığı bir seyahatte, gemide Abdurrahman ed-Dağîstânî ile Türkçe, Farsça ve Arapça konuştuğunu;²⁰⁹ şair Halil el-Bağdâdî ile de Türkçe şiir üzerine müzakereler yaptığını bizzat kendisi aktarır.²¹⁰ Çeşitli ilim dallarında verimli bir şekilde eserler kaleme aldığı için, onun ilmî konumunu ifade etmek üzere "allâme" ve "yed-i tûlâ" gibi sıfatlar kullanılabilir. Yazdığı kitaplar, dönemin önde gelen âlimlerinin takdirini kazanmış, hatta bazıları eserlerine övgü dolu takrizler yazmıştır.

Zebîdî, Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya, Yemen'den Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada hem öğrenci hem de hoca olarak yer alır. Bu durum, onun sadece yerel değil, küresel bir ilim ağının parçası olduğunu gösterir. Hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimlerdeki derin bilgisi, onu farklı bölgelerdeki âlimlerle irtibat kuran bir köprü hâline getirmiştir. Bu etkileşimin bilincinde olan Zebîdî, hayattayken bu durumu fark eder ve Zebîdî'deki üstadı Süleyman b. Yahya el-Ehdel'e yolladığı mektupta bu

²⁰⁷ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/114.

²⁰⁸ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

²⁰⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 401-403.

²¹⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 222-223.

durumu açıkça dile getirir.²¹¹ Bu mektupta dikkati çeken bir diğer nokta da, Zebîdî'nin kendi ilmi konumunun farkında olmasıdır.²¹² Hocasına yazdığı mektupta bu durumu açıkça ifade etmesi, onun sadece pasif bir bilgi aktarıcısı değil, stratejik düşünen, İslami ilimlerin yayılmasında bilinçli bir rol üstlenen bir âlim olduğunu gösterir.

Onun biyografisinden icazet geleneğinin önemi de ortaya çıkmaktadır. Zebîdî hem çok sayıda hocadan icazet alarak ilmini sağlam temellere oturtmuş hem de kendisi yüzlerce öğrenciye icazet vererek İslami ilimlerin aktarımında aktif bir rol oynamıştır. Bu durum, Orta Çağ İslam dünyasında bilginin silsile yoluyla nasıl korunduğunu ve yayıldığını gösterir.

Zebîdî, doğrudan hocadan hadis alma yöntemlerinden olan müselsel hadisin şartlarını yerine getirerek yaklaşık yüz; Haremeyn, Yemen, Mısır ve Kudüs'te bulunan şeyhlerden işittiği hususi ve umumi dört yüze yaklaşan icazeti olmakla övünerek Allah'a hamd eder.²¹³ Zebîdî'nin müselsel hadis konusundaki hassasiyeti, hadis ilmine verdiği değeri yansıtır. Yaklaşık yüz şeyhten doğrudan hadis dinlemesi ve dört yüze yakın icazet alması, onun hadis naklinde son derece titiz ve güvenilir bir râvi olduğunu gösterir. Bu durum, dönemin ilim anlayışında senedin metin kadar önemli olduğunu da gösterir.

Zebîdî, hayatı boyunca resmî bir görev almamış, ancak camilerde, medreselerde ve evinde fahri olarak ders vermiştir. Bu durum, onun devlet himayesine ihtiyaç duymadan ilmi otorite kurabilen bir âlim olduğunu gösterir. Ezher ulemasından bazısı icazet talep edince Zebîdî onlara "İcazet için kitabın evvelinden birazını okumak zaruridir" şeklinde cevap vermiştir.²¹⁴ Ezher âlimlerinin dahi ondan icazet istemesi, resmî makamların dışında kendine has bir itibar elde ettiğini ortaya koyar. Onun bu son sözü, gelişigüzel icazet vermeye yanaşmadığını, hoca ile talebe arasındaki

²¹¹ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 272-273.

²¹² Zebîdî orada şöyle der: "Gazze, Şam, Halep, Antep, Azerbaycan, Tunus, Cezayir, Tadla, Diyarbakır, Sennar, Darfur, Madras ve diğer beldelere icazetler yazdım. Bunları, bana gelip benden dinleyen ve oralarındaki faziletli âlimler adına icazet isteyen bir grup yerli eliyle gönderdim. Onlara taleplerini ilettim. Bu isnatların çoğu, sizden ve merhum şeyhimiz Abdülhâlîk el-Mezcâcî hazretlerinden istifade ettiğimiz rivayetlerdendir. Sizin isnadlarınız Mısır, Şam, Rum diyarı, Mağrib ve sınır bölgelerinde anlatmaya gücüm yetmeyecek kadar meşhur olmuştur. Beni, şeyhlerimin âdâbını ihya etmeye ve zaman geçtikçe içinde onların anılarını canlandırmaya muvaffak kılan Allah'a hamdolsun."

²¹³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 29/220-221.

²¹⁴ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 272.

münasebetin ehemmiyetine işaret eder. Bu tutum, kadim İslam tedris geleneğinde icazetin kıymetini muhafaza etme endişesiyle aynı doğrultudadır. Okumadan icazet vermeme düsturu, ehliyeteye dayalı değerlendirme mefhumuna yakın bir ilim anlayışını aksettirmektedir. Zebîdî bu metoduyla, ilimde otoritenin yalnızca unvana değil hakiki tahsile istinat etmesi gerektiğini savunmuş olmaktadır.

Bunun üzerine Ezher âlimleri Pazartesi ve Perşembe günleri Şeyhû Camii'nde toplanmaya ve insanlardan ayrı olarak hadis hafızlarının metodu üzere *Sahîh-i Buhârî* okumaya başlamışlardır.²¹⁵ Ahmed es-Seccâî, Mustafa et-Tâî, Süleyman el-Ekrâşî gibi Ezher ulemasının önde gelenlerinin Zebîdî'den ders okuyarak icazet almaları halk arasında yayılınca şöhreti daha da artmıştır.

Zebîdî, her dersin sonunda ezberinden sened ve ravileri zikrederek müselsel hadislerden birini veya amellerin faziletiyle ilgili bir hadis ya da şiirlerden birkaç beyit okur. Bu, Mısır halkının müderrislerde görmediği bir özellik olduğu için dersler onlara cazip gelir.²¹⁶ Zebîdî'nin dersleri başlangıçta klasik hadis rivayeti şeklinde iken, zamanla dirayet (yorum ve şerh) ağırlıklı bir hâle dönüşmüştür. Bu yöntem, Zebîdî'nin yalnızca akademik çevrelere değil, geniş kitlelere de hitap edebilen bir âlim olduğunu gösterir. Ayrıca, Mısır halkının alışık olmadığı bir üslup olması, onun derslerine olan ilgiyi artırmıştır. Zebîdî'nin derslerine rağbet artınca Mescid-i Hanefî olarak bilinen el-Kutb Şemsüddîn Ebû Mahmûd el-Hanefî makamında bir ders halkası daha tesis etmiştir. Pazartesi ve Perşembe dışında diğer günlerde ikindi namazından sonra Tirmizî'nin *Şemâil* kitabını okutmaya başlamıştır.²¹⁷

Yukarıdaki bilgilerden resmî makamlardan bağımsız, gayriresmi bir otorite olarak ilmi etkinlik yürütmesi, rivayet ve dirayet dengesini kurabilen, halka yönelik pedagojik bir üslup geliştirmesi, icazet geleneğini titizlikle uygulayarak ilmi standartları koruması, ezber gücü ve şiirle harmanlanan dersleriyle geniş kitlelere hitap edebilmesi ve toplumun her kesiminden kabul gören, nüfuzlu bir âlim olması Zebîdî'nin ilmi kişiliğini öne çıkaran özellikler olarak sayılabilir.

²¹⁵ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 272.

²¹⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/105-106.

²¹⁷ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/106; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 272.

Zebîdî, Kahire’de ilim talebelerine yönelik üç farklı mekânda ders vermiştir:

1. Şeyhû Camii → Burada *Sahîh-i Buhârî* okutmuş, hadis rivayet ve şerh geleneğini sürdürmüştür.
2. Kutb el-Hanefî Medresesi → *Emâlî* ve Tirmizî’nin *Şemâil*’i üzerine dersler vermiştir.
3. Muharrem Efendi Camii → Gazzâlî’nin *İhyâ*’sını tedris etmiş, tasavvuf ve ahlak ilimlerine dair müzakereler yürütmüştür.²¹⁸

Dönemin önemli âlimlerinden hadis hâfızı, kıraat âlimi ve Hanefî fakihi Ahmed b. Muhammed el-Antâkî, Zebîdî’nin bu üç ders halkasını da takip edenlerdendir.²¹⁹ Bu durum, Zebîdî’nin çok yönlü bir müderris olduğunu ve farklı ilim dallarında otorite kabul edildiğini göstermektedir.

Zebîdî, diğer pek çok âlim gibi, kendisine zengin bir kütüphane kurmayı ve nadir kitapları bir araya getirmeyi hayal etmiştir. Bu amaçla, uzak ve yakın diyarlardan bulabildiği ender eserleri satın almış, satın alamadıklarını ise istinsah etmek veya incelemek için ödünç almıştır. Bu gayretleri sonucunda geniş bir koleksiyona sahip olmuş ve kütüphanesi değerli kaynaklarla zenginleşmiştir.

Kettânî’nin, hadis hafızı ve gezgin Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsirî ed-Der’î (ö. 1239/1823) hakkındaki şu sözleri, Zebîdî’nin kütüphanesinin önemine ışık tutmaktadır: "*Doğuda tanıştığı âlimlerin en üstünü ve en bilgini, hâfız Murtazâ ez-Zebîdî’dir. Zebîdî ona hem düz yazı hem de şiir şeklinde icazet vermiş, ayrıca kütüphanesinden seçtiği nadide eserlerden hediye etmiştir.*"²²⁰ Daha önce de belirtildiği gibi, Zebîdî, dostu Gedikzâde’nin Nablus’ta vefat ettiğini duyunca onun kitaplarını elde etmek için çaba göstermiş, ancak bu arzusuna ulaşamamıştır.²²¹ Zebîdî, Derviş Ağa aracılığıyla ödünç aldığı bazı kitapların isimlerini zikrettikten sonra, Mustafa Halîfe’nin (Kâtib Çelebi, ö. 1067/1657) *Esmâü’l-kütüb ve’l-’ulûm* adlı eserini son derece beğendiğini ve bu kitaptan pek çok alıntı yaptığını belirtir.²²² Zebîdî’nin, Tunuslu âlim İdris b. Ömer et-Tevâtî ile 1186/1772 yılında bir kütüphanede

²¹⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 217-218.

²¹⁹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 111-112.

²²⁰ Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 2/844.

²²¹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 427.

²²² Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 545.

karşılaştığını ve ona yirmi sayfalık bir icazet yazdığını anlatması,²²³ onun sürekli bir öğrenme ve keşif arayışında olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zebîdî vefat ettiğinde, uzun yıllar boyunca topladığı ve büyük kısmı nadir olan kitaplarının değeri yirmi beş bin dinar olarak tahmin edilmiştir. Bu haber Osmanlı Padişahı III. Selim'e ulaşınca, sultan bu kitapları yetmiş beş bin dinara satın alarak Mısır'daki ilim talipleri için vakfetmiştir.²²⁴ Hâsılı Zebîdî, sadece büyük bir âlim değil, aynı zamanda bir kitap aşığı ve bilgiyi paylaşmayı seven bir kültür adamıdır. Onun kütüphanesi, kişisel bir birikim olmanın ötesinde, dönemin ilmi mirasının korunduğu ve sonraki nesillere aktarıldığı bir hazine niteliğindedir. Sultanın bu kitapları satın alıp vakfetmesi, Zebîdî'nin mirasının devlet tarafından da takdir edildiğini ve ilmin sürekliliği için önemli görüldüğünü kanıtlar.

Zebîdî'nin ünlü eseri *Tâcü'l-'arûs*'u kaleme almaya başlamasının ardından şöhreti giderek artar. Osmanlı padişahı başta olmak üzere çeşitli hükümdarlar kendisine davet mektupları göndererek ülkelerine gelmesini talep ederler. 1780 yılında İstanbul'a davet edildiğinde önceleri bu çağrıyı kabul etse de sonradan fikrini değiştirerek gitmekten vazgeçer. Bu dönemde farklı coğrafyalardan kendisini ziyarete gelenlerin sayısında belirgin bir artış gözlemlenir.

Mağrib bölgesindeki Müslümanlar arasında Zebîdî'ye karşı derin bir saygı ve bağlılık oluşur. Öyle ki, bölge halkından biri hac farızasını yerine getirip de Zebîdî'yi ziyaret etmezse haccının eksik kaldığına inanırdı. Öğrencisi Cebertî'nin aktardığına göre, hac mevsimlerinde Zebîdî'nin evi sabahın erken saatlerinden akşama kadar Haremeyn'e gidip gelenlerle dolup taşardı.²²⁵ Hac ibadetini yerine getirenlerin onu ziyaret etmeyi âdeta bir vecibe olarak görmeleri, onun sadece bir âlim değil, aynı zamanda manevi bir lider konumuna yükseldiğini göstermektedir.

Zebîdî, şöhretinin en parlak döneminde İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* şerh etme çalışmalarına başlar. Daha önce *el-Kâmûs* şerhinde yaptığı gibi, bu eserin de tanınması için temize çektiği ilk bölümleri Anadolu, Şam ve Mağrib bölgelerine gönderir. Bu sırada, 1782 yılında eşi Zübeyde hanım da vefat eder. Zebîdî, eşinin kaybından derin

²²³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 157.

²²⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/542.

²²⁵ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/108-109. Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

üzüntü duyar. *İhyâ*'nın tasavvufî derinliğinin verdiği etkiyle de birleşen bu üzüntü onu eve kapanmaya ve toplumdan uzaklaşmaya iter. Hayatının geri kalanını eserini şerh etmeye adar ve halk arasına çıkmaz.²²⁶ Zebîdî'nin Osmanlı Sultanı'nın davetini önce kabul edip sonra reddetmesi, onun siyasi otoritelerle mesafeli durma tercihini yansıtmaktadır. Bu durum, bir âlim olarak bağımsızlığını koruma ve şöhretin getirdiği dünyevi ilişkilerden uzak durma arzusu olarak yorumlanabilir.

1. Mezhebi

Zebîdî'nin fikhî yönü ikinci ve üçüncü bölümde etraflıca ele alınacaktır. Ancak burada bazı hususları dikkatlere sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyim. Zebîdî hem usûl hem de fûru açısından Hanefî mezhebine bağlı bir âlimdir. Eserlerinde ve icazetlerinde sık sık el-Hanefî nisbesini kullanarak bu bağlılığını açıkça belirtir. Özellikle *İhyâ* şerhinde, “Şârihin mezhebi olan Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fıkıh kitaplarından istifade ettiklerim” ifadesiyle mezhep aidiyetini vurgular.²²⁷

Zebîdî, Hanefî mezhebinin hadis yönü ağır basan muhakkiklerindendir. Özellikle fıkıh ve hadis alanında kaleme aldığı eserlerde, Hanefî mezhebinin delil ve görüşlerini özenle ortaya koyar. Genelde Hanefî mezhebini özelde de Ebû Hanîfe'yi her platformda müdafaa eder. Bu tutumunu, sözlük niteliğindeki *Tâcü'l-'arûs* gibi bir eserde dahi açıkça gözlemlemek mümkündür.²²⁸ Ahkâm hadislerini topladığı kitabında mezhep kurucusu hakkında kullandığı ifadeler oldukça manidardır:

*“Yüce Allah -azze ve celle-; üstadımız, önderimiz, değeri yüce, erdemler semasının parlayan dolunayı, göğsü şer'i ilimlerle dopdolu, ilim okyanusu, sayısız üstün vasıflara sahip, hakikati arayan müctehid, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit el-Kûfî'den razı olsun. Allah onu Firdevs'in en yüce makamına yerleştirsün, en tatlı Kevser'inden içirsin, eksiksiz rahmetine ve her yeri kuşatan mağfiretine gark eylesin.”*²²⁹

Zebîdî, fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerde konuları derinlemesine incelemiş, Hanefî mezhebinin dayanaklarını hadis kaynaklarından –özellikle de Ebû Hanîfe'nin âsâr ve müsnedlerinden– çıkarma konusunda büyük bir başarı sergilemiştir. Mezhebin görüşlerini desteklemek amacıyla, kendisinden önceki âlimlerin üzerinde yeterince durmadığı tartışmalı meselelerde mezhebin delillerini

²²⁶ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 110-111.

²²⁷ Zebîdî, *İthâf*, 2/456.

²²⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 36/458-460.

²²⁹ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/16.

ortaya koymuş ve detaylı bir şekilde açıklamıştır. Örneğin, namazda Besmele'nin açıktan mı yoksa sessiz mi okunacağı konusunu sayfalarca ele aldıktan sonra, bu konuyu özellikle geniş bir şekilde işlediğini belirtir. Zira ona göre bu mesele, ilmî tartışmalarda sıkça gündeme gelen ve en çok konuşulan konulardan biridir. Ayrıca, Hanefî imamlarının eserlerinde üzerinde yeterince durulmayan bazı önemli noktalara dikkat çektiğini ve daha önce yazdığı '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*'²³⁰ adlı eserinde de bu konuyu genişçe ele aldığını ifade eder.²³¹

Zebîdî, döneminin dört büyük mezhebinde otorite kabul edilen âlimlerden ders alarak ilmi birikimini genişletmiş ve bu hocalardan icâzet almıştır. Hanefî fikhını, her ikisi de kendisi gibi Zebîdî olan Radıyyüddîn Abdülhâlık el-Mizcâcî ve Şemsüddîn Muhammed el-Mizcâcî'den öğrenmiştir. Şâfiî fikhının inceliklerini Süleyman b. Yahya el-Ehdelî ez-Zebîdî'den, Mâlikî mezhebinin görüşlerini Ömer b. Ali et-Tahlâvî'den, Hanbelî fikhını ise dört mezhebe vâkıf olan ve bu konularda fetva veren Ezher âlimlerinden Ebû'l-Abbâs Ahmed ed-Demenhûrî gibi bir otoriteden tahsil etmiştir.

Sonuç olarak; Zebîdî, dört mezhebin fikhını öğrenmiş ve bu alanlarda icazet almış olmakla birlikte hem usûl hem de fûrû açısından Hanefî mezhebine bağlıdır. Hanefî mezhebinin görüşlerini hadislerle (özellikle Ebû Hanîfe'nin âsâr ve müsnedleriyle) desteklemeye önem veren muhakkik bir âlimdir. Fıkıh ve hadis eserlerinde, Hanefî mezhebinin delillerini titizlikle ortaya koyar. Tartışmalı konularda mezhebin delillerini genişçe açıklar.

2. Hadisçiliği

Hanefî mezhebi uleması içerisinde hadis ilmini merkeze alan mütebahhir âlimlerin temsil ettiği bir çizgi tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu geleneğin önemli temsilcileri arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî, İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) ve İbnü'l-Hümâm gibi isimler zikredilebilir. Hindistan coğrafyasında ise Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) ve Zebîdî'nin hocası Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî gibi Hanefî âlimlerinin öncülüğünde hadis ilmine karşı artan bir alaka dikkat çekmektedir. Bu ilmî

²³⁰ Zebîdî, '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*', 1/104-108.

²³¹ Zebîdî, '*İthâf*', 3/317.

mirası devralan isimlerden biri de hem hadis hem fıkıh sahasında temayüz etmiş olan Zebîdî'dir.

Çok yönlü bir âlim olmasına ve çeşitli ilim dallarında telifler ortaya koymasına karşın, Zebîdî kendisini daha çok "Hadis ilminin hizmetçisi" olarak tanımlamayı tercih eder.²³²

Özellikle hadis sahasında en çok etkilendiği şahsiyetlerin başında, kendi tabiriyle "Hadis hâfızlarının imamı" olarak nitelendirdiği İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gelir. Zebîdî'nin gözünde İbn Hacer, hadis ilmindeki derinliğiyle sadece kendi döneminde değil, önceki asırlarda dahi emsaline rastlanmayacak bir mertebeye ulaşmıştır. Onun eserlerinden büyük ölçüde istifade ettiğini, hadis ilmine adım atmasında bu kaynakların belirleyici rol oynadığını sık sık vurgular. Zebîdî, Allah'ın kendisine İbn Hacer'in sözlerini ve yazılarını sevdirdiğini, onun ilmî mirasından pek çok şey derlediğini ifade eder ve kendisi için hayır dualarda bulunur.²³³

Zebîdî, döneminin hadis bilginleriyle sıkı bir ilmî irtibat kurarak hem bizzat ders almak suretiyle hem de icazetname talebinde bulunarak rivayet silsilelerini şahsında toplamayı başarmış ve nihayetinde devrinin en kısa ve sağlam isnad zincirlerine sahip otoritesi haline gelmiştir. Bu sebeple İslam coğrafyasının en ücra köşelerindeki hadis talebeleri dahi onun ilmî halkasına katılmak ve rivayet iznini alabilmek için büyük gayret sarf ederlerdi. Nitekim talebesi Diyarbakırlı Ali b. Musa'nın biyografisinde "Hadis ilmi ona sevdirdi ve bize geldi" ifadesini kullanır.²³⁴ Yine talebelerinden Cebertî'nin naklettiğine göre Zebîdî, ilim yolunda durmaksızın mesafe katetmiş; nesep ilmi, hadis senedleri, hadislerin kaynaklara dayandırılması ve müteahhir muhaddislerin mütekaddim muhaddislere bağlanma yolları gibi zamanla ihmal edilen ilimleri yeniden canlandırmaya özel bir ilgi göstermiştir. Bu alanlarda pek çok telif, risale, derleme ve manzum eser kaleme almıştır.²³⁵

²³² Mesela bk. *İcâzetü'z-Zebîdî li-Ahmed b. Muhammed el-Antakî*, 70; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr*, 80; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Ebi'l-Fadl en-Nikvî er-Rumî*, 86; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Ahmed b. 'Ubeyd el-Attâr ed-Dimeşkî*, 85; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Muhammed Kemâluddîn el-Ğazzî*, 92; *İcâzetü'z-Zebîdî li's-sultân Abdülhamîd el-evvel el-Osmânî*, 77.

²³³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 10/552.

²³⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 571.

²³⁵ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/106.

Zebîdî'nin çeşitli üstatlardan ilim tahsil etme gayretinin yanı sıra, uzak diyarlara yaptığı seyahatlerin temel amaçlarından biri de kısa ve sağlam rivayet zincirlerine (âlî isnad) sahip olma arzusudur. Bu durum, onun onlarca şehri dolaşarak yüzlerce âlimden icazet almasıyla açıkça anlaşılmaktadır. Bu ilmî yolculuğa genç yaşlarda başladığı görülür. Örneğin, 1752 yılında, Abdurrahman el-Bezzâr'ın özel rivayetlerine dair icazet almak için Yemen'e kadar gitmesi bu çabanın somut bir göstergesidir.²³⁶ Benzer şekilde, 1774'te Hanefî fakihî ve muhaddis İbrahim b. Muhammed ez-Zeyyâdî'yi evinde ziyaret ederek bizzat onun el yazısıyla icazetname talep etmesi de bu titiz çalışmasının diğer bir örneğidir.²³⁷ Zebîdî, zamanla nadir bulunan kısa rivayet zincirlerini şahsında toplamayı başarmış ve bu durumdan haklı bir iftihar duymuştur. Nitekim bu ilmî birikimin şöhreti yayıldıkça, İslam âleminin dört bir yanından âlimler, onun bu değerli senedlerinden istifade edebilmek için adeta kendisine akın etmeye başlamışlardır.

Zebîdî, verdiği icazetlerde özellikle kendisine ait yüksek (âlî) isnad zincirini vurgular. Örneğin, *İhyâ* şerhinde, önceki kaynaklarda geçen hadisleri kendi rivayet yoluyla aktarır ve bu isnadının diğerlerine göre daha kısa ve üstün olduğuna dikkat çeker.²³⁸ Ayrıca, söz konusu hadisin senedini Hz. Peygamber'e kadar sayarak delillendirir. Mesela, kendisiyle Buhârî arasında sadece on râvinin bulunduğunu, bu kadar kısa bir senede sahip başka bir âlim tanımadığını ifade eder.²³⁹ Zebîdî'nin âlî isnadı özellikle vurgulaması ve hadisleri kendi senediyle aktarması, onun hadis ilmindeki titizliğini, isnad bilincini ve ilmî otoritesini göstermesi açısından büyük önem taşır. Zebîdî'nin, kendisiyle Buhârî arasında sadece on râvi bulunduğunu belirtmesi ve bu kadar kısa bir senede sahip başka bir âlim tanımadığını söylemesi, onun isnadının ne derece nadir ve değerli olduğunu gösterir. Bu durum; Zebîdî'nin ilmi şöhretini pekişmesinin nedenlerindendir. Zebîdî'nin bu tutumu, sadece bir övünme meselesi değil, aksine hadis ilminin temel prensiplerine olan bağlılığının bir yansımasıdır. Onun âlî isnadı önemsemesi, hadislerin sahih bir şekilde sonraki nesillere aktarılmasındaki sorumluluğunun bilincinde olduğunu gösterir.

²³⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 353.

²³⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 150-151.

²³⁸ Zebîdî, *İthâf*, 7/216, 7/222, 7/228.

²³⁹ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li-Ebi'l-Fadl en-Nikvî er-Rumî*, 82-86.

Zebîdî'nin ders programı incelendiğinde, onun hadis ilmine olan derin ilgisi ve bu alanı ihya etmek için büyük çaba sarf ettiği görülmektedir. Hadis ilminin hemen her dalına dair eserler okutarak öğrencilerine icazet vermiştir. Bu kapsamda Müsned, Sünen, Sahih, Câmi', Mu'cem gibi temel hadis kaynaklarının yanı sıra Cüz, Kırk Hadis gibi özel derlemeler; tahrîc, 'avâlî, şerh, müselsel gibi teknik çalışmalar; usûl ve fîrû gibi nazarî ve pratik konuları içeren geniş bir yelpazede eğitim faaliyetleri yürütmüştür. Nitekim Zebîdî, talebelerinden Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Alevî el-Haneffî'nin (ö. 1199/1785) biyografisini kaleme alırken, hadis sahasında okuttuğu elli altı farklı eseri tek tek zikrederek bu alandaki engin birikimini ve öğretimi faaliyetlerinin kapsamını gözler önüne sermiştir.²⁴⁰ Bu durum, onun sadece bir hadis hafızı olmadığını, aynı zamanda bu ilmin sistemli bir şekilde öğretilmesi ve yaşatılması için büyük emek veren bir müderris olduğunu da ortaya koymaktadır.

Zebîdî, yaklaşık üç asırdır unutulmaya yüz tutan hadis hocalarının geleneksel ders verme yöntemlerini yeniden ihya etmiştir.²⁴¹ Kettânî'nin aktardığına göre, İbn Hacer ve öğrencileri Sehâvî (ö. 902/1497) ile Süyûtî'nin vefatlarından sonra kesintiye uğrayan hadis imlâ geleneğini Zebîdî tekrar hayata geçirmiştir.²⁴² Zebîdî bizzat kendi ifadelerinde, *"el-Kâmûs şerhini tamamladıktan sonra ders verme izni aldım. 877/1472 yılından beri terk edilmiş olan ve Hâfız Süyûtî'nin ikametgâhı olan Şeyhûniyye'deki dâru'l-hadisi yeniden faaliyete geçirerek hadis imlâ etmeye başladım"* diyerek bu önemli hizmetini dile getirmiştir.²⁴³ Zebîdî'nin ders metodunu büyük bir takdirle karşılayan Safiyyüddîn el-Buhârî'nin, *"Mısır'a yerleşmeyi ve senin bu derslerinden hiç ayrılmamayı çok arzu ettim. Bana hafız İbn Hacer ve Süyûtî'nin ders meclislerini hatırlattın"* şeklindeki içten itirafı da onun bu alandaki başarısını ve etkisini göstermektedir.²⁴⁴

Hadis ilminin köklü geleneğinde, bir hadisin aktarıcıları ve râvîleri detaylı şekilde okunur, tanıtılır; ayrıca imlâ meclisinde hazır bulunan dinleyiciler, şahitler, okuyucu (kârî) ve metni yazıya geçiren müstemlî kaydedilirdi. Ancak zaman içinde bu

²⁴⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 532-534; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/598-600.

²⁴¹ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/106.

²⁴² Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/526, 530.

²⁴³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 212-213.

²⁴⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 638-642.

titiz usûl unutulmaya yüz tutmuş, bu geleneği yeniden canlandırma şerefi ise Zebîdî'ye nasip olmuştur. Zebîdî, bu konuyla ilgili çarpıcı bir olay nakleder: Bir gün, İbnü'l-Cevherî lakabıyla tanınan Şâfiî fakih ve dil bilgini Ebû Hâdî Muhammed b. Ahmed el-Hâlidî el-Mısırî'nin (ö. 1215/1801) *Sahîh-i Müslim* dersine katılır. Yanındaki bir kişiden, dersin içeriğini yazar, tarihini ve dinleyicilerin isimlerini kayıt altına alır. İbnü'l-Cevherî ve diğer ders katılımcıları, bu titiz tutuma şaşırırlar. Zebîdî ise onların bu şaşkınlığını, uzun zamandır hadis âlimlerinin "semâ" ve "ismâ" konusundaki titiz yöntemlerini terk etmiş olmalarına bağlar.²⁴⁵ Bu olay, Zebîdî'nin sadece bir hadis âlimi olmadığını, aynı zamanda hadis ilminin unutulmaya yüz tutmuş yöntemini yeniden tesis etmeye çalışan bir ıslahatçı olduğunu da gösterir. Onun bu çabası, hadis ilminin sadece metin naklinden ibaret olmadığını, aynı zamanda sağlam bir sened ve titiz bir kayıt sistemine dayandığını hatırlatması açısından son derece önemlidir.

Zebîdî'nin ünü yayıldıkça Mısır'ın önde gelen şahsiyetleri onu konaklarına çağırmaya başlarlar. Kendisi de hususi talebelerini, mukrî ve müstemlisini yanına alarak bu davetlere katılırdı. Bu toplantılarda Buhârî ve Dârimî'nin *Sülâsiyât*'ından bölümler ya da müselsel hadis cüzlerinden bölümler ev sahibi ve misafirlerin huzurunda okunur, ardından meclis Peygamber Efendimiz'e salâtü selamlarla sona ererdi. Bu esnada evin hanımları perde arkasından dersi dinler, aynı zamanda amber ve öd ağacı tütsülerinin hoş kokuları mekânı sarardı. Zebîdî, dersin sonunda hazır bulunan çocuk, kadın ve hizmetkârların hepsinin isimlerini kaydettirir, en altına da tarih düşürürdü. Cebertî, bu derslerin pek çoğunda bulunduğunu, eski hadis âlimlerinin imlâ toplantılarının da benzer şekilde gerçekleştiğini, ayrıca Mustafa Bey el-İskenderânî ve Defterdar Eyyûb Bey gibi seçkin simaların da bu meclislerde yer aldığını, çeşitli ikramlar ve ziyafetler verildiğini belirtir.²⁴⁶

Sonuç olarak Zebîdî, 18. yüzyıl İslam dünyasında hadis ilmini hem nazarî hem de pratik boyutlarıyla yeniden canlandıran bir âlimdir. İsnad bilincini ön planda tutması, geleneksel imlâ meclislerini ihya etmesi ve geniş bir talebe kitlesine hitap etmesi, onu "hadis geleneğini asrında ihya eden müceddid" olarak nitelendirmeyi mümkün kılar. Özellikle âlî isnad arayışı ve yöntemsel titizliği, hadis ilminin sadece

²⁴⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 653.

²⁴⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/106.

metin naklinden ibaret olmadığını, aynı zamanda bir "ilmî disiplin" olduğunu vurgular. Zebîdî, bu yönüyle sadece kendi dönemine değil, sonraki asırlara da ilham veren bir hadis otoritesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Kelamcılığı

Zebîdî, kelâm ilminde hacimli eserler kaleme alan, bu fennin her bahsinde görüş bildiren, sonraki âlimler tarafından kendisine müracaat edilen muhakkik Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinden biridir. Zebîdî, *İhyâ*'nin fıkıhla ilgili bölümlerini Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre şerh ettiği gibi *Kavâidü'l- 'akâid* bölümünü de Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebine göre şerh etmiştir. Zira ona göre Ehl-i Sünnet ve Cemaat'tan kastedilenler Mâtürîdîler ve Eş'arîlerdir.²⁴⁷

Zebîdî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) hayatlarını kaleme almış, her ikisini de Ehl-i Sünnet'in önderleri olarak kabul etmiş ve *İhyâ*'daki otuz sayfalık akâid bölümünü (*Kavâidü'l- 'akâid*), bu iki imamın görüşlerini merkeze alarak dört yüz sayfaya yakın geniş bir şerhle açıklamıştır.²⁴⁸ Bu şerh sürecinde en çok yararlandığı kaynaklar, Mâtürîdî âlimlerinden İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere fî'l-akâidi'l-mün-ciye fî'l-âhire* adlı eseri ile Eş'arî ekolünden Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât* isimli çalışmasıdır. Zebîdî, özellikle ikinci eser için, “*İnceleyebildiğim kadarıyla bu ilim dalında yazılmış en kapsayıcı kitaptır*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.²⁴⁹

Zebîdî'nin itikattaki mezhebinin ne olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmaların temel nedeni, onun fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olduğunu açıkça belirtmesine rağmen, itikadî mezhebinin net bir şekilde ifade etmemiş olmasıdır. Brockelmann²⁵⁰ (ö. 1956) Zebîdî'nin Mâtürîdî, Kettânî²⁵¹ ise Eş'arî düşünceye sahip olduğunu savunur. Ancak aslında Zebîdî'nin eserlerindeki bazı ifadeler, onun hangi mezhebe mensup olduğunu anlamaya imkân vermektedir. Örneğin “*Mâtürîdiyye'den olan ashâbımız*” diyerek

²⁴⁷ Zebîdî, *İthâf*, 2/8.

²⁴⁸ Zebîdî, *İthâf*, 2/25-454.

²⁴⁹ Zebîdî, *İthâf*, 2/3-4.

²⁵⁰ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: 1938), 2/398.

²⁵¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

Mâtürîdî mezhebinden olduğuna işaret etmiş,²⁵² ayrıca “*Mâtürîdilerin onlara karşı akli ve nakli delilleri şunlardır...*” diyerek muarızlarına karşı bu mezhebin görüşlerini savunmuştur.²⁵³ Allah’ın vücûd ve tekvîn sıfatları, iyilik ve kötülüğün kaynağı, iman-İslâm ilişkisi ve imanda istisna yapmanın hükmü gibi Mâtürîdîler ile Eş’arîler arasında ihtilaflı olan pek çok meselede, Zebîdî’nin İmam Mâtürîdî’nin görüşlerini benimsediği ve onu desteklediği anlaşılmaktadır.²⁵⁴

Zebîdî taassuptan uzak, ölçülü ve adil bir âlimdir. Hem itikadi hem de amelî konularda kendi görüşünden farklı düşünen mezhep mensuplarına ve âlimlere karşı ılımlı bir dil kullanmış, onları küçük düşürücü ifadelerden kaçınmış ve aşırı eleştirilerde bulunmamıştır. Kelâm meselelerinin birçoğunda Eş’arî ve Mâtürîdî âlimlerine muhalefet eden ve onlara karşı sert üslup kullanan Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) hakkında bile “*Şeyhülislâm, değerli bir şahsiyet, çağının eşsiz âlimi*” gibi övgü dolu sözler sarf etmekten geri durmamıştır.²⁵⁵ Aynı şekilde, itikatta İbn Teymiyye’nin görüşlerine yakın duran ve kendisinden yazılı icazet aldığı Hanbelî âlimi Şemsüddîn es-Seffârî (ö. 1188/1774) hakkında da “*Şeyhimiz, imam, muhaddislerin sonuncusu, usta, zâhid, sûfî, hakkı söyleyen, gece namazına müdavim, hadis ilmini yayılmasına gayret eden, geride kendi gibi birisini bırakmayan*”²⁵⁶ gibi yüksek vasıflarla bahsetmiştir. Farklı mezhep ve düşüncelere karşı saygılı ve övgü dolu bir dil kullanması, onun taassuptan uzak, âdil ve birleştirici bir âlim olduğunu gösterir.

Zebîdî, itikadi kokularda aşırı derinleşmeyi uygun görmez. İman, İslam ve İhsân’ı bir sayfa kadar açıkladığı *İhyâ’nin Kavâidü’l-‘akâid* kitabının hâtime kısmında, dinin temel esaslarında inanılması gerekli olan asgari bilgilerin bunlar olduğunu vurgular. Bunun ötesine geçmenin faydasız bir derinleşme olduğunu, denizin çok derin, yolun uzun ve azığın kıt olduğunu hatırlatarak şu öğütte bulunur:

²⁵² Zebîdî, *İthâf*, 2/277.

²⁵³ Zebîdî, *İthâf*, 2/296-297.

²⁵⁴ Önal, *Zebîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*, 186.

²⁵⁵ Zebîdî, *Elfiyyetü’s-sened*, 191; *İthâf*, 3/795; 4/485; 5/148.

²⁵⁶ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 642-647; *Elfiyyetü’s-sened*, 271-276; Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 1/468; Murâdî, *Silkü’d-dürer*, 4/31-32; Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 271; Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 2/1002-1005; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 6/14.

“Kardeşlerim! Bedevilerin ve yaşlıların dinine sarılın. Allah bize ve size en kuvvetli yola hidayet etsin.”²⁵⁷

Sonuç olarak Zebîdî, 18. yüzyıl İslam düşüncesinde Sünnî kelâmının yeniden yorumlanmasında kilit rol oynayan bir âlimdir. Fıkıhta Hanefî olmakla birlikte itikatta Mâtürîdî eğilimli bir âlimdir. Ancak Eş‘arî kaynaklarına atıfta bulunması ve her iki ekolü de "Ehl-i Sünnet" çatısı altında uzlaştırmaya çalışması, onun kapsayıcı bir yaklaşım benimsediğini ortaya koyar. Zebîdî, Mâtürîdî ve Eş‘arîliği her iki geleneği harmanlayan, ihtilaflı konularda uzlaştırmacı bir rol üstlenen, Sünnî geleneğin bütüncül bir yorumunu sunan ve dini konularda aşırılıktan kaçınan mutedil bir Ehl-i Sünnet âlimidir. Kelâm ilmindeki derin vukufiyeti, eserlerinin sonraki âlimlerce referans alınması ve hem nazarî hem de pratik dini meselelerde ölçülü bir duruş sergilemesi, onun "muhakkik" sıfatını ispat eder mahiyettedir.

4. Dilciliği

Zebîdî'nin İslam dünyasında müstesna bir mevki kazanmasını sağlayan en önemli iki eserinden biri, Fîrûzâbâdî'nin meşhur lügat kitabı *el-Kâmûsü'l-muhît* üzerine kaleme aldığı *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* adlı muhteşem şerhidir. Çeşitli İslami ilimlerde pek çok kıymetli eser veren Zebîdî'nin Arap dili sahasında otorite kabul edildiği konusunda bütün ulema hemfikirdir. Özellikle *İthâf* ve *Tâcü'l-'arûs* gibi eserlerinde sergilediği derinlik, onun hem şer'i ilimlerde hem de Arap dili ve belagatinde tartışmasız bir öncü olduğunu göstermektedir. Nitekim âlimlerden Ebû Gudde de bu durumu açıkça ifade ederek, Zebîdî'nin bu iki büyük eseriyle İslami ilimler ve Arap dili alanındaki İmam'lığını tüm dünyaya ilan ettiğini belirtmiştir.²⁵⁸

Tâcü'l-'arûs, Arap dili alanında güvenilirliği, kapsamı ve derinliğiyle benzersiz bir sözlük olarak kabul görmektedir.²⁵⁹ Bu eser, yalnızca Arapça için değil, tüm dünya dillerindeki sözlükler arasında en kapsamlı olanlardan biridir. Yüzlerce kaynağın titizlikle harmanlanmasıyla oluşturulduğundan, Arap dilinin zengin mirasını anlamak için başvurulacak en önemli eserlerden biri sayılmaktadır. Başlangıçta 500

²⁵⁷ Zebîdî, *İthâf*, 2/454.

²⁵⁸ Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 166.

²⁵⁹ Hâşim Tâhâ Şelâş, *ez-Zebîdî fî kitâbihi Tâcü'l-'arûs* (Bağdat: Dâru'l-Kitâb, 1401/1981), 704.

defterlik bir çalışma olarak kaleme alınan²⁶⁰ ve daha sonra 10, 20 ve 40 cilt halinde yayınlanan *Tâcü'l-'arûs*, geleneksel anlamda bir sözlükten çok daha fazlasını sunar. Eserde; Arap gramer kuralları, tarih bilgisi, soy bilimi, biyografiler, âlimler tabakası, Kur'an ilimleri, fıkıh prensipleri, kelam meseleleri, hadis terminolojisi ve tasavvuf kavramlarının yanı sıra coğrafi bilgiler, yerleşim yerleri, siyaset bilimi, tıp, hayvanlar ve bitkilerle ilgili terimler ve Arapçaya geçmiş yabancı kelimeler gibi çok çeşitli konular yer almaktadır. Bu özellikleriyle eser, bir sözlükten ziyade gerçek anlamda bir ilimler ansiklopedisi niteliği taşımaktadır. Dikkat çekici olan, günümüzde ancak geniş bir uzmanlar heyetinin yıllar süren çalışmasıyla hazırlanabilecek böylesine muazzam bir eseri, Zebîdî'nin tek başına ve yalnızca 14 yıl 2 aylık bir sürede tamamlamış olmasıdır. Bu durum, onun ilmi kapasitesinin ve çalışma azminin benzersizliğini ortaya koymaktadır.

Zebîdî daha hayattayken, *Tâcü'l-'arûs* büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Eserin eşsizliği o kadar duyulmuştur ki, Osmanlı padişahlarından Darfûr ve Mağrib sultanlarına kadar pek çok hükümdar, bu nadide eserin bir nüshasını talep etmiştir. Mısır valisi Muhammed Bey, bir nüshayı elde edebilmek için bin riyal gibi büyük bir meblağ harcamıştır. Zebîdî, çeşitli diyarlardan gelen bu yoğun ilgiyi anlatırken, bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade etmiştir.²⁶¹

Bu görkemli Arapça eser, önemli ölçüde İngiliz diline aktarılarak Batı akademisinde yerini almıştır. Ünlü İngiliz Doğu bilimci Edward William Lane (1801-1876), Mısır'da bulunduğu dönemde Ezher'in seçkin âlimlerinden İbrahim ed-Desûkî'nin (ö. 1300/1883) rehberliğinde önce Süyûtî'nin dil bilimine dair *el-Müzhir* adlı eserini incelemiş, ardından tam yedi yıl süren yoğun bir çalışmayla Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs*'unu İngilizceye tercüme etmiştir. Lane'in daha sonra hazırladığı Arapça-İngilizce Sözlük'ün ana omurgasını bu kapsamlı çeviri çalışması oluşturmuştur. Bu önemli referans eser, sonraki dönemlerde Albert de Biberstein Kazimirski (1808-1887), George Percy Badger (1815-1888) ve Reinhart Dozy (1820-1883) gibi önde gelen oryantalistlerin çalışmalarına temel teşkil etmiştir. Bilim çevrelerinde, Lane'in

²⁶⁰ Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 577.

²⁶¹ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 271-272; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 577. Bk. Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105-106.

bu çalışmasının Batı dünyasının Arap dili çalışmalarına yaptığı en önemli katkı olduğu kabul görmektedir. *Arapça-İngilizce Sözlük* (An Arabic-English Lexicon) 1863-1893 yılları arasında Londra’da sekiz cilt halinde basılmıştır.²⁶²

Sonuç olarak; Fîrûzâbâdî’nin *el-Kâmûsü'l-muhît*’ine yazdığı bu şerh, yalnızca Arap dili için değil, dünya lügatçilik tarihinde bir başyapıt kabul edilir. Eserin 500 defterlik ilk taslağı ve nihai 40 ciltlik hali, Zebîdî’nin kelime hazinesi, etimoloji ve semantik derinliğine hâkimiyetini kanıtlar mahiyettedir. 14 yıl 2 ayda tamamlanan bu dev eser, Zebîdî’nin olağanüstü çalışma disiplini ve hafıza kapasitesine işaret eder. Günümüzde ancak bir akademik ekibin gerçekleştirebileceği bu çaba, onun "tek kişilik akademi" niteliğini vurgular. Geleneksel sözlük formatını aşarak gramer, tarih, coğrafya, tıp, tasavvuf ve siyaset gibi yirmiden fazla alana dair terimleri muntazam şekilde işlemesi, onun "ansiklopedik dil bilimci" kimliğini ortaya koyar. Yüzlerce Arapça kaynağı titizlikle tarayarak kelimelerin tarihsel seyrini, lehçe farklarını ve kullanım bağlamlarını kaydetmesi, filolojik kritik yöntemini benimsediğini gösterir. Kur’an, hadis ve klasik şiir örnekleriyle kelimelerin kullanımını somutlaştırması, nazarî lügatçilikten ziyade uygulamalı dil bilimi anlayışını yansıtır. Eserin Osmanlı, Mağrib ve Darfur gibi coğrafyalarda talep görmesi, Zebîdî’nin İslam dünyasında kültürel bir köprü işlevi gördüğünü kanıtlar. Edward W. Lane’in *Tâcû'l-‘arûs*’u İngilizceye çevirerek oryantalist çalışmalara temel oluşturması, Zebîdî’nin âlemşümul bir referans haline geldiğinin göstergesidir. Lane’in sözlüğü, Dozy ve Kazimirski gibi şarkiyatçılar için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur.

Zebîdî, Arap dilini durgun bir kaide yığını değil, canlı bir kültür mirası şeklinde ele alan basiret sahibi bir dil bilimcidir. *Tâcû'l-‘arûs*, onun sözlükçülüğü aşan çok yönlü vizyonunu yansıtır. Eserin hem Doğu’da hem Batı’da referans alınması, Zebîdî’nin dil biliminin evrensel aktarıcısı rolüyle tarihte yer edindiğinin kanıtıdır. Bu miras, modern Arap dili çalışmalarında hâlâ bir altın standart olarak kabul görmektedir.

²⁶² İsmail Durmuş, Philip Charles Sadgrove, “Lane, Edward William”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2003), 27/99-100.

5. Tasavvufi Yönü

Zebîdî'nin yaşamında tasavvuf, derin izler bırakan temel etkenlerden biri olmuştur. Tasavvuf geleneğiyle yoğrulmuş bir aile ortamında dünyaya gelen Zebîdî, henüz gençlik yıllarında bu manevi yola gönül vermiş, çeşitli mutasavvıflardan feyz almış, olgunluk döneminde ise kendisi zikir meclisleri düzenleyerek irşad vazifesi üstlenmiştir. Zebîdî, şeriatın esaslarına sıkı sıkıya bağlı, muhakkik bir sûfidir.

Zebîdî'nin tasavvuf anlayışında, müridin kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi sürecinde, bu işin inceliklerini bilen, güvenilir ve becerikli bir mürşidin rehberliğinin vazgeçilmez olduğu görüşü hâkimdir. Ona göre hakiki manevi terakki, ancak böyle bir kılavuzun önderliğinde mümkün olabilir.²⁶³

Zebîdî'nin manevi hayatında Nakşibendî tarikatı merkezi bir konum işgal eder. Kâdiriyye, Ayderûsiyye, Mîrgâniyye gibi çeşitli tarikatlardan icazetname almış olmasına rağmen, gençlik döneminde intisap ettiği Nakşibendî yolundan hayatının sonuna kadar ayrılmamıştır. *İhyâ* şerhinde, sık sık Nakşibendî usullerine atıfta bulunarak bu yolun özelliklerini kitap, sünnet ve selef âlimlerinin görüşleriyle temellendirmeye özen göstermiştir.²⁶⁴ Örneğin, Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) namaz kılış tarzını aktardıktan sonra şu önemli tespiti yapar: "*Şunu belirtmeliyim ki, bu uygulama birebir Nakşibendî mürşitlerimizin metodudur. Zira onlar, müritlerine namaz öncesinde bu hazırlığı ve zikri özellikle tavsiye ederler.*" Bu ifadeleriyle Zebîdî, Nakşibendî şeyhlerinin dini emirleri yerine getirmede gösterdikleri titizliği ve huşûya verdiği önemi vurgulamaktadır.²⁶⁵

Zebîdî, Nakşibendî yoluna intisabı on altı yaşlarında Hayreddîn Muhammed Zâhid es-Sevretî el-Hanefî'nin elinden aldığı ilk tarikat dersiyle başlar.²⁶⁶ 1786 senesinde Yusuf Bahrî Efendî'ye yazdığı icâzetnâmede, bu mürşidi vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar uzanan manevi silsilesini nakletmiştir.²⁶⁷ Zebîdî, kendisinden talep eden ve liyakatini uygun gördüğü ziyaretçilere Nakşibendî yolunun esaslarını

²⁶³ Zebîdî, *İthâf*, 3/220.

²⁶⁴ Zebîdî, *İthâf*, 4/487; 7/480.

²⁶⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/34.

²⁶⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 225-226; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, 7/1109.

²⁶⁷ Ahmet Cahit Aksever, *Çorum'da Halvetiliğin Tarihi Süreci ve Yusuf Bahri*, 114-115.

öğretmiş²⁶⁸ ve bu tarikatın karakteristik özelliği olan gizli zikir (zikr-i hafî) usulünü talim etmiştir.²⁶⁹

Zebîdî'nin manevi dünyasının şekillenmesinde iki önemli mürşidin derin izleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kendisini derinden etkileyen Abdurrahman el-Ayderûs'tur.²⁷⁰ Ayderûsiyye tarikatının önde gelenleri, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını büyük bir titizlikle ele alır hem okur hem de talebelerine ders verirlerdi. Zebîdî'nin *İhyâ*'yı şerh etmesi ve Muharrem Efendi Camii'nde bu eseri okutması, büyük ölçüde şeyhi Ayderûs'tan aldığı ilhamla şekillenmiştir.

Zebîdî'nin tasavvufi gelişiminde etkili olan diğer önemli isim ise Hanefî fıkıh âlimi Abdullah b. İbrahim el-Mîrğanî el-Hüseynî'dir.²⁷¹ İlginçtir ki, Mîrğanî'nin vefatından bir yıl sonra dünyaya gelen torunu Muhammed Osman el-Mîrğanî (ö. 1268/1852), Sudan'da geniş kitlelere ulaşan ve bölgenin dini-siyasi yaşamında önemli rol oynayan Mîrganiyye tarikatını kurmuştur.²⁷²

Zebîdî; Kâdirî tarikatının icazetini 1166/1753'de Süleyman b. Ebû Bekr el-Heccâm el-Hüseynî el-Ehdelî'den;²⁷³ Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Hifniyye kolunun icazetini Ezher şeyhi Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hıfînî'den;²⁷⁴ Halvetiyye'nin Derdîriyye kolunun icazetini Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî'den (ö. 1201/1786);²⁷⁵ Halvetiyye'nin Semmâniyye kolunun icazetini Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdilkerîm es-Semmân el-Hâşimî el-Medenî'den (ö. 1189/1776);²⁷⁶ Şâzelî tarikatının icazetini ise 1185/1771 yılında Ahmed et-Tahtâî eş-Şâzelî'den (ö. 1186/1772)²⁷⁷ elde etmiştir.

²⁶⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 565-566.

²⁶⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 548-549.

²⁷⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 16/240; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 370-372; *Elfiyyetü's-sened*, 95.

²⁷¹ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 93-94; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 270; *İthâf*, 3/469; 3/474; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/104, 2/147-148.

²⁷² Âdem Yerinde, "Mîrgani, Muhammed Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/152-154.

²⁷³ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 73-77; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 246-247; *İthâf*, 7/460.

²⁷⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 800.

²⁷⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 122-124.

²⁷⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 441.

²⁷⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 139.

Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas* adlı eserinde, kendisini ziyaret etmek ve icazet almak için gelerek “kardeşlik ve muhabbet akdi” yapan,²⁷⁸ ziyaret ve istifade için her cuma günü Zebîdî’yi ziyaret eden,²⁷⁹ kendisine intisâb eden,²⁸⁰ seven ve itikat eden,²⁸¹ itikat ve muhabbeti tam olan,²⁸² aralarında sadâket ve muhabbet olan,²⁸³ zikir telkin ettiği ve sufi hırkası giydirdiği²⁸⁴ ve Nakşibendî tarikatı üzere zikr-i hafî telkin ettiği²⁸⁵ onlarca şahıs zikreder.

Zebîdî’nin yazılarında, fikirleriyle sıkça eleştirilen büyük mutasavvıf İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) atıflar yapıldığı ve gerektiğinde onun savunulduğu görülür. Öğrencisi olan Şâfiî âlimi Muhammed b. Bedruddîn eş-Şâfiî (ö. 1183/1769) ise İbnü’l-Arabî’yi eleştiren ve hakkında reddiye niteliğinde risaleler kaleme alan bir isimdir. Zebîdî, bu talebesine İbnü’l-Arabî hakkında kötü konuşmamasını öğütlediğini, hatta onu bu tür ifadelerden vazgeçirmeye çalıştığını belirtir. Ancak öğrencisinin bazen bu uyarıları dikkate aldığını, bazen de inatlaşarak söz dinlemediğini ifade eder.²⁸⁶

Zebîdî’nin hayatında evliya ve meşhed ziyaretlerinin önemli bir yeri vardır. Tasavvuf ehli olan şeyhlerine büyük hürmet gösterir, onları sık sık ziyaret ederek saygıyla anar ve dualar okurdu. Gittiği her yerde o bölgenin önde gelen âlimlerini ve evliya kabirlerini mutlaka ziyaret ederdi. Tanta’da bulunan Seyyid Ahmed el-Bedevî dergâhında düzenli olarak yapılan mevlit törenlerine her yıl katılırdı.²⁸⁷ 1168/1755 yılından itibaren her sene bu dergâhı bir veya iki kez ziyaret etmiş, burada günlerce kalmış, âlimler ve salih kişilerle bir araya gelerek ilmi sohbetler yapmayı âdet haline getirmişti.²⁸⁸ Bu ziyaretlerinden birini Gedikzâde ile birlikte gerçekleştirmişti.²⁸⁹

Zebîdî tasavvufun doğru anlaşılması için çaba sarf eden müteşerri bir âlimdir. Tasavvufun konularını ve büyüklerinin sözlerini yorumlayarak şeriatla tasavvufun

²⁷⁸ Bu ifadeleri kullandığı yerler için bk. Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 171, 257, 348, 480, 551, 594-595 ve 741.

²⁷⁹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 692.

²⁸⁰ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 566.

²⁸¹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 113.

²⁸² Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 140, 566.

²⁸³ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 145.

²⁸⁴ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 122, 134, 218, 660.

²⁸⁵ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 549.

²⁸⁶ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 674-681.

²⁸⁷ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 240, 259 ve 739.

²⁸⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 241-242.

²⁸⁹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 426.

arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya çalışır. Mesela Zebîdî, Nakşibendiyye sâdâtının meşhurlarından Ubeydullah el-Ahrâr es-Semerkindî'nin (ö. 895/1490) "Hz. Peygamber'in ehlibeytinin yaşadığı bir şehirde ikamet etmem." şeklindeki sözünü ele alır. Zebîdî, bu ifadenin ilk etapta anlaşılmasının güç olduğunu belirttikten sonra şu yorumu yapar: "el-Ahrâr, bu sözüyle ehlibeytin komşuluk ve sosyal ilişkiler konusunda özel haklara sahip olduğunu vurgulamıştır. Kendisinin bu sorumluluğu hakkıyla yerine getiremeyeceğini düşündüğü için, onların hukukuna riayet edememe endişesiyle o beldeyi terk etmeyi tercih etmiştir."²⁹⁰ Bu açıklamayla Zebîdî, zahiren problemlili görünen bir ifadenin arkasındaki inceliği ortaya koyarak tasavvuf ile şeriat arasında denge kurmaya çalışır.

Zebîdî, tasavvuf ehlinden şeriata muhalif hal ve hareket görürse "Bu, sûfilerin şatahatlarındandır, sekr haline mağlup olmuştur" vs. demeden, onu dil ve kalemiyle düzeltmeye çalışırdı. Lâkin bunu İbn Teymiyye örneğinde olduğu gibi kırıncı ve sert bir üslupla değil yumuşak, delilleriyle ve nasihat kabilinden yapardı. Zebîdî'nin müdahalesi dışarıdan yani tasavvufla ilgisi kitaplardan öğrenme seviyesinde olan birinden değil her haliyle tamamen onun içinde olan ve yaşayan bir kimsenin ikaz ve müdahalesidir. Önemli bir örnek olarak, Dimyat ziyaretinde yaşadığı bir hadiseyi ele alalım: Zebîdî, buraya gittiği bir seferinde meşhur zâhid Muhammed b. Şâhîn ed-Dimyâtî ile buluşur. Bu zat evliya meşhedlerini sıkça ziyaret eden, bunun için seferlere çıkan, hazarda ve seferde devamlı oruç tutan bir sûfidir. Dimyat'ta tuz denizinin kenarında bir mecliste bir araya geldiklerinde ona "Efendim! Bugün bayram günümüz ve bayram günlerinde oruç tutmak dinen uygun değildir" diyerek ikazda bulunur. Yoğun çabalar sonucunda onu orucunu bozmaya ikna eder. Ancak Hz. Peygamber'in yasakladığı Savm-ı dehr orucu²⁹¹ alışkanlığını bırakan bu sûfi, bu değişikliğin ardından uzun süre ciddi bir rahatsızlık geçirir. Zebîdî bu olayı anlatırken,

²⁹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 7/410.

²⁹¹ Savm-ı dehr, bütün sene bayramlar da dâhil ara vermeden oruç tutmaktır. Böyle bir orucu yasaklayan Allah Resûlü: "Savm-ı dehr tutan kişinin üzerine cehennem daraltılıp sıkıştırılır" buyurmuş, baş ve şahadet parmaklarını doksan rakamı gibi düğümleyerek yummuştur Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayn Arnavûd ve arkadaşları (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 32/484 (No. 19713).

dinin öngördüğü ölçüleri aşan aşırı uygulamaların ne gibi sonuçlar doğurabileceğine dikkat çeker.²⁹²

Zebîdî, eserlerinde sürekli olarak Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın önemine vurgu yapar ve dini hayatta bid'atlardan kaçınmayı tavsiye eder. Toplumda görülen aşırılıkları, İslam'ın temel kaynakları doğrultusunda düzeltmeye özen gösterir. Örneğin, Gazzâlî'nin hac sonrası Medine ziyaretinde okunmasını önerdiği uzunca selam metnini ele alırken, Abdullah b. Ömer'in uygulamasını örnek gösterir. İbn Ömer'in, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kabirleri başında kısa ve öz bir şekilde selam vermesini²⁹³ referans alarak şu değerlendirmeyi yapar: "*Gazzâlî'nin zikrettiği uzun selam metnini okumakta dinen bir mahzur bulunmamaktadır. Ancak sünnete uymak, -ne kadar güzel olursa olsun- sonradan çıkarılmış uygulamalardan evladır.*"²⁹⁴

Zebîdî'nin burada "bid'at çıkarmak" ifadesiyle kastettiği, dinen sakıncalı görülen bid'at-i seyyie değil, bid'at-i hasenedir. Aksi takdirde bu tür selamlaşma şekillerine "sakınca yoktur" demezdi. Nitekim uzun selam metinleri hem Zebîdî'den önceki hem de sonraki dönemlerde yazılan Hanefî fıkıh kitaplarında yer almış ve uygulanagelmıştır.²⁹⁵ Onun bu yaklaşımı, dini konularda sünneti merkeze alan, ancak güzel görülen yeniliklere de kapalı olmayan ölçülü tutumunu yansıtmış olmaktadır.

Sonuç olarak Zebîdî, tasavvufu şeriatın sınırları içinde yorumlayan "müteşerri" bir sûfidir. Mutasavvıfların şeriata aykırı görünen davranışlarını, "cezbe hali" gibi gerekçelerle geçiştirmek yerine, delillere dayalı yapıcı eleştirilerle düzeltmeye

²⁹² Zebîdî, *İthâf*, 4/436; 5/636.

²⁹³ Zebîdî burada Abdullah b. Ömer (r.a)'ın sefer dönüşü kabir-i şerife geldiğinde söylediği "es-Selâmu aleyke yâ Resûlellâh! es-Selâmu aleyke yâ Ebâ Bekr! es-Selâmu aleyke yâ ebatâh (Ömer)" selamını nakleder. Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1983), 3/576 (No. 6724); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 5/402 (No. 10271). Selamlama lafızları olmadan bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Muvatta*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022), 3/509 (No. 949).

²⁹⁴ Zebîdî, *İthâf*, 4/705.

²⁹⁵ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i-Muhtâr*, thk: Şuayb Arnavûd-Ahmed Muhammed Berhûm-Abdullatîf Hırzullâh (Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2010), 1/540-541; Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *İ'lâ'ü's-sünen* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 7/3619.

çalışmıştır. Örneğin, aşırı riyazet uygulayan bir sûfiyi, Hz. Peygamber'in sünnetini referans göstererek uyarması bu tutumun somut tezahürüdür.

Genç yaşta intisap ettiği Nakşibendî tarikatı, onun manevi kimliğinin temelini oluşturur. Diğer tarikatlardan (Kâdirî, Şâzelî, Halvetî kolları vb.) icazet almasına rağmen, özellikle *İhyâ* şerhinde Nakşibendî usullerini sıkça vurgulaması ve bu yöntemleri kitap-sünnetle temellendirmesi, tarikat anlayışındaki "sünnet merkezliliği" yansıtır. Tasavvuf eğitiminde "ehliyetli bir müridin rehberliğini" zaruri görür. Kendisi de Abdurrahman el-Ayderûs ve Abdullah el-Mîrğanî gibi şeyhlerden aldığı terbiyeyle yetişmiş, bu durum onun *İhyâ* şerhi gibi eserler telif etmesinde etkili olmuştur. Gazzâlî'nin uzun selam metinlerini ele alırken, Abdullah b. Ömer'in kısa selamını örnek göstermesi, "sünneti bid'ate tercih" prensibine olan bağlılığını gösterir. Bayram günlerini de içine alacak şekilde sürekli (savm-ı dehr) oruç tutan bir sûfiyi uyarması, tasavvufî uygulamalarda ifrat ve tefritten kaçınma çabasının göstergesidir. İbnü'l-Arabî gibi tartışmalı mutasavvıfları savunurken bile öğrencisinin aşırı eleştirilerini yumuşak bir üslupla düzeltmesi, "eleştirel ama yapıcı" bir tutumu yansıtır.

Zebîdî, Nakşibendî terbiyesinin edebini, Gazzâlî sonrasında yerleşen *İhyâ* irfanını ve Hanefî fıkhnın yöntemini krndinde cem eden bir sûfî-âlim portresi çizer. Tasavvufu, şeriatın özüne sadık kalarak ifrat ve tefritten uzak bir ölçüde yaşayan bir yaşam ve üslup ortaya koyar. Bu yönüyle, 18. yüzyıl İslam düşüncesinde ıslahçı sufiler anlayışının önemli bir temsilcisi olduğu söylenebilir.

6- Nesep Bilgisi

Zebîdî, sadece dinî ilimlerde değil, soy bilimi (ensâb) alanında da önemli bir otorite olarak kabul edilmiştir. Modern dönemin önemli biyografi yazarlarından Hayreddîn ez-Ziriklî (1893-1976), Zebîdî'nin ensâb ilminde allâme olduğuna özel olarak dikkat çeker.²⁹⁶ Her kesimden insan -âlimler, kabile liderleri, devlet yöneticileri ve sıradan vatandaşlar- soylarını araştırmak ve doğrulatmak için kendisine başvurmuş, o da bu konuda kapsamlı çalışmalar yaparak eserler kaleme almıştır.

Genç yaşlarından itibaren soy bilimine büyük ilgi duyan Zebîdî, seyahatleri sırasında karşılaştığı âlimlerin ve önemli şahsiyetlerin soy kütüklerini titizlikle

²⁹⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

kaydetmiştir.²⁹⁷ Kettânî'nin aktardığına göre, doğudan ve batıdan pek çok kişi soylarını kaydettirmek için bizzat Zebîdî'ye gelmiş, uzakta olanlar ise mektuplarla bu bilgileri edinmeye çalışmıştır.²⁹⁸

Mesela, 1183/1769 yılında Nil nehrinin batı tarafında Kâhire ile Asvan arasında bulunan Asyût'a yaptığı seyahatte oranın yüksek şahsiyetlerinden Ahmed b. Abdurrahman el-Hüseynî el-Harîzî es-Süyûtî'yi ziyaret etmiş ve ondan aşiretinin nesebi hakkında bilgi aldığını ifade etmiştir.²⁹⁹ Yine Zebîdî, Tanta şehrinde Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 676/1277) kabrinin ve külliyesinin bulunduğu makamın hizmetçisi Sa'd b. Muhammed b. Ali'den Seyyid Bedevî'nin nesebini öğrenmek istediğini, onun da uzun bir rulo çıkararak nesebini gösterdiğini ve bazı nesepler hakkında ondan istifade ettiğini belirtir.³⁰⁰

Nesep ilmindeki otoritesi, Zebîdî'yi adeta bir başvuru merkezi haline getirmişti. İnsanlar, soy şecerelerini belgelemek için diyar diyar dolaşır, nihayet onun huzuruna varırlardı. O ise kimseyi eli boş göndermez, bilgisiyle herkese ışık tutardı. Dönemin tanınmış seyyahı el-Kannâvî (ö. 1198/1784), *Tâcü'l-'arûs*'a yazdığı takrizde şöyle der: “Derseniz ki ‘O, nesep ilminde emsalsizdir’, bu söz hakkının teslimidir. Çünkü o, kökleri araştırmada bir kutup yıldızıdır.”

Meşhur seyyah Ali b. Ömer el-Kannâvî (ö. 1198/1784), *Tâcü'l-'arûs*'a yazdığı takrizde “*Eğer o öncekileri ve sonrakileri geçmiştir denirse bu yadırganmaz. O, her nesebe yardım etmekte kâmilidir...*”³⁰¹ Bu hakikatin canlı şahitlerinden biri de Seyyid Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) soyundan gelen İsa b. Muhammed b. Ebû Bekr ed-Der'î'dir. O, nesebini tespit ettirip yazmak için 1200/1786 yılında Zebîdî'yi ziyaret eder, o da bu talebi büyük bir özenle yerine getirmiştir.³⁰²

Zebîdî, telif ettiği eserlerde karşılaştığı yanlış nesep isnadlarını titizlikle düzeltmiştir. Bilhassa *Tâcü'l-'arûs* ve *İhyâ* şerhi gibi çalışmalarında yüzlerce

²⁹⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 438. Zebîdî, Hac farızasını yerine getirmek için 1197/1783'de yola çıkarak kendisini ziyaret eden Abdülkerim b. Abdülkâdir el-Hüseynî er-Râşidî'ye babası ve hocalarının haberlerini ve vefat tarihlerini sorarak kaydeder.

²⁹⁸ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/528.

²⁹⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 79-80.

³⁰⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 241-242.

³⁰¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 557-559.

³⁰² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 603.

vesileyle şahısların soy bağlarını açıklığa kavuşturmuş, metinlerdeki hataları düzelterek hem âlimlerin hem de kaynak eserlerin yanlışlarını ilmî bir hassasiyetle ele almıştır. Bu görevi, yalnızca bir sorumluluk değil, aynı zamanda ilmî bir zevk olarak ifa etmiştir.

Bu duruma örnek teşkil etmesi açısından şu hadis rivayetini inceleyebiliriz:

Bir sahâbî, Hz. Peygamber'e "*Beni cennete ulaştıracak bir amel söyle*" diye sorduğunda, Resûlullah "*Selâmı yaymak ve güzel söz söylemek, Allah'ın affını celbeden davranışlardandır*" buyurmuştur.³⁰³ Gazzâlî'nin³⁰⁴ naklettiği bu hadis hakkında *İhyâ*'nın hadislerini tahrîc eden Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) şöyle der: "*Bu hadisi İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) el-Musannef'te, Harâitî (ö. 327/939) Mekârimü'l-ahlâk'ta ve Taberânî (ö. 360/971) tahrîc etmişlerdir. Lafız Harâitî'ye aittir. Beyhakî (ö. 458/1066) de Şu'abü'l-îmân'da ceyyid bir senedle Hânî' b. Yezîd b. Şüreyh'den rivayet etmiştir.*"³⁰⁵

Zebîdî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'de bu hadisi şerh eden Münâvî'nin (ö. 1031/1622) birkaç hatasının olduğunu söyleyerek onu tenkit eder. Zira Münâvî, hadisi Hz. Peygamber'den rivayet eden Hânî' b. Yezîd'in Ensar'dan ve Evs kabilesinden olduğunu, Bedir dâhil bütün muharebelere katıldığı, Buhârî'nin *Sahih*'inde ondan hadis rivayet ettiğini söyler.³⁰⁶ Zebîdî önce Hânî' b. Yezîd b. Şüreyh'in³⁰⁷ nesebini doğru olarak verir. Onun Müzhic kabilesinden, sonradan Kûfe'ye yerleşen Yezîd b. el-

³⁰³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübân: Dâru't-tâc, 1989), 5/326 (No. 26551); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 22/180 (No. 469); Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer es-Sâmerrî el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdi tarâ'ikihâ*, thk. Eymen Abdulcabbâr el-Büceyrî (Kâhire: Dâru'l-âfâki'l-arabiyye, 1419/1999), 63 (No. 146); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 11/299 (No. 8564).

³⁰⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2014), 2/538.

³⁰⁵ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ' i mine'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 656.

³⁰⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356/1937), 2/541 (No. 2499).

³⁰⁷ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1992), 30/146; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb Arnavûd (Dimeşk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011), 812.

Kavlim b. Şureh'in dedesi olduğunu, Hz. Peygamber'e elçi olarak geldiğini ifade ettikten sonra şöyle der:

“O, Bedir muharebesine de diğerlerine de katılmamıştır. Sadece elçi/ziyaretçi olarak gelmiştir. Ne Evs kabilesindendir ne de Medine ehlinde. Buhârî'nin ondan hadis rivayet ettiğinde de hata etmiştir. Buhârî'nin Sahih'inde ondan hadis rivayet ettiği de doğru değildir. Bilakis el-Edebü'l-müfred'de³⁰⁸ ondan hadis rivayet etmiştir.”

Münâvî aynı hadisin açıklamasında şöyle der:

“Heysemî (ö. 807/1405), hadisin senesinde bulunan Ebû Ubeyde b. Abdullah el-Eşcaî'den Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayet ettiğini ve onu zayıf görmediğini ifade eder.³⁰⁹ Bu, Heysemî'nin hatasıdır zira el-Eşcaî, Sahîhayn ricalindendir.”

Zebîdî, Münâvî'nin bu sözünü de tenkit eder ve şöyle der:

“Ebû Ubeyde'nin babasının ismini yanlış yazmış ve onu Sahîhayn ricalinden olduğunu tayin etmekle hata etmiştir. Birincisi Ebû Ubeyde'nin babasının ismi Ubeydullah, dedesinin ismi ise Ubeydurrahmân'dır. Yani ikisi de ism-i tasğîr iledir. İkinci olarak Ebû Ubeyde, Sahîhayn değil sadece Ebû Dâvûd'un³¹⁰ ricalindendir. O, tebe-i tâbiîn tabakasından rivayetleri makbul bir ravidir.³¹¹ Şeyh'e (Münâvî'ye) hayret doğrusu, ricâl kitapları yanında olduğu halde nasıl hata eder!”³¹²

Sonuç olarak Zebîdî, sadece dinî ilimlerde değil, soy bilimi (ensâb) alanında da döneminin en güvenilir isimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Zebîdî, nesep ilmini sadece bir soy ağacı kaydı olarak değil, tarihî ve hadisî bilgilerin doğruluğunu sağlamada kilit bir ilim olarak görmüştür. Onun bu alandaki otoritesi hem muasırları hem de sonraki âlimlerce kabul edilmiştir. Eserlerindeki detaylı tashihler ve eleştirel yaklaşım, İslam ilim geleneğinde nesep çalışmalarının ne kadar hayati olduğunu ortaya koymaktadır.

C. Âlimlerin Zebîdî Hakkındaki Görüşleri

Zebîdî hakkında hem yaşadığı dönemdeki âlimler hem de kendisinden sonra gelen ilim ehli olumlu kanaatlerini dile getirmiş, çeşitli meziyetlerini vurgulayarak onu

³⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: el-Matba'atü's-selefiyye, 1409/1989), 282 (No. 811).

³⁰⁹ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kâhire: el-Mektebetü'l-kudsî, 1414/1994), 5/29 (No. 12723).

³¹⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavûd-Muhammed Kâmil Karabellî (Dimeşk: Müessetü'l-âlemiyye, 1433/2012), “Edeb”, 69 (No. 4955).

³¹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/59-60. Mizzî'nin verdiği bilgilerle Zebîdî'nin bilgileri örtüşüyor.

³¹² Zebîdî, *İthâf*, 7/188.

övmüşlerdir. Hanbelî fakihi ve hadis bilgini Ebû Abdullah es-Seffârî (ö. 1188/1774), Zebîdî'ye verdiği icâzetnâmede ondan şu sözlerle bahsetmiştir:

“... Çağının benzersizi, Mısır'ın nadide âlimi, çeşitli ilimleri şahsında birleştiren, temiz bir kökün filizi, irfan ve hikmetin pınarı! ‘İman Yemen’ dendir, hikmet Yemen’ dendir”³¹³ hadisinin delaletiyle edip, zekî, mahir, kabiliyet ve fasih konuşmanın üstadı, belagatin bereketli yağmuru, Allah yolunda kardeşim ve inşallah cennette de arkadaşım seyyid Muhammed Murtazâ...”³¹⁴

Şâfiî fakihi ve usûl âlimi Muhammed b. Hasan es-Semennûdî el-Müneyyir (ö. 1199/1785), Zebîdî'ye verdiği icâzetnâmede onu övgü dolu ifadelerle anar:

“O, dillerin hakkını layıkıyla övmekte âciz kaldığı, en hızlı atların dahi ona yetişmekten çekindiği bir şahsiyettir. Usûl ve fûrû ilminin üstadı, meânî, bedî‘ ve beyân ilimlerinin merkezidir. Âlim, edip, keskin zekâ sahibi, mahir bir üstat olan Şemsüddîn Muhammed el-Murtazâ’dır.”³¹⁵

Zebîdî'nin talebesi, tarih ve hadis bilgini Abdurrahman el-Cebertî, üstadını anlatmaya başlarken ona şu övgü dolu sıfatları yakıştırır:

“Şeyhimiz, meşhurların bayrağı, idrakleri hayran bırakan ve onlarla âdeta oynayan, lügat ve hadisin her sahasında hükmünü geçiren, ilmin her derinliğinde kendisine kolaylaştırılmış belîğ ifadelerle konuşan, rehber, zeki, usûl, nesep ve lügat âlimi, fakih, muhaddis ve şâir.”³¹⁶

en-Nefesü'l-Yemânî adlı eserin yazarı Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel (ö. 1250/1834), hocası Zebîdî'den bahsederken şu övgü dolu ifadeleri kullanır:

“Şeyhimiz, müsnidlerin imamı, güvenilir hafızların son temsilcisi, değeri yüksek, hayatı şanlı, faziletleri üstün bir âlimdir. Herkes hakkında bir şeyler söylenebilir, fakat o bir istisnadır. Zira uzun zamandır onun bir benzeri görülmemiştir. Aklî ve naklî tüm ilimlerde, özellikle hadis ve dil ilimlerinde tartışmasız bir otoritedir.”³¹⁷

Fas'ın mümtaz hadis ve fıkıh âlimi, aynı zamanda seyahatnamesiyle meşhur Muhammed b. Abdisselâm en-Nâsirî ed-Der'î (ö. 1239/1823), bizzat evinde görüştüğü ve kendisinden icazet aldığı Zebîdî hakkında şu mülahazaları nakleder:

“Müşahedelerime göre, hocamız Hafız İdris el-İrâkî (ö. 1253/1837) dâhil, doğuda ve batıda hadis, tefsir, lügat ve diğer ilimlerde onun derecesinde bir âlim

³¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Şuayb Arnavud ve arkadaşları (Beyrut: Risâletü'l-Âlemiyye, 2011), “Megâzî”, 74 (No. 4388); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İman”, 91 (No. 52); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Şuayb Arnavud-Abdullatif Hirzullah (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2010), “Menâkıb”, 145 (No. 4277).

³¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Sâlim en-Nablûsî es-Seffârî, *Sebetü'l-İmam es-Seffârî* (Beyrut: Dâru'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 1425/2004), 97.

³¹⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 687.

³¹⁶ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/103.

³¹⁷ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 260-261.

görmedim... Bu zat, eser telifinde fevkalade maharet sahibiydi. Vallahi bu konuda zamanının Süyûtî'siydi. İhyâ üzerine yazdığı şerh tamamlanırsa, çağın harikalarından biri olacaktır... İbn Hacer, hatta İbn Şâhîn ve benzerleri için geçerli olan kader, onun için de tecelli etmiştir. Şayet bu âlimler bir araya gelseydi, fazilet yarışında onun önceliğini mutlaka kabul ederlerdi."³¹⁸

Hindistan'ın tanınmış hadis ve fıkıh âlimi Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî (1857-1911), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i üzerine kaleme aldığı meşhur 'Avnü'l-ma'bûd adlı şerhinde, Hicrî 12. asrın müceddidinin Zebîdî olduğunu ifade etmektedir.³¹⁹

Ünlü hadis ve tabakat âlimi Abdülhay el-Kettânî (1886-1962), *Fihrisü'l-fehâris* adlı önemli eserinde Zebîdî'nin hayatına ve çalışmalarına geniş yer vermiştir. Kettânî, Zebîdî hakkında şu övgü dolu sözleri sarf eder:

*"Bu müstesna şahsiyet, yaşadığı dönemde ve coğrafyada eşsiz bir konuma sahipti. Hâfız İbn Hacer ve öğrencilerinden sonra, kavrayış derinliği, rivayet zinciri genişliği, şöhreti ve hadis ilimlerindeki uzmanlığı bakımından onu aşan bir âlim gelmemiştir. Fas'tan Yemen'e, Şam'dan Irak'a kadar pek çok bölgeden kendisine mektuplar gelir, o da bunlara cevap verirdi. İslam dünyasında rivayet ilimlerinde görülen bu son parıltı, tamamen onun ilmi çabaları, araştırmaları, telifleri ve neşriyatları sayesinde. Bu alandaki üstünlük ona aittir, zira bayrağı dalgalandıran ve hükümleri yayan odur."*³²⁰

Kettânî sözlerine şöyle devam eder:

*"Şihâbüddîn el-Mercânî (1818-1889) ve Azîmâbâdî (1857-1911), Murtazâ ez-Zebîdî'yi 12. Asrın müceddidi olarak kabul etmişlerdir. Benim tespitlerime göre, onu bu vasıfla nitelendirenlerden biri de 'Ukûdü'l-cümân fimen ismühû Süleymân adlı eserinde talebesi, edip ve âlim Şihâbüddîn Ahmed b. Abdüllatîf el-Berbîr el-Beyrûtî'dir (ö. 1811). Hayatıma yemin ederim ki o bu unvana layıktır ve tecdîd şartlarının büyük kısmını yerine getirmektedir."*³²¹

Ünlü biyografi yazarı Hayreddîn ez-Ziriklî (1893-1976), Zebîdî'nin hayatını anlatmaya başlamadan önce onu şu sözlerle tanıtır: "Arap dili, hadis, terâcim ve nesep ilimlerinde allâme, eserleriyle dönemine damga vuran büyük müelliflerden..."³²²

Ezher şeyhi Muhammed b. Ali eş-Şenevânî eş-Şâfiî (ö. 1232/1817), Sebet'inde Zebîdî hakkında "Şeyhülislâm, yaratılmışların allâmesi, Sünnet-i Muhammediyye

³¹⁸ Nâsırî, *er-Rihletü'n-Nâsırıyyeti'l-kübrâ*, 1/636-660. Ayrıca bk. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/529-530.

³¹⁹ Azîmâbâdî, 'Avnü'l-ma'bûd, 11/266.

³²⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/528.

³²¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/543.

³²² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

sancağını yayan ve Hz. Peygamber'in senedlerini vasleden: Ebü'l-Cûd ve Ebü'l-Feyz..." ifadelerini kullanmıştır.³²³

Zebîdî'nin ilmî mirasına atıfta bulunan önemli şahsiyetlerden biri de Hanefî muhaddis Muhammed Âbid es-Sindî'dir (ö. 1841). Sindî, *el-Mevâhibü'l-latîfe* adlı çalışmasında Zebîdî'nin eserlerini kaynak olarak kullanmış ve onun ilmi değerini vurgulamıştır.³²⁴

Modern dönem Hanefî âlimlerinden Zafer Ahmed et-Tehânevî (1892-1974) de *Î'lâû's-sünen* adlı eserinde Zebîdî'yi "allâme" ve "muhaddis" sıfatlarıyla anmış, özellikle onun *İthâfû's-sâde* ve *Ukûdü'l-cevâhir* adlı eserlerini sıkça referans göstermiş, ayrıca fetvalarına da eserinde yer vermiştir.³²⁵

Muhammed Zâhid el-Kevserî (1879-1952), *Fıkhu ehli'l-Îrâk ve hadîsühüm* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve Hanefî mezhebi mensupları arasındaki önemli hadis âlimlerinden biri olarak Zebîdî'yi anmıştır.³²⁶ Kevserî, diğer çalışmalarında da onun görüşlerine atıfta bulunmuş ve düşüncelerine yer vermiştir.³²⁷

Abdülfettâh Ebû Gudde, Zebîdî hakkında şu sözleri sarf eder:

"Tâcü'l-'arûs ve İthâfû's-sâde, Zebîdî'nin hem şeriat ilimlerinde ve hem de Arap dili sahasında tek başına imam olduğunun en açık delilidir. Onun çalışma azmi, yüksek gayreti ve engin hafızasının boyutlarını ancak Allah bilir. İşte bu üstün özellikleri sayesinde böylesine muazzam bir ilim hazinesini vücuda getirebilmiştir."³²⁸

Araştırmacı Stefan Reichmuth'un³²⁹ Zebîdî hakkında yazdığı makalede, onun hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

"Murtazâ ez-Zebîdî, döneminin İslam âlimleri arasında müstesna bir konuma sahiptir. Bu özel statüyü, büyük ölçüde kaleme aldığı iki önemli eserle

³²³ Muhammed Nâsır el-Acmî, *Min nevâdiri icâzâtî'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2018), 7.

³²⁴ Muhammed Âbid es-Sindî, *el-Mevâhibü'l-latîfe şerhu Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Takıyyüddin Nedevî (Dımaşk: Darü'n-nevâdir, 1435/2014), 6/189, 7/190.

³²⁵ Tehânevî, *Î'lâû's-sünen*, 1/214; 1/290; 6/470; 9/169; 9/87; 17/48; 17/334.

³²⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Îrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2002), 76.

³²⁷ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Mukaddimâtü'l-İmam Kevserî* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1433/2012), 51, 71, 116, 170, 179 ve 332; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzib* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2019), 158, 164; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Tekmiletü'r-redd alâ Nûniyyeti İbn Kayyim*, *Tebdîdüz-zalâmi'l-muhayyim min Nûniyyeti İbn Kayyim* (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2019), 48, 152,

³²⁸ Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 166-167.

³²⁹ Prof. Dr. Bochum Üniversitesi Filoloji Bölümü Doğu ve İslam Araştırmaları Enstitüsü.

kazanmıştır. Bunlardan ilki, klasik Arap leksikografisinin en kapsamlı sözlüğü kabul edilen 'Tâcü'l-'arûs'tur. Bu çalışma, Zebîdî'ye İslam dünyasının pek çok bölgesinde büyük şöhrat kazandırmış ve aynı zamanda Edward William Lane 'ın 'Arapça-İngilizce Sözlük' çalışmasına temel kaynak teşkil etmiştir. İkinci eseri ise, vefatına yakın bir dönemde tamamladığı ve Gazzâlî'nin 'İhyâü 'ulûmi'd-dîn'ine yapılmış en geniş kapsamlı şerh olan 'İthâfî's-sâde'dir. Bu muazzam çalışma, alanında bugüne kadar aşılamamış bir nitelik taşımaktadır."³³⁰

Zebîdî, İslam düşünce tarihinde sonraki nesiller üzerinde silinmez bir etki bırakmış ve ilim adamlarının vazgeçilmez referans kaynaklarından biri haline gelmiştir. Çeşitli dönemlerde yaşamış birçok İslam âlimi, eserlerinde Zebîdî'nin fikirlerine müracaat etmiş ve onun görüşlerini aktarmıştır. Abdülhay el-Leknevî,³³¹ el-Azîmâbâdî,³³² Halîl Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1927),³³³ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî (ö. 1352/1933),³³⁴ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî (1875-1933),³³⁵ Şebbir Ahmed el-Osmânî (ö. 1949) ve Muhammed Takî el-Osmânî,³³⁶ Mübârekpûrî (1865-1935),³³⁷ Muhammed Hıdır eş-Şinkîti (ö. 1354/1936),³³⁸ Muhammed Muhtâr eş-Şinkîti (ö. 1405/1984),³³⁹ Ebü'l-Hasan Ubeydullah el-Mübârekfûrî (ö. 1414/1993),³⁴⁰ Hamza Muhammed Kâsım,³⁴¹ Musa Şâhîn Lâşîn (ö. 1430/2009).³⁴² Bu isimlerin yanı sıra, sayıları oldukça fazla olan pek çok âlim, eserlerinde Zebîdî'nin görüşlerine atıfta

³³⁰ Stefan Reichmuth, "XVIII. Yüzyılda İmparatorluğun Merkezinde ve Eyaletlerinde İslami İlim", *Osmanlı-Bilim* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 8/132.

³³¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-'aşeretü'l-kâmile*, çev. Harun Reşit Demirel (Konya: Hüner Yayınevi, ts), 158.

³³² Azîmâbâdî, 'Avnü'l-ma'bûd, 13/3.

³³³ Halîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, thk. Takiyyüddîn en-Nedevî (Hindistan: Merkezü's-şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedevî li'l-buhûs ved-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 1/48.

³³⁴ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, thk. Emîn Mahmûd Muhammed Hattâb (Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351-1353/1932-1934), 1/113, 7/213, 7/214.

³³⁵ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *el-'Arfû's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru't-türâsi'l-'Arabî, 1425/2004), 1/263; *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr-i Âlem el-Mirtehi, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l'ilmîyye, 2005), 1/140-141, 2/177, 2/319, 2/450, 3/452, 4/139, 6/244.

³³⁶ Şebbir Ahmed el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim bi şerhi'l-İmam Sahîhi Müslim* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1427/2006) 3/329, 4/349, 4/410, 5/192-193, 6/72-73.

³³⁷ Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l'ilmîyye, ts.), 1/281, 5/370.

³³⁸ Muhammed Hıdır eş-Şinkîti, *Kevserü'l-me'âni'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1990), 5/14.

³³⁹ Muhammed Muhtâr b. Muhammed b. Ahmed eş-Şinkîti, *Şürûku envâri'l-mineni'l-kübrâ el-ilâhiyye bi-keşfi esrâri's-Süneni's-suğrâ en-Nesâ'iyye* (Metâbi'il-Hamîdî, 1425/2004), 1/255.

³⁴⁰ Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-Mesâbih* (Hindistan: İdâretü'l-buhûsi'l'ilmîyye ve'd-da've ve'l-iftâ, el-Câmi'atü's-selefiyye, 1404/1984), 1/331, 4/46, 4/346, 6/86, 6/237, 9/32, 9/38, 9/332, 9/334, 9/360.

³⁴¹ Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî* (Dimeşk: Mektebetü dâri'l-beyân, 1410/1990), 5/24

³⁴² Musa Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im bi şerhi Sahîhi Müslim* (Dâru's-şurûk, 1423/2002), 9/44.

bulunmuştur. Özellikle Keşmîrî, Şebbir Ahmed, Kevserî ve Muhammed Takî gibi âlimler, Zebîdî'den yaptıkları alıntılarda onun görüşlerini benimsemiş ve bu tercihlerin isabetli olduğunu vurgulamışlardır. Bu durum, onun İslam ilim geleneğindeki merkezi konumunu ve kalıcı etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

D. Okuttuğu Dersler ve Mekânlar

Zebîdî, resmi görevlerden uzak durarak hayatını tamamen ilme adanmış bir âlimdir. Kadılık veya müderrislik gibi devlet görevlerini kabul etmemiş, ömrünü ilim tahsili, eser telifi ve talebe yetiştirmeye vakfetmiştir. İlmi çalışmalarında maddi beklentilerden uzak durmuş, derslerini ve verdiği icazetleri karşılık beklemeden sunmuştur. Şöhreti arttıkça kendisine gelen hediyeleri ihtiyaç sahiplerine, fakirlere ve öğrencilerine dağıtmıştır. Örneğin kendisinden *Makâmât-ı Harîrî* okuyup ilmî müzâkerelerde bulunduğu Abdurrahman ed-Dağîstânî'nin maddi durumu bozulunca ona yardım etmiş ve memleketine göndermiştir.³⁴³

Zebîdî evini özel ders verdiği bir medrese gibi kullanmıştır. Bazı cami ve medreselerde verdiği derslere ilave olarak evinde de çeşitli dersler okutmuştur. Mısır'a hicret ettikten sonra ilk olarak Sâğa Hanı'ndaki evinde,³⁴⁴ yaklaşık iki sene sonra da oradan taşınarak Vekâletü Abde'de evinde yaşar.³⁴⁵ Maddi durumu düzeldikten sonra da 1189/1775 yılının evvellerinde Süveykatü Lâlâ'daki evine taşınır. Bu ev, Muharrem Efendi Câmîi'nin karşısında ve Şemsüddîn el-Hanefî Mescidi'nin yakınındadır. Bu cadde meşhur insanların ve devlet büyüklerinin yaşadığı bir yerdir. Zebîdî'nin okuttuğu dersler, yaptığı vaazlar, okuduğu evrad ve hizipler insanların her taraftan ona gelmesine, her memleketten ziyaret edilmesine sebep olur. Mısırlı âlimlerin giyim tarzını benimsemeyerek, Hindistan'daki geleneksel kıyafetlerini koruması kendisine özgün bir kimlik kazandırmıştır.³⁴⁶

Araştırmanın ortaya koyduğu verilere göre, Zebîdî'nin düzenli olarak ders verdiği mekânlar ve okuttuğu temel eserler şunlardır:

³⁴³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 401-403.

³⁴⁴ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 104.

³⁴⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 591-592.

³⁴⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105.

1) Şeyhûniyye³⁴⁷ (Şeyhû) Camii'nde uzun süre pazartesi ve perşembe günleri *Sahîh-i Buhârî* dersleri okutmuştur.³⁴⁸ Eski hadis hâfızlarının ders mekânı olan bu dâru'lhadîs asırlardan beri kapalı idi. Zebîdî, burayı açmış ve kadîm usûle göre hadis imla dersleri vermeye başlamıştır.³⁴⁹

2) Mescid-i Hanefî olarak bilinen el-Kutb Şemsüddîn Ebû Mahmûd el-Hanefî makamında Pazartesi ve perşembe günleri dışında ikindi namazından sonra Tirmizî'nin *Şemâil* kitabını okutmuştur.³⁵⁰

3) Muharrem Efendî Camii'nde *İhyâ* derslerini okutmuştur.³⁵¹ Söz konusu cami, Zebîdî'nin evine bitişik olup *İhyâ* derslerine ilk olarak orada başlamıştır.³⁵²

4) Meşhed-i Seyyide Rukayye'de *Risâle-i Kuşeyriyye* okutmuştur.³⁵³

5) Sâğa Hânı'ndaki evinde *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* dersleri okutmuştur.³⁵⁴

6) Süveykatü'l-muzaffer'deki evinde *Sahîh-i Buhârî* dersleri okutur.³⁵⁵

Geçici/mevsimlik ders okuttuğu yerler de vardır. Buraları daha çok yazlık gittiği yerler ve özel şahsa ait mekânlardır:

1) Mısır'ın Derbû'd-delîl mahallesinde *el-Evveliyye* hadisi,³⁵⁶

2) Bostânü'l-ma'diyye'de *el-Evveliyye* hadisi,³⁵⁷

³⁴⁷ Şeyhûniyye Hankâhı, 756/1355 yılında Emîr Seyfüddîn Şeyhû el-Ömerî en-Nâsirî tarafından inşa ettirilmiştir. Bu hankâh, Salîbiyye hattı üzerine Kâhire'nin dışında Şeyhû Camiinin karşısında bulunur. Makrîzî'nin zikrettiğine göre bu müessesede dört fıkıh mezhebi için dersler, hadis dersi ve yedi kıraate göre kıraat dersi bulunmaktaydı. Ayrıca Şeyhûniyye'nin vakfiyesinde, müderrisler ve öğrencilerin hem derslere devam etmeleri hem de tasavvufun gerektirdiği vazifeleri yerine getirmeleri şart koşulmuştur. Bk. Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1418), 4/292.

³⁴⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 63, 93-94; 217, 251, 252, 336, 338, 434, 470, 524, 533.

³⁴⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 212-213; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/573.

³⁵⁰ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/106; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 272; Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 217, 252, 338, 434, 470, 543.

³⁵¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 207, 217, 252.

³⁵² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 354.

³⁵³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 327.

³⁵⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 338, 470, 533.

³⁵⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 532-533.

³⁵⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 100.

³⁵⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 524.

3) Talebesi Cebertî'nin Bulak'taki Nil nehrine bakan evinde *Sahîh-i Buhârî* dersleri,³⁵⁸

4) Minye'nin Derâye beldesinde Sa'leb'in (ö. 291/904) *el-Fesîh*, Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Fıkhu'l-lüga* ve İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* eserlerini,³⁵⁹

5) Nil kenarında bulunan er-Rabiyyûn ve Özbekiyye'de Cüz'ü'n-Nîl, İbn Mahled'in (ö. 331/943) *Ahbâru's-sıbyân ve hutânihim* ve *Rüşdü'l-gulâm* ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *el-Büldâniyyât* adlı eserlerini,³⁶⁰

6) Evinde de çeşitli dersler okutur.³⁶¹

Bu bulgular; 18. yüzyıl İslam dünyasında resmi kurumlar dışında da güçlü ilmi ağların varlığı, hadis ilminin bu dönemde sadece nakil değil, pratik hayatla bütünleşik şekilde okutulduğu, âlimlerin sadece metin şarihi değil, toplumsal dönüşüm aktörü oldukları, kültürel çeşitliliğin ilmi çevrelerde bir engel değil, zenginlik olarak görüldüğü, Zebîdî'nin sadece bir müderris değil, aynı zamanda ilmi geleneklerin canlı tutulmasında kilit rol oynayan bir "kültür taşıyıcısı" olduğunu ortaya koymaktadır.

E. Yöneticilerle İlişkisi

Zebîdî'nin hayatı boyunca siyasi otoritelerle ilişkileri dönemlere göre farklılık göstermiştir. Gençlik yıllarını geçirdiği Hindistan ve Yemen'de devlet yöneticileriyle pek teması olmamıştır. Ancak 21 yaşında yerleştiği Mısır'da durum değişmiş, *İhyâ* şerhini yazmaya başlayıp inzivaya çekilene kadar devlet erkânıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Mısır'daki yaşamında yönetici sınıfla daima iyi geçinmiş, onların davetlerine katılmış, ancak daha sıklıkla devlet adamlarının kendisini ziyaret ettiği görülmüştür. Özellikle *Tâcü'l-'arûs* adlı eserini tamamlamasının ardından ünü büyük ölçüde artmıştır. Bu dönemde pek çok devlet adamı bu önemli eserin bir nüshasını edinmek istemiştir. Çevre ülkelerden ona sahip olmak isteyen meliklerin sayılamayacak kadar çok olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.³⁶² Bu durum, onun

³⁵⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 338.

³⁵⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 532.

³⁶⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 141.

³⁶¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 336.

³⁶² Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 271-272.

döneminin önemli bir ilmi şahsiyeti olarak kabul gördüğünü ve siyasi çevreler nezdindeki itibarını göstermektedir.

Zebîdî, Mısır'a yerleştikten sonra dönemin önemli devlet adamlarından destek görmüştür. Mehmet İzzet Paşa (ö. 1198/1784),³⁶³ İsmail Kethüdâ Azbân³⁶⁴ ve Muhammed Bey Ebü'z-Zeheb³⁶⁵ gibi Mısırlı yöneticiler, kendisine maddi destek sağlayarak himaye etmişlerdir.

Zebîdî, Mısır idarecileri başta olmak üzere çeşitli ülkelerin yöneticileriyle yazışmalarında saygılı bir üslup kullanmıştır. Yazdığı mektuplarda ve verdiği icazetnamelerde onları övücü ifadelerle anmış, kendilerine nasihatlerde bulunmuş ve dualar etmiştir. Özellikle Hırka-i Şerif'in tarihini anlattığı bir bölümde, Osmanlı padişahları için "Allah devletlerini daim eylesin" şeklinde hayır dualarda bulunmuştur. Osmanlı yöneticilerinin kutsal emanetlere gösterdikleri saygıyı övgü dolu sözlerle ifade etmiştir.³⁶⁶ Bu tutumu hem dini liderlerle siyasi otoriteler arasındaki karşılıklı saygı ilişkisini hem de Zebîdî'nin devlet erkânına karşı takındığı olumlu tavrı göstermektedir.

Osmanlı Padişahı I. Abdülhamid (1774-1789), Zebîdî'den icazet almak isteyen önemli sultanlardan biridir.³⁶⁷ Zebîdî'nin 21 Ekim 1779 tarihinde padişaha gönderdiği on iki sayfalık icazetname, yöneticilere özel tavsiyeler içeren önemli bir belgedir. Bu icazetnamede Zebîdî, öncelikle "*Merhamet edenlere merhamet olunur*"³⁶⁸ müselles hadisi Hz. Peygamber'e kadar uzanan senediyle birlikte aktarmıştır. Ardından "*Din nasihattir*"³⁶⁹ hadisini zikrederek nasihat kavramının derin anlamlarını açıklamıştır. Yöneticilere özel olarak seçtiği hadisler arasında şunlar yer almaktadır: "*Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz*"³⁷⁰ hadisi, Hz. Aişe'nin rivayet ettiği, yöneticilerin halka davranışlarına göre karşılık görececeklerini bildiren hadis³⁷¹ ve bir

³⁶³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 657; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/108-109; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

³⁶⁴ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/104.

³⁶⁵ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105-106.

³⁶⁶ Zebîdî, *İthâf*, 7/772-773.

³⁶⁷ Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 580.

³⁶⁸ Ebü Dâvûd, "Edeb", 65 (No. 4941); Tirmizî, "Eşribe", 16 (No. 1924).

³⁶⁹ Müslim, "İmân", 23 (No. 55).

³⁷⁰ Buhârî, "Vesâyâ", 6 (No. 2751); Müslim, "İmâre", 5 (No. 1829).

³⁷¹ Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Şuayb Arnavûd (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Kitâbü's-siyer", 50 (No. 8822).

saat adaletle hükmetmenin altmış yıllık nafile ibadetten üstün olduğunu³⁷² vurgulayan hadis. Zebîdî, bu belgede padişaha son derece saygılı bir üslup kullanmış, nasihatlerde bulunmuş ve hayır dualar etmiştir. Aynı zamanda padişahın da dua talep etmiştir.³⁷³ Bu icazetnamenin verilmesinden yaklaşık bir yıl sonra, 1780’de Sultan Abdülhamid, Zebîdî’yi İstanbul’a davet etmiştir. Zebîdî başlangıçta bu davete olumlu yaklaşmış, ancak daha sonra çeşitli sebeplerle bu seyahatten vazgeçmiştir.³⁷⁴

Zebîdî’nin Mısırlı âlimlere “Kitabın başından okuma” şartı koşması, onun ilmi titizliğini ve geleneksel icazet usulüne bağlılığını gösterirken, Osmanlı padişahına mektupla icazet göndermesi ise siyasi ve sosyal bağlamda farklı bir yaklaşım sergilediğini düşündürür. Bu durum, padişahın konumunun özel statüsüne ve ilmi otoriteyle siyasi otorite arasındaki dengeli ilişkiye işaret edebilir. İcazetnamede ele aldığı hadisler padişaha hem ahlaki hem de yöneticilik sorumluluğunu hatırlatmış, adalet ve merhametin yönetimdeki önemini vurgulayarak onu İslami prensiplerle uyumlu bir idareye teşvik etmiş olabilir. Bu tavrın, âlimlerin yöneticilere rehberlik rolünü ve ilmin siyasi otorite karşısındaki ahlaki duruşunu yansıttığı söylenebilir.

Fas sultanı Şerîf Abdüsselâm b. Muhammed el-Hasenî (ö. 1228/1813), hac yolculuğu için uğradığı Mısır’da, özel olarak davet ettiği Zebîdî’den bazı hadisler okumuş ve icazetini almıştır.³⁷⁵ Mısır’a gelmeden görüşmek istemesi, ondan bazı şeyler dinleyip icazet alması Zebîdî’nin şöhretinin ulaştığı yeri göstermesi bakımından önemlidir.

Cezayirli Gazi Hasan Paşa, 1786 yılında Mısır’da çıkan isyanı bastıran ve daha sonra sadrazamlık makamına gelecek önemli bir Osmanlı devlet adamıydı. Bu önemli şahsiyet, âlim Zebîdî’ye büyük saygı gösteren yöneticiler arasında yer alıyordu. Hasan Paşa, Zebîdî’ye olan saygısını göstermek için bizzat onun evine giderek ziyaret etmiş ve değerli hediyeler sunmuştu. Tarihçi Cebertî’nin aktardığına göre, Hasan Paşa’nın

³⁷² Ebü’l-Kâsım Kıvâmü’s-sünne İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî İsfahânî, *Kitâbü’l-Terğîb ve’l-terhîb*, nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa’bân (Kahire: 1414/1993), (No. 2151).

³⁷³ Zebîdî, *İcazetü’z-Zebîdî li’s-sultân Abdülhamîd el-evvel el-Osmânî*, 66-77.

³⁷⁴ Hasenî, *Nüzhetü’l-Havâtur*, 7/109.

³⁷⁵ Zebîdî, *el-Mu’cemü’l-muhtas*, 407; Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/7-8; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 5/230. Şerîf Abdüsselâm’ın tarihle ilgili telifleri vardır: Hz. Peygamber’in hayatına dair *Mevridü’s-safâ fi sîreti’n-Nebîyyi vel-hulefâ*, babasının hayatına dair *İktitâfü’l-ezhâr min hadâiku’l-efkâr*, *Dürretü’s-sülûk ve reyhânetü’l-‘ulemâ vel-mülûk*.

Zebîdî'ye gösterdiği saygı gerçekten dikkat çekiciydi: “*Zebîdî'nin kendisine yaptığı hiçbir ricayı geri çevirmezdi. Zebîdî'den gelen mektupları büyük bir saygıyla karşılar, mektubu okumadan önce öper ve başının üzerine koyardı. Mektupta ne yazıyorsa hemen yerine getirirdi.*”³⁷⁶ Bu davranışlar, bir yandan Hasan Paşa'nın ilim adamlarına verdiği değeri gösterirken, diğer yandan Zebîdî'nin devrin önde gelen devlet adamları nezdindeki saygın konumunu ortaya koymaktadır. Özellikle bir Osmanlı sadrazamının bir âlime bu derece hürmet göstermesi, dönemin ilim-siyaset ilişkilerini anlamak açısından oldukça önemli bir örnektir.

Zebîdî'nin yöneticilerle olan ilmi ilişkileri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. 1776 yılında Darfur Sultanı Muhammed Beyzâb'a yazdığı bir tavsiye mektubu sayesinde, talebesi Âdem b. Abdullah el-Fûrânî bu bölgede Mâlikî kadısı olarak görevlendirildi.³⁷⁷ Özellikle talebesinin Darfur'da kadı tayin edilmesi, Zebîdî'nin bölgedeki nüfuzunun somut bir göstergelerinden biridir.

Çeşitli ülkelerden pek çok devlet adamı Zebîdî'nin ilim halkasına katılarak ondan ders almıştı. Bunlar arasında: Darfur sultanının vekili İshak b. Muhammed el-Harbî el-Fûrânî,³⁷⁸ Fas melikinin oğlu ve daha sonra melik olacak olan Habîb b. Mevlâye Zeynülâbidîn b. Mevlâye İsmail el-Hüseynî el-Hasenî es-Sicilmâsî,³⁷⁹ Fizân sultanının hususi elçisi Abdürresûl b. Yûsuf b. Abdullah el-Fizânî,³⁸⁰ Mâlikî fakihî ve Merâkeş kadısı Abdülazîz b. Muhammed es-Süktânî (ö. 1192/1778) ve iki oğlu³⁸¹ bulunmaktaydı. Bu isimler, Zebîdî'den hadis dersleri alarak icazetname almış önemli şahsiyetlerdi. Bu durum, Zebîdî'nin sadece bir ilim adamı olarak değil, aynı zamanda farklı İslam coğrafyalarındaki yöneticilerle kurduğu ilişkiler aracılığıyla siyasi ve idari alanda da etkili olduğunu göstermektedir.

F. Yaşadığı Dönem

Zebîdî, hayatı boyunca üç ayrı ülkede ikamet eden ve ilmi araştırmalar için çeşitli seyahatler yapan önemli bir âlimdir. Doğum yeri olan Hindistan'dan genç yaşta

³⁷⁶ Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/203.

³⁷⁷ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 45.

³⁷⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 165.

³⁷⁹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 180.

³⁸⁰ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 404.

³⁸¹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 409.

ayrılarak Yemen ve Hicaz'a yerleşmiş, burada beş buçuk yıl kadar kaldıktan sonra ömrünün sonuna dek yaşayacağı ve vefat edeceği Mısır'a geçmiştir. Gittiği bu coğrafyalardaki siyasi ortam ve toplumsal yapının, onun kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı kesindir.

Zebîdî'nin ömrünü sürdürdüğü 18. yüzyıl, ulusçuluk ve halk egemenliği fikirlerinin henüz filizlenmediği, Osmanlı ve Bâbürlü gibi İslam imparatorluklarının güç kaybetse bile varlıklarını koruduğu, Müslüman toplumların bilimsel gerileme yaşadığı ve modernleşmenin etkisiyle 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında gündeme gelecek ictihad, taklit, tecdîd, maslahat ve reform gibi tartışmaların henüz başlamadığı bir dönemdi. Zebîdî'nin ölümünden yaklaşık yarım asır sonra doğduğu topraklarda zuhur eden, mezhep kavramını reddeden Kur'âniyyûn akımı, tasavvufta batıl inançlar yayan Birelvîler ve önce mehdi sonra da peygamberlik iddiasında bulunan Ahmed Kadiyânî (ö. 1908) gibi oluşumlar bu asırda mevcut değildi. Bu nedenle, İslami ilimler perspektifinden bakıldığında onun yaşadığı çağ, sonraki yüzyıllardan farklı olarak geleneksel dönemin devamı niteliğinde klasik bir zaman dilimidir.

Zebîdî'nin doğup büyüdüğü ve temel eğitimini aldığı Hindistan, İslam coğrafyasının en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip bölgelerinden biridir.³⁸² Buradaki Müslümanların çoğunluğu Sünnî-Hanefî geleneğine bağlı olup, Şîiler genellikle Ca'ferî mezhebine mensuptur; Bombay çevresinde ise küçük bir İsmâilî topluluğu bulunmaktadır.³⁸³ Ülkede tasavvuf kültürü de oldukça yaygındır. Zebîdî, kökeni Bilgram Seyyidlerine dayanan bir aileden gelir ve bu çevrede yetişir.³⁸⁴ Onun Hanefî mezhebine bağlılığında ve tasavvufa olan ilgisinde, içinde yetiştiği bu kültürel ortamın belirleyici rolü açıktır. Nitekim daha gençlik yıllarında, Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî³⁸⁵ ve Hayruddîn es-Sevretî³⁸⁶ gibi âlimlerden tarikat eğitimi aldığı bilinmektedir.

³⁸² Sırrı Erinç, Sayyid Maqbul Ahmad, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/69-73.

³⁸³ Özcan, "Hindistan", 18/94-101.

³⁸⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/527.

³⁸⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/179. Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 579.

³⁸⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 225-226; *Elfiyyetü's-sened*, 105-106.

Hindistan'ın İslamla tanışması Emevîler döneminde (711) başlamış olup,³⁸⁷ bölgenin İslamlaşmasında Gazneli Mahmud (998-1030) ve Gurluların (1000-1215) büyük katkıları olmuştur. Bölge tarihinde köklü sosyal, ekonomik ve siyasi dönüşümlere yol açan en önemli etkenlerden biri de Bâbürlü İmparatorluğu'dur (1526-1858). İmparatorluğun çöküş süreci, Evrengzîb'in (1658-1707) vefatından sonra başlayan taht mücadeleleriyle hızlanmış, I. Bahadır Şah'ın (1707-1712) döneminden itibaren devlet tam bir istikrarsızlığa sürüklenmiştir. Zebîdî'nin doğduğu 1732 yılından 1748'e kadar geçen sürede Hindistan, merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte yerel yöneticilerin kontrolüne girmişti. Bu karmaşa döneminde Bâbürlü toprakları önce İran'ın Avşar hükümdarı Nadir Şah (1736-1747) tarafından işgal edilmiş, ardından Afgan lider Ahmed Şah Dürrânî'nin saldırılarına maruz kalmıştır. Bu gelişmelerle iyice zayıflayan Bâbürlü varlığı, yerini giderek güçlenen İngiliz sömürge yönetimine bırakmış, 1857'deki Müslüman direnişinin kanlı bir şekilde bastırılmasıyla da imparatorluk resmen sona ermiştir.³⁸⁸

Hindistan'daki İslami gelişmeler, Zebîdî'nin buradan ayrılışına kadar geçen yaklaşık on asırlık süreçte şu şekilde özetlenebilir: İslam dini 8. yüzyıldan itibaren bölgeye nüfuz etmeye başlamış, 10. yüzyıldan sonra tasavvuf düşüncesi toplumsal hayatta yer edinmiştir. 14. yüzyıla gelindiğinde sufizme karşı tepkiler belirmiş ve şariat-tasavvuf çatışmaları ortaya çıkmıştır. Dini düşüncedeki yenilenme hareketleri ise 16. yüzyılda Ali el-Müttakî (ö. 1567),³⁸⁹ 17. yüzyılda İmam Rabbânî (ö. 1624) ve nihayet 18. yüzyılda Zebîdî'nin üstadı Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1762) ile hem tasavvufi anlayışta hem de İslami ilimlerde bir canlanma ve ıslah sürecine dönüşmüştür.³⁹⁰ Bu dönem boyunca bölgedeki hukuki ve dini yapı, sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olmuştur.

³⁸⁷ Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 501-502.

³⁸⁸ Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022), 314-324; Azmi Özcan, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/75-81.

³⁸⁹ Azmi Özcan, "Müttakî el-Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/222-223.

³⁹⁰ Muhammet Raşit Akpınar, *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 71.

Zebîdî'nin hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Yemen, Hz. Peygamber döneminde İslam'la tanışan kadim bir bölgedir. Bu topraklarda, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'nin (ö. 740) takipçileri olan Zeydîler, Emevî ve Abbasî yönetimlerine karşı ayaklanarak Yemen siyasetinde her daim etkin bir güç olmuşlardır.³⁹¹ Osmanlı Devleti'nin yaklaşık dört asır süren Yemen hâkimiyeti, Anadolu ve Şam gibi bölgelerdeki yönetiminden farklı bir karakter arz etmiştir. Çünkü Sa'de ve San'a'da Zeydî Benî Ressî hanedanı ile San'a imamları iktidarlarını sürdürmeye devam etmiş, Osmanlı kontrolü zaman zaman güçlense de çoğunlukla Zeydî imamların nüfuzu altında kalmıştır.³⁹² Bu durum, bölgedeki siyasi dengelerin karmaşık yapısını yansıtmaktadır.

Zebîdî'nin 1748'de yerleştiği Yemen'de, Zeydî Kâsımî imamlarından Mehdî Abbâs b. el-Hüseyin b. el-Kasım (1748-1775) iktidardaydı. Tarihçiler tarafından Zeydî imamlarının en önemlilerinden biri olarak kabul edilen Mehdî Abbâs, âlimlere verdiği değer, adaletli yönetimi ve ülke meselelerine hâkimiyetiyle tanınıyordu. Yöneticilerini yakından takip ederek etrafındakilerin saygısını kazanan bu karizmatik lider, giderek artan nüfuzuyla bölgede ün salmıştı. İmamlığı döneminde sınır bölgelerine düzenlediği askerî harekâtlarla ülke topraklarını korumayı başarmış ve yönetiminin 28 yılı boyunca San'a'dan ayrılmamıştı. Yemen tarihçileri, onun hem seleflerinden hem de haleflerinden daha başarılı bir devlet adamı olduğu konusunda görüş birliği içindedir.³⁹³

Zeydîlik, İslam mezhepleri arasında hem itikadi hem de fıkhi açıdan Sünni geleneğe en yakın olan ekol olarak öne çıkar. Bu mezhebin temellerini atan İmam Zeyd, dört büyük Sünni mezhep imamından daha önce yaşamış bir şahsiyettir. Günümüze ulaşan en eski Zeydî fıkıh kaynağı kabul edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî* adlı eserinin detaylı incelenmesi, içerdiği hükümlerin yaklaşık %75'inin Hanefî mezhebinin Irak ekolüne, kalan %25'lik kısmın ise Malikî veya Şafîî görüşlerine

³⁹¹ Mustafa Öz, *Şiilik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 83-95; Yûsuf Gökâlp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328-331.

³⁹² Stanley Lane-Poole, *Başlangıçta 1927 Yılına Kadar İslam Devletleri Tarihi*, çev. Halil Edhem Eldem (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 126-142.

³⁹³ Ayşe Kara, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen Ve Kasimiler Dönemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 60-61.

paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır.³⁹⁴ Bu durum, Zeydî fikhının büyük ölçüde Sünnî fıkıh ekolleriyle örtüştüğünü, sadece küçük bir bölümde bağımsız içtihatler içerdiğini göstermektedir.

Yemen’de Zeydiyye mezhebi yaygın olmakla birlikte, Ehl-i Sünnet âlimleri de önemli bir yere sahipti.³⁹⁵ Özellikle Zebid şehrinde Zeydî, Şafîî ve Hanefî mezheplerine mensup âlimler bir arada yaşamaktaydı. Daha önce belirtildiği üzere, Zebîdî’nin hocaları ve talebe arkadaşları arasında bu üç mezhebe bağlı isimler bulunmaktaydı.³⁹⁶ Zeydî âlimlerden Zeyd el-Hasenî el-Cahhâf,³⁹⁷ Ahmed b. Ali b. Ali el-Merhûmî el-Muhâî,³⁹⁸ Emîr es-San‘ânî (ö. 1182/1768),³⁹⁹ “İbn Emîru’l-mü’minîn” lakaplı Muhammed b. İshak el-Hasenî es-San‘ânî,⁴⁰⁰ Kevkebânî lakaplı Seyyid Abdülkâdir b. Ahmed b el-Hasenî (ö. 1207/1792),⁴⁰¹ Muhammed b. İbrahim en-Na‘mî el-Hasenî⁴⁰² ve Müsâvî b. İbrahim el-Huşebîrî,⁴⁰³ Zebîdî’nin Zeydiyye mezhebinden hocalarından bazılarıdır.

Zebîdî, gençlik yıllarında geldiği, ün kazandığı ve hayatının sonuna dek ikamet ettiği Mısır toprakları, Hz. Ömer döneminde İslam’la tanışmıştır.⁴⁰⁴ Bu bölge, fethinden 868 senesine kadar Râşid Halifeler devrinden itibaren merkezden atanan seksenin üzerinde vali ile yönetilmiştir. Daha sonra Tolunoğulları, İhşidîler, Şîî Ubeydîler (Fâtımîler), Eyyûbîler ve Memlûkler gibi hanedanlar, Osmanlı idaresine kadar Mısır’da hüküm sürmüştür. Osmanlı döneminde ise üç yüzyıl boyunca merkezden tayin edilen valilerce idare edilen Mısır, sonrasında Hidivlik statüsüyle

³⁹⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Mukaddimâtü’l-İmâm el-Kevserî*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022), 512.

³⁹⁵ Halil Kurt, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 43/401-406.

³⁹⁶ Cengiz Tomar, “Zebid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/165-167.

³⁹⁷ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 223.

³⁹⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 93.

³⁹⁹ Zebîdî, *el-Kavlü’l-muharreri‘z-zekî*, 64.

⁴⁰⁰ Zebîdî, *el-Kavlü’l-muharreri‘z-zekî*, 64.

⁴⁰¹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 417. Kevkebânî hakkında bk. Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü’l-‘ulûm*, 3/183; Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli*, 1/360-368; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 4/37; Vecdi Akyüz, “Abdülkâdir Kevkebânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1988), 1/240-241.

⁴⁰² Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 635.

⁴⁰³ Zebîdî, *Elfiyyetü’s-sened*, 89-90.

⁴⁰⁴ Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 242-245.

Osmanlı'ya bağlılığını sürdürmüştür. 1883'te İngiliz işgaliyle karşılaşan bölge, 1914'e kadar resmen Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştır.⁴⁰⁵

Zebîdî'nin Mısır'a yerleştiği 1753 yılında bölgenin yöneticisi Seyyid Abdullah Paşa (ö. 1174/1761) idi. Zebîdî'nin 1791'deki vefatına kadar geçen 38 yıllık sürede tam 21 farklı beylerbeyi görev yapmıştır. Onun Mısır'da bulunduğu 1753-1790 tarihleri arasında Osmanlı Devleti'nin başında ise III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774), Zebîdî'den icazet alan ve kendisini İstanbul'a davet eden I. Abdülhamid (1774-1789) ve vefat ettiğinde de ise III. Selim (1789-1807) hâkimiyette bulunuyordu.⁴⁰⁶

Zebîdî'nin Mısır'da bulunduğu 18. yüzyılın ikinci yarısı, siyasi ve toplumsal açıdan oldukça hareketli bir dönemdi. Bu karışıklığın temel nedeni, Osmanlı yönetimini tanımak istemeyen ve atanan valileri ciddiye almayan Kölemen beylerinin tutumuydu. Bu süreçte hem Kölemen askerleriyle Osmanlı yeniçerileri arasında sık sık çatışmalar yaşanıyor hem de beyler İstanbul'a ödemeleri gereken vergilerin tamamını göndermiyordu.⁴⁰⁷ Bu durum, Osmanlı'nın Mısır'daki hâkimiyetini zayıflatıyordu. Sorunu çözmek için 1744'te Koca Râğıp Paşa bölgeye güçlü bir vali olarak atanmıştı. Bu istikrarsız ortam öyle bir hal almıştı ki bazı âlimler Mısır'ı terk etmek zorunda kalmıştı. Nitekim Zebîdî, İbnü'l-Cevherî'nin 1785'teki karışıklıklar nedeniyle ailesiyle Hicaz'a gittiğini ve sakinleşince geri döndüğünü aktarır.⁴⁰⁸ Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen Zebîdî hem halk hem de ulema nezdindeki saygın konumunu koruyabilmiş ve yöneticilerle de iyi ilişkiler sürdürmüştü.

Özetle Zebîdî, 18. yüzyıl İslam dünyasının siyasi çalkantılarına rağmen ilmi otoritesini koruyan çok yönlü bir âlimdir. Hindistan'da Bâbürlü çöküşüne, Yemen'de Zeydî-Osmanlı gerilimine ve Mısır'da Kölemen-Osmanlı mücadelesine tanıklık etmiş; Hanefî-Sünnî geleneği ile tasavvufi birikimi harmanlayarak eserler üretmiştir. Yaşadığı dönem, modern reform tartışmalarının henüz başlamadığı, İslami ilimlerin geleneksel çerçevede sürdüğü bir ara dönemdi. Ancak Zebîdî, bulunduğu her

⁴⁰⁵ Poole, *İslam Devletleri Tarihi*, 87-120.

⁴⁰⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Devleti Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 327-349.

⁴⁰⁷ Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır-Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/563-569.

⁴⁰⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 653.

coğrafyada âlimler ve yöneticilerle kurduğu ölçülü ilişkiler sayesinde, siyasi istikrarsızlığa rağmen ilmi mirasını aktarmayı başarmış; Hint, Yemen ve Mısır İslam düşüncesi arasında köprü vazifesi görmüştür. Onun hayatının, İslam medeniyetinin geçiş dönemlerinde bile ilmî üretkenliğin nasıl sürdürülebileceğine dair önemli bir örnek olduğu söylenebilir.

G. Eserleri

Zebîdî, çeşitli bilim alanlarında üretken bir şekilde çalışmalar yapmış verimli bir âlimdir. Yazdığı eserler, büyük hacimli kitaplar ve küçük risaleler şeklinde ikiye ayrılabilir. Bunların büyük bir kısmı kısa risalelerden meydana gelir. Hayatını kaleme alan araştırmacılar, onun eser sayısı hakkında farklı rakamlar vermişlerdir. Kimi, Sıddîk Hasan Hân örneğinde olduğu gibi 100'ün üzerinde eser olduğunu belirtirken, Hâşim Tâhâ Şelâş gibi bazıları da bu sayının 140'a kadar çıktığını ifade etmiştir.

Bizim tespitimize göre Zebîdî, nispeten kısa sayılabilecek 59 yıllık hayatına, ikisi ansiklopedik nitelikte olmak üzere toplam 161 eser sığdırmayı başarmıştır. Bu çalışmaların 11'i fıkıh, 43'ü hadis, 5'i tefsir, 11'i kelâm, 38'i siyer, tarih, neseb ve tabakât, 25'i Arap dili ve edebiyatı, 23'ü tasavvuf ve 5'i de çeşitli ilim dallarına aittir. Bu sayıya, verdiği icazetler dâhil değildir.

Yazmaya 16 yaşında başlayan Zebîdî, ömrünün sonuna kadar bu faaliyetini kesintisiz sürdürmüş, her fırsatı değerlendirerek ilmî üretkenliğini devam ettirmiştir. Hayatının son dönemlerinde inzivaya çekilerek bütün zamanını eser yazmaya adanmıştır. Özellikle *İhyâ* şerhi *İthâfî's-sâde*'deki Mescit Bina Etmenin Fazileti bölümünde, konuyla ilgili pek çok hadisi aktardıktan sonra, "*Umulur ki ömrüm vefader de Allah'ın inayetiyle bu hadisleri müstakil bir cüzde derleyebilirim*"⁴⁰⁹ diyerek ilme ve telife olan tutkusunu açıkça ortaya koymuştur. Ancak yapılan araştırmada, bahsettiği bu derlemenin günümüze ulaşan eserleri arasında bulunmadığı anlaşılmıştır.

1. Fıkıh

1- *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*.⁴¹⁰ Eserin tam adı, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fi edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe mimmâ vâfeka fihi'l-eimmete's-sitte ev*

⁴⁰⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/46.

⁴¹⁰ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/110; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

ba'dahüm'dür. Zebîdî bazen bu eseri el-Cevâhiru'l-münîfe fî usûli edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe olarak da zikreder.⁴¹¹ Zebîdî'nin Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği ve diğer hadis kaynaklarında da desteklenen ahkâm hadislerini derleyip serh ettiği önemli bir çalışmasıdır. Fıkıh konularına göre düzenlenen eserin başında itikatla ilgili hadisler de yer alır. Zebîdî'yi bu kitabı yazmaya teşvik eden kişi, Muhammed b. İsmail el-Hanefî el-Kusantînî'dir (ö. 1265/1849).⁴¹² Zebîdî'nin 13 Şubat 1783 tarihinde dört ayda tamamladığı bu eseri⁴¹³ bizzat kendisi talebelerine okutmuş,⁴¹⁴ talebesi Ceberî tarafından "dopdolu nefis bir kitap" olarak nitelendirilmiştir. Zebîdî'nin sağlığında İslam coğrafyasında yayılan ve büyük şöhret kazanan eser, talebeleri Selâme b. Muhammed eş-Eşbûlî el-Hanefî tarafından Anadolu'ya,⁴¹⁵ Ahmed b. Abdullah es-Sûsî (ö. 1193/1779) tarafından ise Tunus'a götürülmüştür.⁴¹⁶ Eser, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri adıyla Türkçeye çevrilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.⁴¹⁷

2- *İ'lâmü'l-a'lâm bi menâsiki hacci beytillâhil-harâm*.⁴¹⁸ Hac ibadetinin usûl ve erkânını detaylı şekilde ele alan bir eserdir. Zebîdî bu çalışmasını, 1196/1782 yılında hac maksadıyla Mısır'a gelen ve burada kaldığı süre boyunca derslerini ihmal etmeyen öğrencisi Muhammed b. İsmail b. Muhammed el-Hanefî el-Kusantînî'nin (ö. 1209/1794 [?]) isteği üzerine kaleme almıştır.⁴¹⁹

3- *el-İbtihâc bi zikri emri'l-Hâcc* (el-İbtihâc bi-zikri ümerâi'l-hâcc).⁴²⁰ Bu eserin, büyük ihtimalle hac ibadetinin menâsikine dair olduğu tahmin edilmektedir.

⁴¹¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/490; 4/749.

⁴¹² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 660.

⁴¹³ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/552.

⁴¹⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 519-520; 690; *İcâzetü'z-Zebîdî li-Muhammed Kemâluddîn el-Ğazzî*, 103.

⁴¹⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 254.

⁴¹⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 70.

⁴¹⁷ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018).

⁴¹⁸ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/110; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348.

⁴¹⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 659-665.

⁴²⁰ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

4- *Hediyyetü'l-ihvân fî şecerati'd-dühân*.⁴²¹ Eser, müellifin el yazması nüshasında bu isimle kaydedilmiştir. Ancak Sıddık Hasan Han, aynı çalışmayı *İthâfû'l-ihvân fî hukmi'd-dühân* başlığıyla zikretmiştir.⁴²² Risale, 17 Receb 1196 (28 Haziran 1782) tarihinde bir oturumda yazılmış olup, tütünün hükmünü ele almaktadır. Eserde, tütünün kökeni, özellikleri, faydaları ve İslam fakihlerinin bu konudaki görüşleri tartışılmakta; müellif, sigara içmenin mubah olduğu görüşünü savunmaktadır.

5- *Tuhfetü beni'z-zemen fî hükmi kahveti'l-Yemen*. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*'da eserinin adını bu şekilde verir.⁴²³ Zebîdî'nin biyografisini yazanlar ise *İthâfû beni'z-zemen fî hükmi kahveti'l-Yemen* şeklinde kaydederler.⁴²⁴ İslam hukukunda kahve içmenin hükmü hakkındadır. Zebîdî, kahvenin tabiatı, hususiyetleri, onu içmenin helal mi haram mı olduğu hakkında âlimlerin görüşlerinin çoğunu risalede zikrettiğini belirtir.

6- *Urcûzetün fî'l-fikh*.⁴²⁵ Zebîdî, 1167/1754 yılındaki Kudüs seyahatinde, sonradan Kudüs müftüsü olacak olan Hasan b. Abdüllatîf el-Hasenî el-Makdisî'nin (1206/1791'da hayatta idi)⁴²⁶ babasının talebi üzerine yazdığı, recez vezninde fıkha dair bir urcûze/şiiirdir. Zebîdî, urcûzenin ismini *el-Menhecû'l-kavîm* koymuş ve *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ta eserin giriş kısmından iki sayfasını paylaşmıştır.⁴²⁷

7- *Neşvetü'l-irtiyâh fî beyâni hakîkati'l-meysir ve'l-kidâh*.⁴²⁸ 1186/1772'de kaleme aldığı eser kumarın hükmü ve kumar çeşitleri hakkındadır.

8- *el-İhtifâl bi savmi's-sitti min Şevvâl*.⁴²⁹ Şevvâl ayında tutulan altı gün orucun hükmü ve fazileti hakkındadır. Zebîdî, bu konuda küçük bir cüz telif ettiğini belirtir.⁴³⁰

⁴²¹ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/110; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁴²² Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴²³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 39/371.

⁴²⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴²⁵ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506.

⁴²⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/558.

⁴²⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 186-188.

⁴²⁸ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁴²⁹ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/347; Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 4/430.

9- *Keşfü'l-ğitâ 'an salâti'l-vüstâ* (Keşfü'l-muğattâ 'an salâti'l-vüstâ).⁴³¹ Âyet-i kerimede geçen salâtü'l-vüstâ'nin hangi namaz olduğu ve bu namazın fazileti hakkında yazmış olduğu bir risaledir.⁴³² O, bu konu hakkında hususi bir risale telif ettiğini, eserinde Sülemî (ö. 412/1021), Nesefî (ö. 537/1142), İbn Atiyye (ö. 541/1147), Kurtubî (ö. 671/1273), Dimyâtî (ö. 705/1306), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Bikâî (ö. 885/1480) gibi ulemâ ve imamların görüşlerini topladığını ifade eder.⁴³³

10- *el-Kavlü'l-esed fî hukmi'l-istimnâ bi'l-yed*. Zebîdî, elle istimnânın hükmü hakkında fakih imamların görüşlerine yer verdiği bir risale yazdığını ve bu eserin konusu itibarıyla özgün ve değerli bir çalışma olduğunu belirtir.⁴³⁴

11- *es-Sûbiyye ve havâssuhâ*. Zebîdî, Sûbiye isminde buğday ve pirinçten yapılan bir nebizden bahseder ve onun hususiyetleri hakkında küçük bir risale yazdığını belirtir.⁴³⁵

2. Hadis

1- *Bülğatü'l-erîb fî mustalahı âsâri'l-Habîb* (Bülğatü'l-ğarîb fî mustalahı âsâri'l-Habîb).⁴³⁶ Zebîdî'nin on sekiz yaşındayken yazdığı ilk eseridir. 1163/1750 yılında Yemen'in Dîme bölgesindeki evliyaları ziyareti sırasında tanıştığı Şâfiî âlimi Abdülâlim b. İsa ez-Zürvânî'ye ithafen yazılmıştır.⁴³⁷ Hadis usulüne dair bu kıymetli eser, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkikiyle neşredilmiş olup⁴³⁸ Sıddîk Hasan Hân'ın *Risâletün fî 'ilmi'l-hadîs* adıyla zikrettiği çalışmanın muhtemelen bu olduğu anlaşılmaktadır.⁴³⁹

2- *el-Emâli'l-Hanefiyye*.⁴⁴⁰ Bir cilttir. Zebîdî'nin Ebû Mahmûd el-Hanefî (veya Mescid-i Hanefî) adıyla bilinen mekânda gerçekleştirdiği hadis imlâ derslerinin

⁴³¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 549; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 273; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴³²

⁴³³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 20/181.

⁴³⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 13/141.

⁴³⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3/77.

⁴³⁶ Zebîdî, *İcâzetü'l-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/110; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁴³⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 408.

⁴³⁸ Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1430/2009.

⁴³⁹ Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴⁴⁰ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 575; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/12.

derlemesinden oluşmaktadır.⁴⁴¹ Bu mekânın adından hareketle esere Hanefî nisbesi eklenmiştir. *İhyâ*'nın uzlet bahsini şerh ederken, Ebû Muhammed el-Hanefî kürsüsünde *Şemâil* dersinin sonunda, “Allah'ı dost edin, insanları yan tarafa bırak”⁴⁴² şeklinde müselsel bir vaaz/şiir aktarmış ve bu metnin, imlâ ettirdiği Emâlî derslerinden biri olduğunu belirtmiştir.⁴⁴³

3- *el-Emâlî*’ş-Şeyhûniyye.⁴⁴⁴ İki cilttir. Zebîdî’nin Kahire’deki Şeyhûniyye (Şeyhû) Camii’nde pazartesi ve perşembe günleri düzenlediği hadis imlâ meclislerinin notlarından oluşmaktadır.⁴⁴⁵ 1195/1781 yılında Kâdî Muhammed b. İsmail er-Ribî’ye verdiği icazetnameye kadar bu derslerin sayısının 400’e ulaştığı rivayet edilir.⁴⁴⁶ Zebîdî, 877/1472’den beri ihmal edilen ve Hâfız Süyûtî’nin yaşadığı Şeyhûniyye bölgesindeki dâru’l-hadîsi 1192/1778’de yeniden faaliyete geçirerek hadis tedrisatını başlattığını, Hüseyin eş-Şeyhûnî’nin de müstemlî (ders nakledicisi) olarak kendisine yardım ettiğini belirtir.⁴⁴⁷ Talebesi Ahmed b. Abdullah es-Sûsî’nin eserin birinci cüzünü Tunus’a götürmesi,⁴⁴⁸ bu çalışmanın müellifin sağlığında dahi ilim çevrelerinde tanınmaya ve yayılmaya başladığının önemli bir göstergesidir.

4- *Laktü’l-leâli mine’l-cevâhiri’l-gevâlî*.⁴⁴⁹ Şeyh el-Hıfnî’nin (ö. 1181/1767) senedleri hakkındadır. Üzerinde el-Hıfnî’nin 1167/1754’de Mısır’a ilk geldiği sene yazdığı icazet de vardır.

5- *Tahrîcu hadîsi: ni‘mel-idâmi’l-hal* (Cüz’ün fî turuki hadîsi: ni‘mel-idâmi’l-hal)⁴⁵⁰ “Sirke ne güzel katıktır” hadisinin tahriri hakkında bir cüzdür.

⁴⁴¹ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 212; 217-218.

⁴⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 6/348. (اتخذ الله صاحبا * وذر الناس جانبا)

⁴⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 7/319.

⁴⁴⁴ Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü’l-‘ulûm*, 575; Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/538; Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn*, 12/12.

⁴⁴⁵ Ceberî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 1/105-106; Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 272.

⁴⁴⁶ Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 261.

⁴⁴⁷ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 212-213.

⁴⁴⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 70.

⁴⁴⁹ Ceberî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü’l-‘arifîn*, 2/348.

⁴⁵⁰ Zebîdî, *İcâzetü’z-Zebîdî li Sa‘îd b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Ceberî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/111; Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 267, 273; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü’l-‘arifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü’l-‘ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/538.

6- *Tahrîcu ehâdîsi 'l-erbe 'îni 'n-Nevevî*.⁴⁵¹ İsminden Nevevî'nin *el-Erbe 'ûn* adlı eserindeki hadislerin tahriri hakkında olduğu anlaşılmaktadır.

7- *Bezlü'l-mechûd fî tahrîci hadîsi "şeyyebetnî Hûd"*.⁴⁵² "*Hûd* suresi beni yaşlandırdı" hadisinin tahriri hakkındadır. Zebîdî, Dârekutnî'nin *el- 'Îlel* kitabının baş tarafında bu hadisin illetleri ve tarikleri hakkında uzun değerlendirmelerde bulunduğunu, kendisinin bu hadisin tahririni yaptığını, Dârekutnî'nin sözlerinin tamamını aldığını ona ilave olarak diğer âlimlerin değerlendirmelerine de müracaat ettiğini belirtir. *İthâfî's-sâde*'de bu hadisin tahririne dair bir buçuk sayfalık bir bölümü aktarmıştır.⁴⁵³

8- *el-Murabbâ'l-Kâbilî fî şuyûhi ve telâmizi 'l-Bâbilî*.⁴⁵⁴ Zebîdî tarafından 1183/1769 yılında kaleme alınmış olup, Mısırlı âlim Şeyh Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Alâ el-Bâbilî'nin (ö. 1077/1666) hocalarını ve talebelerini konu edinmektedir. Zebîdî, güzel bir eser olduğunu ve kendi sahasında faydalı bir kaynak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁵ Şeyh el-Bâbilî, Zebîdî'nin "zamanın en âlî isnadı" dediği kendisi ile İbn Hacer arasında sadece dört ravinin bulunduğu senedde bulunan bir âlimdir.⁴⁵⁶

9- *es-Sihru'l-Bâbilî fî tercemeti şuyûhil-Bâbilî* (Fecru'l-Bâbilî fî tercemeti'l-Bâbilî).⁴⁵⁷ Eser, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Alâ' el-Bâbilî el-Mısıri'nin biyografisi hakkındadır.

10- *et-Ta 'likâtü 'l-celîle bi tağlîkı Müselselâti İbn 'Akîle*.⁴⁵⁸ Hadis ve fıkıh âlimi Cemâlüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737), Hicaz, Yemen ve Suriye bölgelerinde yaygın olan kırk beş müsel sel hadisi

⁴⁵¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539.

⁴⁵² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 16/105; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 273; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴⁵³ Zebîdî, *İthâf*, 7/733-734.

⁴⁵⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 806; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁵⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/51.

⁴⁵⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 802.

⁴⁵⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 806; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁵⁸ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1537.

ihtiva eden, *el-Fevâ'idü'l-celîle fî müselselâti Muhammed b. Ahmed 'Akîle* adlı eserine Zebîdî'nin kaleme aldığı müstahreci⁴⁵⁹ olup on kürrase/defter hacmindedir.⁴⁶⁰

11- *Elfiyyetü's-sened*.⁴⁶¹ Zebîdî'nin 1198/1784 yılında kaleme aldığı manzum bir eser olup 1420 beyitten oluşmaktadır. Bu önemli çalışma, müellifin semâ, kitâbet ve mektup yoluyla icazet aldığı seksen beş hocasının biyografisini içermektedir. Zebîdî'nin hayattayken ün kazanan bu eser, Nizâm Ya'kûbî tarafından 1426/2005'te Beyrut'ta yayımlanmıştır. Ya'kûbî, eseri "*Harika manzumelerden biri*" olarak nitelendirmiş ve "*Hem muhteva zenginliği hem de telif tarzı bakımından İslam kütüphanelerinde benzeri bulunmayan bir çalışma*" şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁶²

12- *Şerhu Elfiyyeti's-sened*.⁴⁶³ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*'i şerh ettiğini ve on defter hacminde olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶⁴ Ancak Nizâm Ya'kûbî, el yazması ve matbu kaynakları araştırdığını, şimdiye kadar söz konusu şerhi bulamadığını belirtmiştir.⁴⁶⁵

13- *Raf'ul-kilel 'ani'l-'ilel*.⁴⁶⁶ Dârekutnî'nin *Sünen*'inden derlediği ve üzerinde yorumlarda bulunduğu kırk hadis çalışmasıdır.⁴⁶⁷ Kırk hadis çalışması olmasından dolayı olsa gerek eserin ismini *el-Erbeûn el-müntekât min'l-'ilel li-Dârekutnî ve'l-kelâmi meahû bi-mukteza's-sanâati* şeklinde nakleden de olmuştur.⁴⁶⁸

14- *Kalensuvetü't-tâc*.⁴⁶⁹ Zebîdî'nin talebesi Muhammed b. Büdeyr b. Muhammed eş-Şâfiî el-Makdisî (ö. 1220/1805), kendisine bir mektup yazarak âlî

⁴⁵⁹ Abdülhamit Birışık, "İbn Akîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 19/304-305.

⁴⁶⁰ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 273.

⁴⁶¹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807; Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 90-91; 751; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁴⁶² Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 5-6.

⁴⁶³ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁴⁶⁴ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267.

⁴⁶⁵ Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 6.

⁴⁶⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 273; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁶⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁴⁶⁸ Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁴⁶⁹ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348.

senedlerini içeren bir icazet talebinde bulunur.⁴⁷⁰ Bunun üzerine Zebîdî, 1182/1768 yılında kaleme aldığı icazetnâme'ye "Kalensuvelü't-Tâc" adını verir.⁴⁷¹ Kettânî ise bu eserin tam ismini *Kalensuvelü't-tâc fî ba'di ehâdisi sâhibi'l-isrâ ve'l-mi'râc* şeklinde aktarır.⁴⁷²

15- *el-Mirkâtü'l-âliyye fî şerhi'l-hadîssi'l-müsel sel bi'l-evveliyye*.⁴⁷³ Zebîdî eser hakkında, "el-Evveliyye hadisi, müsel sel rivayetler arasında en tanınmış olanıdır. Bu konuda 'el-Mirkât...' adında, içeriği oldukça değerli bir eser kaleme aldım. Bu çalışma, alanında büyük fayda sağlamaktadır. Ayrıca, yaklaşık yüz kadar müsel sel hadisi, belirli şartlarıyla birlikte derledim. Bu hadisler, Hicaz, Yemen, Mısır ve Kudüs'ten özel ve genel icazetler yoluyla elde edilmiş olup sayıları dört yüze yaklaşmaktadır." ifadelerini kullanmıştır.⁴⁷⁴

16- *el-Mevâhibu'l-celiyye fîmâ yete'alleku bi'l-hadîsi'l-Evveliyye*.⁴⁷⁵ Bir hadisin senedinde bulunan tüm ravilerin hocasından aldığı ilk hadisi özel bir ifadeyle "Bu, ondan duyduğum ilk hadistir" şeklinde aktarmasıyla karakterize edilen bir rivayet çeşidi olan "Müsel sel bi'l-evveliyye" ile alakalı bilgiler ihtiva eden bir risaledir.

17- *Ârûsu'l-mecliyye fî turuki hadîsi'l-Evvelîyye*.⁴⁷⁶ Zebîdî, eserde el-Evveliyye hadisinin meşhur tariklerini muhtasar olarak bir araya getirdiğini belirtir.⁴⁷⁷ Eser basılmıştır.⁴⁷⁸

18- *el-Hediyyetü'l-murtadiyye fî'l-muselsel bi'l-evvelîyye*.⁴⁷⁹

⁴⁷⁰ Onun hakkında bk. Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 681-685; Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112-113; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/101.

⁴⁷¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 682.

⁴⁷² Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁷³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 15/89; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 796; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 273; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537.

⁴⁷⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 29/220-221.

⁴⁷⁵ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁴⁷⁶ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁴⁷⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 796.

⁴⁷⁸ Nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.

⁴⁷⁹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537

19- *et-Teḫrîd fî 'l-müsel sel bi yevme 'l- 'id.*⁴⁸⁰ Kettânî eserin ismini *et-Taḡrîd fî 'l-hadîsi 'l-müsel sel bi-yevmi 'l- 'id* olarak kaydetmiştir.⁴⁸¹

20- *el-İs 'âf bi 'l-müsel sel bi 'l-işrâf.*⁴⁸² Zebîdî eserini, “İnnî ene Allah lâ ilâhe illâ ene. Men ekarra lî bi't-tevhîd dehale hısnî ve men dehale hısnî emine min azâbî” hadisinin isnad zincirlerini derlemek amacıyla kaleme almıştır. Bu müsel sel rivayetinin, yirmi dokuz râvî vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştığını belirtir. Kendisi, bu hadisi 1162/1749 yılında Zebîd'de, hocası Redîyyüddîn Abdülhâlık el-Mizcâcî el-Hanefî'den işittiğini kaydeder.⁴⁸³

21- *el- 'ikdû 'l-cevheri 's-semîn fî 'l-ehâdîsi 'l-müsel seleti bi 'l-Muhammediyyîn.*⁴⁸⁴ (İthâfû ehli'd-dîn bi 'l-hadîsi 'l-müsel sel bi 'l-Muhammediyyîn). Üç varaklık risâlede, bir grup hocasından sema ettiği, senesinde sadece ‘Muhammed’ isimli ravilerin bulunduğu müsel sel hadisi işlemektedir. Risaleyi 12 Zilkâde 1188 (14 Ocak 1775) pazar günü kuşluk vaktinde bir oturumda kaleme aldığını belirtmiştir.⁴⁸⁵

22- *et-Tahbîr fî 'l-hadîsi 'l-müsel sel bi 't-tekbîr.*⁴⁸⁶ Zebîdî, bu çalışmasını yakın dostu olan kıraat bilgini, şair ve Mâlikî fakihi Abdurrahman b. Abdullah b. Hasan el-Echûrî el-Mukrî (ö. 1198/1784) için telif ettiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁷

23- *Lâktu 'l-mercân fî ehâdîsi 'l-cân.*⁴⁸⁸ Kettânî eserin adını *'ikdû 'l-cümân fî ehâdîsi 'l-cân* olarak kaydetmektedir.⁴⁸⁹

24- *Neşku 'l-ğavâlî mine 'l-merviyyâtî 'l- 'avâlî.*⁴⁹⁰ Eser, 1182/1768 tarihinde Ferşût müftüsü, Mâlikî fakihi hocası Ali b. Sâlih b. Musa eş-Şâverî (ö. 1185/1771) adına telif etmiş olup,⁴⁹¹ onun âlî isnadları bir araya getirmektedir.

⁴⁸⁰ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁴⁸¹ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/537.

⁴⁸² Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/537.

⁴⁸³ Zebîdî, *İthâf*, 3/234-236.

⁴⁸⁴ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/537.

⁴⁸⁵ Mehmet Eren, “Osmanlı Muhaddislerinden Yûsuf Bahrî'nin (ö.1245/1830) Çalışmaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7/13 (2009), 167.

⁴⁸⁶ Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l- 'ulûm*, 575; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/539.

⁴⁸⁷ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 341.

⁴⁸⁸ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁴⁸⁹ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/537.

⁴⁹⁰ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁹¹ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 530.

25- *Halâvetu 'l-fânîd fî irsâli halâveti 'l-esânîd*.⁴⁹²

26- *İklîlu 'l-cevâhiri 'l-ğâliye fî rivayeti 'l-ehâdîsi 'l-âliye*.⁴⁹³

27- *Cüz 'ün fî tahrîci hadîsi: "İsmah yüsmah lek"*.⁴⁹⁴ “Müsamaha göster ki sana da müsamaha gösterilsin” hadisinin tahkik ve tahriline dair 1170/1757 yılında yazılmış kısa bir risaledir.⁴⁹⁵ Zebîdî, bu hadisin tahririni ilk olarak İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) yaptığını belirtmiş, ancak onun zikretmediği diğer rivayet yollarını da ekleyerek bu metni hazırladığını ifade eder. Ayrıca bu, onun hadis tahkikine dair kaleme aldığı ilk cüzdür.⁴⁹⁶

28- *İncâzu va 'di's-sâil fî şerhi Hadîsi Ümmi Zer'in mine's-şemâil*.⁴⁹⁷ Zebîdî, Hanefî Makamı'nda Tirmizî'nin *Şemâil* adlı eserini ders verirken Ümmü Zer' Hadisi'ne⁴⁹⁸ geldiğinde, bu hadisi geniş bir şekilde ele alarak on dört ayrı ders oturumunda şerh ettiğini ve bu açıklamaların yaklaşık yedi defterlik (kürrase) bir hacme ulaştığını ifade eder.⁴⁹⁹

29- *el-İbtihâc bi-hatmi Müslim b. el-Haccâc*.⁵⁰⁰ 1189/1775 yılında kaleme alınan bu eser, *Ğâyetü 'l-ibtihâc li-muktazî (li-muktefî) esânîdi kitâbi Müslim b. el-Haccâc* ismiyle de bilinmekte olup el yazması olarak mevcuttur.⁵⁰¹

30- *Tuhfetü 'l-vedûd fî hatmi Süneni Ebî Dâvûd*.⁵⁰²

31- *er-Ravdu 'l-mu'tenef fî tarîci hadîsi: "yahmilu hâze 'l-'ilme min külli halef"*.⁵⁰³ Eser, “Yahmilu hâze 'l-'ilme min külli halef...” Hadisinin kaynaklarını ve senedini incelemektedir. Zebîdî, bahsi geçen hadisin beş farklı sahabi tarafından

⁴⁹² Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁹³ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁹⁴ Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 273; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁹⁵ Zebîdî, *Tâcü 'l-'arûs*, 18/143-144.

⁴⁹⁶ Zebîdî, *İthâf*, 6/402-404.

⁴⁹⁷ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Zebîdî, *İthâf*, 6/141; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁴⁹⁸ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Şemâil-i Şerîf Tercümesi*, tercüme ve şerh. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2016), 2/337-346 (nr. 253).

⁴⁹⁹ Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 272.

⁵⁰⁰ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁵⁰¹ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 2/393; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁰² Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/539.

⁵⁰³ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 273; Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/539.

nakledildiğini belirtmiş, bu rivayetleri özel bir cüzde ele almış, ayrıca hadisin farklı tarik ve rivayetlerini detaylı bir şekilde açıklamıştır.⁵⁰⁴

32- *Erbe'üne hadîsen fi'r-rahme.*⁵⁰⁵

33- *el-Erbe'üne'l-muhtelifi fîmâ verade mine'l-ehâdis fi zikri 'Arafe.*⁵⁰⁶

34- *el-Ezhâru'l-mütenâsire fi cem'i'l-ehâdisi'l-mütevâtire.*⁵⁰⁷ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (1857-1927), mütevâtir hadisleri topladığı çalışmasında Zebîdî'nin kitabını *Laktu'l-le'âli'l-mütenâsıra fi'l-ehâdisi'l-mitevâtira* adıyla anarken, Ziriklî aynı eseri *'ikdû'l-leâli'l-mütenâsıra fi hıfzi'l-ehâdisi'l-mütevâtira* şeklinde aktarmıştır.⁵⁰⁸ Eser, Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî (ö. 1307/1890) tarafından ihtisar edilerek Hindistan'da basılmıştır.

35- *el-'ikdû's-semîn fi tahrîci hadîsi: "Ütlübü'l-'ilme velev bi's-Sîn".*⁵⁰⁹ Zebîdî, "İlim, Çin'de de olsa alın" hadisinin tahriri hakkında latif bir cüz telif ettiğini ve hadisin senedlerini zikrettiğini söyler.⁵¹⁰

36- *el-Kavlü's-sahîh fi merâtibi't-ta'dîl ve't-tecrîh.*⁵¹¹ Hadis usûlî konularından cerh ve ta'dilin dereceleri hakkındadır.

37- *Esânîdü Kütüb-i sitte.*⁵¹² *Kütüb-i sitte*'nin senedleri hakkında olup 2 Safer 1190 (23 Mart 1776) tarihinde kaleme almıştır.

38- *Laktu'l-leâli mine'l-cevheri'l-ğâlî fi esânîdi'l-üstâz el-Hıfînî.*⁵¹³ Üstâz el-Hıfînî'nin senedleri hakkında olup 1167/1754 tılında telif etmiştir.

⁵⁰⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 23/247.

⁵⁰⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539.

⁵⁰⁶ Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/347.

⁵⁰⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539.

⁵⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Karınca Yayınları, 2003), 15; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁰⁹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539.

⁵¹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 1/149.

⁵¹¹ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 575; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539.

⁵¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵¹³ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 3/348; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505.

39- “*Men kezebe ‘aleyve müteammiden*” hadisinin tahriri ve rivayet yollarına dair bir risaledir.⁵¹⁴

40- “*Küllü emrin zî bâlin lâ yûbdeü fîhi bi Bismillâhirrahmânirrahîm*” hadisinin tahkik ve tahriri hakkında bir risaledir.⁵¹⁵ Zebîdî, Süveydî’ye yazdığı icazette *Raf‘ul-iştibâh ‘an mebâhisi bismillah* isminde bir eserinden bahsetmektedir.⁵¹⁶ İkisinin aynı eser olması muhtemeldir.

41- *Tahrîcü semâniyât Sitti’ş-Şâm müennese Hâtûn el-muhaddise el-muammire*.⁵¹⁷

42- *Şerhu hadîsi ‘r-rahmeti ‘l-müselsel bi ‘l-evveliyye*.⁵¹⁸ Esmâü’l-husnâ’dan Rahmân ve Rahîm isimlerinin anlamlarına dair bahislerin incelendiği bir eserdir.

43- *Meşyehatü Seyfû’l-İslâm Tuğtekîn b. Eyyûb*.⁵¹⁹ Zebîdî, Selahaddin Eyyûbî’nin kardeşi Seyfû’l-İslâm lakaplı Tuğtekîn b. Eyyûb’un (ö. 593/1197) hocalarını bir risalede yazdığını ifade etmektedir.

Brockelmann⁵²⁰ Zebîdî’ye *Risâletüin fî ehâdîsi yevmi ‘l- ‘âşûrâ* isminde bir eser atfetmişse de bu esere diğer kaynaklarda ulaşamamıştır.

3. Tefsir

1- *Şerhu Hutbeti şerhi ‘l- ‘ârîf Muhammed el-Buhayrî el-Bürhânî alâ tefsiri sureti Yûnus*.⁵²¹

2- *Tefsîru sureti Yûnus alâ lisâni ‘l-kavm*.⁵²² Zebîdî, Yunus Suresi’ni tasavvuf ehlinin lisanına göre (işârî tefsîr) tefsir ettiğini ve onu arkadaşı seyyid ve şerîf Ebû Hâmid Ahmed b. İsa el-Halîcî el-Ahmedî el-Bürhânî (ö. 1200/1786) adına kaleme aldığını söyler.⁵²³

⁵¹⁴ Zebîdî, *Tâcü ‘l- ‘arûs*, 20/472.

⁵¹⁵ Zebîdî, *Tâcü ‘l- ‘arûs*, 1/49.

⁵¹⁶ Zebîdî, *İcâzetü ‘z-Zebîdî li Sa ‘îd b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁵¹⁷ Zebîdî, *Tâcü ‘l- ‘arûs*, 38/362. *وسئ الشَّام مؤنسة خاتون المحدثَّة المعيرة خرجت لها ثمانيات*

⁵¹⁸ Zebîdî, *Tâcü ‘l- ‘arûs*, 32/235.

⁵¹⁹ Zebîdî, *Tâcü ‘l- ‘arûs*, 38/361.

⁵²⁰ Brockelmann, *GAS*, 2/371.

⁵²¹ Cebertî, *‘Acâ ‘ibü ‘l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü ‘l-beşer*, 3/1506.

⁵²² Cebertî, *‘Acâ ‘ibü ‘l-âsâr*, 2/111; Ehdel, *en-Nefesü ‘l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü ‘l-beşer*, 3/1506; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü ‘l- ‘ulûm*, 574.

⁵²³ Zebîdî, *el-Mu ‘cemü ‘l-muhtas*, 103.

3- *el-Ezhâru'l-yâni 'a fî tefsiri sûreti'l-Vâkı'a*.⁵²⁴

4- *Manzûmetün fî teşâbihâti sûreti'r-Rahmân*.⁵²⁵

5- *İrtişâfû's-süllâf min zülâli'l-müşecceri'l-Keşşâf*.⁵²⁶

4. Kelam

1- *Hadîkatü's-safâ' fî vâlideyi'l-Mustafâ*.⁵²⁷ Eser, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahirette necât/kurtuluş ehli olduğuna dair delilleri ele almaktadır. Zebîdî'nin üstadı Hasan el-Medâbiğî'nin 19 Ocak 1754'te kaleme aldığı takriz yazısı, *el-Mu'cemü'l-muhtas*'ta yer almıştır.⁵²⁸ Takriz tarihine bakıldığında bu, Zebîdî'nin Mısır'a geldiği ilk ay içerisinde vaki olduğu anlaşılmaktadır.

2- *el-İntisâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muhtâr*.⁵²⁹ Zâhid el-Kevserî bu esere atıfta bulunarak şöyle demiştir: “İhyâ ve Kâmûs şârihi Hâfız Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *el-İntisâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muhtâr* adlı risâlesinde ki ben onu, müellifin kendi hattıyla bu risâleyi şeyhimiz müftü'l-asker Ahmed b. Mustafa el-Ömerî el-Halebî'nin (ö. 1333/1915) yanında gördüm...”⁵³⁰

3- *Keşfü'l-lisâm 'an âdâbi'l-îmân ve'l-İslâm*.⁵³¹

4- *'ikdû'l-cumân fî beyâni şu'abi'l-îmân*.⁵³² Eser, Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şu'abi'l-îmân* adlı eserlerinin özeti olup 6 Muharrem 1179 (25 Haziran 1765) tarihinde telif edilmiş olup basılmıştır.⁵³³

5- *İthâfû ehli'l-İslâm bimâ yete'alleku bi'l-Mustafâ ve âli beytihi'l-kirâm*.⁵³⁴

⁵²⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵²⁵ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

⁵²⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵²⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 194; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348.

⁵²⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 196-202.

⁵²⁹ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348.

⁵³⁰ Kevserî, *Mukaddimât*, 244-245.

⁵³¹ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/348; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵³² Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵³³ Zebîdî, *'ikdû'l-cumân fî beyâni şu'abi'l-îmân*, nşr. Nizâm Muhammed Ya'kubî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000).

⁵³⁴ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/347.

6- *Luktatü 'l- 'âclân fî leyse fî 'l-imkân ebdea ' mimmâ kân.*⁵³⁵

7- *İthâfî 'l-mübtedîn bi zarûreti 'd-dîn.*⁵³⁶

8- *Manzûmetün fî 'ilmi 'r-rusül.*⁵³⁷

9- *Manzûmetün fî 't-tıfli 'l-müşrik.* Zebîdî eserini, Hanefî fakihî Atâullâh b. Muhammed Sıddîk el-Hindî için manzum olarak kaleme alır. Eserde müşrik çocuklarının durumları ile ilgili ulemanın görüşlerini zikretmektedir.⁵³⁸

10- *el-İnsâf fî 'l-muhâkemeti beyne 'l-İthâf ve 'l-is 'âf.*⁵³⁹ Eserin adını *el-İnsâf fî 'l-muhâkemeti beyne 's-Süyûtî ve sâhibü 'l-Keşşâf* olarak da zikreder.⁵⁴⁰ Zebîdî, 16 Cemâziyelevvel 1196 (29 Nisan 1782) tarihinde kaleme aldığı bu risalede, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta i'tizal fikirlerini desteklemek için ayetleri re'y ve hevasına göre te'vîl ettiğini, âlimlerin onun kitabını almayı ve mütalaasını men ettiklerini belirtir. Hatta Takıyyüddîn es-Sübkî'nin bu tefsirden sakındırmak için *el-İnkifâf 'an mütâla 'ati 'l-Keşşâf* isminde bir eser telif ettiğini, Süyûtî'nin *el-İthâf* ismini verdiği eserinde *el-Keşşâf*'tan yirmi dört yer tespit ederek Zemahşerî'nin i'tizal görüşlerine reddiye yazdığını aktarır. Ancak daha sonra Anadolu'dan gelen Ebü'l-Lutf Muhammed Efendi Vecîh Hocaîde isminde bir âlimin, Süyûtî'nin eleştirilerine *el-İs 'âf* adlı bir risaleyle cevap vererek Zemahşerî'yi savunduğunu ve dönemin bazı âlimlerinin de bu kitaba takriz yazdığını ekler. Bunun üzerine Mısır yöneticisinin kendisinden bu görüşlere cevap yazmasını emrettiğini, din konusunda sessiz kalmanın doğru olmayacağını düşünerek Süyûtî ile Hocaîde'nin tartışmalarını değerlendirdiği iki-üç defterlik bir risale yazdığını ifade eder.⁵⁴¹

11- *Ref'u 'ş-şekvâ ilâ 'Âlimi 's-sirri ven-necvâ.*⁵⁴²

⁵³⁵ Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l- 'ulûm*, 575.

⁵³⁶ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵³⁷ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

⁵³⁸ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 481.

⁵³⁹ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 142.

⁵⁴⁰ Zebîdî, *İthâf*, 5/142.

⁵⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 5/141-142.

⁵⁴² Cebertî, *'Acâ 'ibü 'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü 'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü 'l- 'ârifîn*, 2/348.

5. Siyer, Tarih, Neseb ve Tabakât

1- *el-Mu‘cemü’l-muhtas* (el-Mu‘cemü’l-ekber, et-Târîhu’l-kebîr, Mu‘cemü’l-meşâyih).⁵⁴³ Zebîdî’nin hocaları, öğrencileri, devlet adamları ve dönemin önemli şahsiyetleri hakkında kaleme aldığı en kapsamlı biyografik çalışmasıdır. Kettânî, bu eserin Zebîdî’nin isnad alanında yazdığı en büyük çalışma olduğunu belirtir.⁵⁴⁴ 634 kişinin biyografisini içeren eserin tamamlanmamış olduğu anlaşılmaktadır, zira "Mîm" harfinden sonraki bölümler mevcut değildir. Zebîdî’nin vefatına kadar eserini güncelleyerek genişlettiği görülür; nitekim 1205 yılında vefat eden Abdülkâdir b. Ahmed et-Trablusî’nin biyografisini kaydetmiştir ki bu tarih, aynı zamanda müellifin de vefat yılıdır.⁵⁴⁵ Ancak eserde, Zebîdî’nin *Elfiyyetü’s-sened*’de zikrettiği bazı hocalarına yer vermediği dikkati çeker. Önemli bir tespit olarak, bu eserin Ceberî’nin *Acâ’ibü’l-âsâr* adlı çalışmasının temel kaynaklarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Ceberî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*’taki pek çok biyografiyi birebir veya küçük değişikliklerle aktarmış, ancak kaynak olarak açıkça zikretmemiştir. 768 sayfa olarak neşredilen eser⁵⁴⁶ hakkında akademik bir makale de kaleme alınmıştır.⁵⁴⁷

2- *el-Mu‘cemü’s-sağîr* (Bernâme’ü’s-şuyûh).⁵⁴⁸ Zebîdî, seyahatleri ve yolculukları sırasında tanıştığı ve daha sonra yazarak icazet aldığı hocalarını alfabetik sırayla kaydetmiştir. Bu çalışmada toplam 108 hocasının adını saymış, ancak "*bunların dışında ismini zikretmediğim başka hocalarım da var*" diyerek listesinin kapsamlı olmadığını belirtmiştir. Kettânî ise Zebîdî’nin bu eserini aynen aktarmakla yetinmemiş, onun Bernâme’c’e dâhil etmediği 62 hocayı daha ekleyerek çalışmayı genişletmiştir.⁵⁴⁹

⁵⁴³ Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 270; Ziriklî, *el-A’lâm*, 7/70.

⁵⁴⁴ Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/537.

⁵⁴⁵ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 418.

⁵⁴⁶ Nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya’kûbî ve Muhammed Nâsır el-Acmî, Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 2010.

⁵⁴⁷ Ahmet Eşer, "İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtazâ ez-Zebîdî’nin *el-Mu‘cemü’l-Muhtas*’ı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/3 (Aralık 2021), 1203-1229.

⁵⁴⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 771-779.

⁵⁴⁹ Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/531-537.

3- *Mu‘cemü şuyûhi ‘l-hâfız Fahrüddîn Ebû Amr Osman b. Muhammed ed-Dîmî*. Zebîdî, ed-Dîmî’nin İbn Hacer ve başkalarından ilim aldığını, hoca ve talebelerinin isimlerini müstakil bir risalede topladığını belirtir.⁵⁵⁰

4- *Mu‘cemü şuyûhi Safiyyüddîn el-Buhârî bi tahrîci ‘l-hâfız Zebîdî*. Zebîdî, 1190/1776 yılında kaleme aldığı ve aynı isimle basılan eserde,⁵⁵¹ Safiyyüddîn el-Buhârî’nin hocalarını derlediği bir Mu‘cem sunar. Bu çalışmada, Buhârî’nin hocalarını bir defterde topladığını, bu metinden çoğaltılan nüshaların Şam’da ilgi duyan öğrencilere ulaştırıldığını belirtir.⁵⁵²

5- *en-Nefhatü ‘l-kuddûsiyye bi vâsitati ‘l-bız’ati ‘l-Ayderûsiyye*.⁵⁵³ Bu eser, on defterlik bir hacme sahip olup Şeyh el-Ayderûs’un rivayet zincirlerini konu edinmektedir. 1171/1758 yılında kaleme alınan çalışma, söz konusu şeyhin isnadları üzerine odaklanmıştır.⁵⁵⁴

6- *Şerhu’s-sadr fî şerhi esmâ’i ehli Bedr*.⁵⁵⁵ Eser, Bedir Savaşı’na katılan sahabelerin isimlerini ve onlar hakkında bilgiler içermektedir. Zebîdî, yirmi⁵⁵⁶ kürrâse/defter hacmindeki risaleyi Yeniçeri baş ihtiyarı Ali Efendi Derviş (ö. 1199/1785) adına ithaf etmiştir.⁵⁵⁷ Ayrıca talebesi şair Osman b. Muhammed b. Hüseyin eş-Şemsî’nin (ö. 1205/1790) *Esmâü ehli‘l-Bedr* adlı eseriyle diğer bazı kitaplarını manzum hale getirdiğini de eserinde zikretmiştir.⁵⁵⁸

7- *Müzîlû nikâbi ‘l-hafâ’ ‘an künâ sâdâtinâ beni‘l-Vefâ*.⁵⁵⁹ Zebîdî’nin bu çalışması, biyografi yazarları tarafından *Raf‘u nikâbi ‘l-hafâ’ ‘ammen intemâ ilâ Vefâ ve Ebi‘l-Vefâ*⁵⁶⁰ adıyla kaydedilmiştir. Bir mukaddime, yirmi bölüm ve bir hâtimeden

⁵⁵⁰ Zebîdî, *Tâcü‘l-‘arûs*, 32/191-192.

⁵⁵¹ Bk. Thk. Muhammed Mutî’ el-Hâfız, (Dimeşk: Dâru‘l-beşâir, 1420/1999).

⁵⁵² Zebîdî, *el-Mu‘cemü‘l-muhtas*, 640.

⁵⁵³ Zebîdî, *İcâzetü‘z-Zebîdî li Sa‘îd b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ceberî, *‘Acâ‘ibü‘l-âsâr*, 2/110; Bağdatlı, *Hediyyetü‘l-‘ârîfîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü‘l-fehâris*, 1/538.

⁵⁵⁴ Zebîdî, *el-Mu‘cemü‘l-muhtas*, 392-393; Baytâr, *Hilyetü‘l-beşer*, 3/1505.

⁵⁵⁵ Zebîdî, *İcâzetü‘z-Zebîdî li Sa‘îd b. Abdullah es-Süveydî*, 807; Ceberî, *‘Acâ‘ibü‘l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü‘l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyyetü‘l-‘ârîfîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü‘l-fehâris*, 1/538.

⁵⁵⁶ Kettânî ve diğerleri kırk kürrase dese de Zebîdî kendisi yirmi kürrase olduğunu kaydeder.

⁵⁵⁷ Zebîdî, *el-Mu‘cemü‘l-muhtas*, 543

⁵⁵⁸ Zebîdî, *el-Mu‘cemü‘l-muhtas*, 474.

⁵⁵⁹ Zebîdî, *Tâcü‘l-‘arûs*, 39/422.

⁵⁶⁰ Ceberî, *‘Acâ‘ibü‘l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü‘l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyyetü‘l-‘ârîfîn*, 2/348; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 7/70.

oluşan eser neşredilmiştir.⁵⁶¹ Vefâ ailesine mensup kişilerin ele alındığı bu kitapta aynı zamanda künye, lakap ve alemler arasındaki farklılıklar da açıklanmıştır. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* adlı eserinde bu risalenin pek çok faydayı bir araya getirdiğini, sırlarına ulaşmak isteyenlerin mutlaka bu kaynağa başvurması gerektiğini vurgular. Zira ona göre bu çalışma, alanında benzersiz olup daha önce bu konular hiç bu şekilde ele alınmamıştır.

8- *Bahru'l-ensâb*. Zebîdî, Ebû Hâmid Ahmed b. İsa b. Abdüssamed el-Bürhânî'nin (ö. 1200/1786) hayatını anlatırken, bu âlimin nesebini naklettiğini, kendisinin de bunu *Bahru'l-ensâb* kitabına aynı şekilde kaydettiğini belirtir.⁵⁶²

9- *Reşfu sülâfi'r-rahîk fî nesebi Hazreti's-Siddîk*.⁵⁶³ Bağdatlı İsmail Paşa eserin ismini *Reşfu zülâli'r-rahîk fî nesebi Hazreti's-Siddîk* olarak kaydetmektedir. Zebîdî, bu çalışmayı, Hz. Ebû Bekir'in neslinden olan ve kendisinin yakın dostu olan Şâfîî âlimi Ali b. Ahmed el-Bekrî adına yazmıştır. Zebîdî, risalesinde farklı bölgelere dağılmış halde bulunan Hz. Ebû Bekir'in soyunu derleyip bir araya getirdiğini belirtir.⁵⁶⁴

10- *et-Tırâzü'l-'ascedî fî nesebi hulefâi'l-makâmi'l-Ahmedî*.⁵⁶⁵ Seyyid Ahmed Bedevî makamının halifelerinin nesebi hakkındadır.

10- *er-Ravzü'l-mi'târ fî nesebi's-sâdeti âli Ca'fer et-Tayyâr*.⁵⁶⁶ Ebû Abdillâh Ca'fer b. Ebî Tâlib b. Abdilmuttalib el-Hâşimî'nin (ö. 8/629) soyundan gelenler hakkındadır.

11- *Cezvetü'l-iktibâs fî nesebi beni'l-Abbâs*.⁵⁶⁷ Zebîdî, bu kitabı, Mısır'ın son Abbâsî halifesi el-Mütevekkil 'alellâh'ın soyundan gelen öğrencisi Osman b. Sa'd el-

⁵⁶¹ Nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dımaşk 1428/2007.

⁵⁶² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 101.

⁵⁶³ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'arîfin*, 2/348.

⁵⁶⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 517-518.

⁵⁶⁵ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁵⁶⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁶⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

Abbâsî için kaleme almıştır.⁵⁶⁸ Abbâsî hanedanının şeceresini konu alan eser, 26 Zilhicce 1182 (3 Mayıs 1769) tarihinde yazılmış olup basılmıştır.⁵⁶⁹

12- *el-Kavlü'n-nefis fî nesebi Benî İdrîs* (el-Kavlü'n-nefis fî nesebi Mevlâye İdrîs).⁵⁷⁰ Zebîdî, bu risalede Fas hükümdarları İdrisîler'in soy kütüğünü ele almaktadır. Ayrıca meşhur eseri *Tâcü'l-'arûs*'ta “*Neseb bilginleri yalan söylemiştir*” hadisinin açıklamasına atıfta bulunarak, söz konusu hadisi bu çalışmasında detaylandırdığını belirtir.⁵⁷¹

13- *İsmâ'u's-samm fî tahkîki nesebi'l-İmam eş-Şâfiî mine'l-Ümm*.⁵⁷² İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* kitabından hareketle nesebinin incelendiği bir eserdir.

14- *Raf'u's-sitâre 'an nesebi'l-hevvâre*.⁵⁷³ Zebîdî, bu çalışmasında Mağrib bölgesine (Fas ve Keyrevân) yerleşen, Hevvâre b. Kays b. Zür'a b. Züheyr b. Eymen'e mensup bir Arap kabilesinin soy bilgisini incelemektedir. Ayrıca, *Tâcü'l-'arûs* adlı eserinde bu kabilenin (Hevvârîler) nesebine dair müstakil bir risale yazdığını ifade ederek, konuya ilişkin detaylı bilgileri orada ele aldığını belirtir.

15- *'ikdu sarhü'l-vefâ fî nesebi's-sâdâti İbni'l-Vefâ*.⁵⁷⁴

16- *İthâfü seyyidi'l-hay bi-selâsili benî Tayy*.⁵⁷⁵

17- *el-'ikdü'l-munazzam fî zikri ümmehâti'n-Nebî* (el-'ikdü'l-cumânî'l-munazzam fî zikri ümmehâti'n-Nebî).⁵⁷⁶ Zebîdî'nin 4 Cemâziyelevvel 1186 (3 Ağustos 1772) tarihinde kaleme aldığı risale, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) anne ve nineneleri hakkındadır.⁵⁷⁷

⁵⁶⁸ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 471-472.

⁵⁶⁹ Thk. Yahya Cüneyd el-Abbâsî, Riyâd: Emînü âm merkezi'l-Melik Faysal li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005.

⁵⁷⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁵⁷¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/123.

⁵⁷² Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵⁷³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 14/449; Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵⁷⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁵⁷⁵ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'arifîn*, 2/347; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁵⁷⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 273.

⁵⁷⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 34/191-192.

18- *Risaletün fî'l-menâşî ve's-Sıffîn*.⁵⁷⁸ Zebîdî eseri, yol arkadaşı seyyid ve şerîf Ebû Hâmid Ahmed b. İsa el-Halîcî el-Ahmedî el-Bürhânî (ö. 1200/1786) adına telif etmiştir.⁵⁷⁹

19- *İs'âfu'l-eşrâf*.⁵⁸⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, Makâme türünde olan bu eserin adını *İs'âfu'r-râğıbîn fî sîreti'l-Mustafâ ve fezâili âli beytihi et-tâhirîn* şeklinde kaydeder.⁵⁸¹ Zebîdî, “Fas sultanının oğlu hac ziyareti için geldiği 1190/1776 senesinde İs'âfu'l-eşrâf ismini verdiğim makâmeyi okuduğumda tabîp Ahmed b. Muhammed el-Fâsî de onu benden dinledi” diyerek eserine atıfta bulunur.⁵⁸²

20- *Risaletün fî ma'rifeti tabakâtî'l-huffâz*.⁵⁸³ Zebîdî eseri, Erzurumlu allâme Süleyman b. Ali el-Hanefî (ö. 1195/1781) adına 1194/1780 senesinde kaleme almıştır.⁵⁸⁴

21- *Menâkibu ashâbi'l-hadîs*.⁵⁸⁵ Zebîdî'nin bu manzum eseri, 250 beyitten müteşekkil olup hadis ashâbının menkıbelerini konu almaktadır. Eserin önemli bir özelliği, Zebîdî'nin öğrencisi Ahmed b. Abdullah es-Sûsî (ö. 1193/1779) tarafından elde edilerek Tunus'a götürülmüş olmasıdır.⁵⁸⁶ Bu durum, müellif hayatta iken eserin ilim çevrelerinde dolaşıma girdiğini ve kabul gördüğünü göstermektedir.

22- *Tervîhu'l-kulûb fî nesebi'l-mülûki Benî Eyyûb*.⁵⁸⁷ Zebîdî hem *Tervîhu'l-kulûb*'un ilk sayfasında hem de *Tâcü'l-'arûs*'da eserin adını *Tervîhu'l-kulûb bi zikri benî Eyyûb* şeklinde kaydeder. *Tâcü'l-'arûs*'da Eyyûbî ailesi hakkında iki sayfa kadar malumat verdikten sonra Selahaddîn Eyyûbî'den (ö. 589/1193) itibaren Eyyûbîlerin soyu hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen kimsenin iki defter hacmindeki eserine müracaat etmesini söyler.⁵⁸⁸ Zebîdî, *Tervîhu'l-kulûb*'u ikincisi 9 Zilkâde 1187 (22

⁵⁷⁸ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506.

⁵⁷⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 103.

⁵⁸⁰ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506.

⁵⁸¹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁵⁸² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 115-116.

⁵⁸³ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁵⁸⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 251.

⁵⁸⁵ Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁵⁸⁶ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 70.

⁵⁸⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Cebertî, *Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁸⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 38/362.

Ocak 1774) tarihinde olmak üzere iki mecliste yazar. Eser, *Tervîhu'l-kulûb fî zikri'l-mülûki benî Eyyûb* ismiyle basılmıştır.⁵⁸⁹

23- *Mu'cemü's-şüyûhi'l-Allâme Abdirrahman el-Echûrî şeyhi'l-kurrâ bi Mısr.*⁵⁹⁰ Kutb el-Haydarî'nin torunu Abdurrahman b. Abdullah b. Hasan el-Echûrî el-Mukrî'nin (ö. 1198/1784) şeyhlerini senedlerinin tahriri hakkındadır.⁵⁹¹

24- *Mu'cemü şüyûhi şeyhi's-seccâdeti-Vefâiyye.*⁵⁹² Vefâiyye tarikatı postuna oturan şeyhlerin biyografisi hakkındadır.

25- *İhtisâru Meşyahati Ebî Abdillâh el-Beyyânî.*⁵⁹³ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. İbrahim el-Beyyânî'nin (ö. 766/1365) şeyhlerinin biyografisinin yazıldığı *Meşyeha*'nın ihtisarıdır.

26- *İzâhü'l-medârik 'an nesebi'l-'avâtik* (İzâhü'l-medârik fî'l-ifsâhî âni'l-'avâtik).⁵⁹⁴ Allah Resûlü'nün “Ben, Süleym kabilesinden Âtike (isimli ninelerimin) oğluyum” hadisinin açıklaması hakkındadır. Eseri iki mecliste yazar, ikinci meclisin tarihi 4 Rebûlâhır 1194'tür (9 Nisan 1980). Eser, Amr Beysûmî'nin tahkik ve şerhi ile basılmıştır (Kuveyt: Mektebetü'l-Küveyt el-vataniyye, 1432/2011).

27- *Tuhfetü'l-kamâ'il fî medhi şeyhi'l-'arab İsmâil.*⁵⁹⁵ Ebû Mehâmid Mecdüddîn İsmail b. Abdullah b. Hemmâm el-Hevârî er-Ruaynî el-Hımyerî'yi medih için yazılmış bir makâme olup 1184/1770 tarihinde yazılmıştır.

28- *Sefînetü'n-necâti'l-muhteviye 'alâ bidâ'ati müzcâtin mine'l-fevâ'idü'l-müntekât.*⁵⁹⁶ Hicrî 10-12. Asırlar arasında yaşamış âlimlerden seçme biyografik notlar ihtiva eden bir eserdir.

⁵⁸⁹ Thk. Salâhuddîn el-Münecid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-cedîd, 1983.

⁵⁹⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537.

⁵⁹¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 341.

⁵⁹² Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁵⁹³ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁵⁹⁴ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, 5/1111; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/539; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁹⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁵⁹⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

29- *Fethu bâbi 'l-mürüvve bi zikri ricâli Fûvve* (el-'Arâisü'l-meclûvve fî zikri evliyâi Fûvve).⁵⁹⁷ Zebîdî, bu çalışmasında Mısır'ın Fûvve şehriyle bağlantılı muhaddis ve velilerin hayatlarını ele almaktadır. Eser hem bu beldenin yetiştirdiği hem de sonradan yerleşen ilim ehli kimselerin biyografilerini içermektedir. Zebîdî, risalenin önemine vurgu yaparak değerli bilgiler ihtiva ettiğini özellikle belirtir.⁵⁹⁸ Ayrıca, Fûvve'de bulunduğu ve öğrencisi olan İbrahim b. Abdülkerîm el-Füvvî el-Bürhânî'nin eserdeki biyografik malzemelerin derlenmesinde kendisine yardımcı olduğunu ifade eder.⁵⁹⁹ Bu işbirliği, çalışmanın yerel kaynaklara dayanan sağlam bir temele oturduğunu göstermektedir.

30- *İkrâru 'l-'ayn bi zikri men nûsibe ile 'l-Hasen ve 'l-Hüseyn*.⁶⁰⁰

31- *Înâletü 'l-munâ fî sirri 'l-kunâ*.⁶⁰¹ Zebîdî, *Îthâfî's-sâde*'de Hz. Peygamber'in "*İsmimle isimlerin fakat künyemi kullanmayın*"⁶⁰² hadisini yorumlarken hem Resulullah'ın hayattayken hem de vefatından sonra çocuklara "Muhammed" adının verilmesi ve "Ebü'l-Kâsım" künyesinin kullanılması konusunu ele aldığını, bu mesele hakkında özel bir risale kaleme aldığını ancak bu çalışmanın şimdi elinde bulunmadığını belirtir.⁶⁰³ Bahsi geçen ve Zebîdî'nin adını anmadığı bu risalenin, söz konusu eser olması muhtemeldir.

32- *Tuhfetü 'l-ahbâb bi ma 'rifeti 'l-elkâb*. Osmanlı şeyhülislâmlarından Murtazâ Efendi'nin yakını olan ve Mahmûd Çavuşzâde lakabıyla tanınan Ahmed Şemseddîn b. Feyzullah el-Kostantînî, 1183/1769 yılında hocası Zebîdî'den, isimlere uygun unvanlar konusunda bir risale yazmasını ister. Bu talebin ardından Zebîdî, söz konusu eseri telif ederek, her bir isme en uygun hitap şekillerini ve unvanları detaylı bir şekilde açıklar.⁶⁰⁴

⁵⁹⁷ Ziriklî, *el-A 'lâm*, 7/70.

⁵⁹⁸ Zebîdî, *Tâcü 'l-'arûs*, 39/260.

⁵⁹⁹ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 144-145.

⁶⁰⁰ Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l-'ulûm*, 574.

⁶⁰¹ Zebîdî, *Îcâzetü 'z-Zebîdî li Sa 'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l-'ulûm*, 574.

⁶⁰² Buhârî, "Menâkıb" 19 (No. 3537-3539).

⁶⁰³ Zebîdî, *Îthâf*, 6/203.

⁶⁰⁴ Zebîdî, *el-Mu 'cemü 'l-muhtas*, 106-107.

33- *Me'ârifu'l-ebrâr fî mâ li'l-künâ ve'l-elkâb mine'l-esrâr.*⁶⁰⁵

34- *Risâletün fî hâli't-tâbiû Ebû Sâlim Süfyân b. Hâni' el-Ceyşânî.* Tâbiîn âlimlerinden Ebû Sâlim Süfyân b. Hâni' el-Ceyşânî'nin durumunun incelendiği küçük bir risaledir.⁶⁰⁶ Süfyân, İskenderiye'de oğlu Sâlim ise Demenhûr'da vefat etmiştir. Mısır'da bulunan söz konusu iki beldeyi de sıkça ziyaret eden Zebîdî onların durumunu açığa çıkarmak ve insanlara öğretmek maksadıyla bu risaleyi telif etmiş olmalıdır.

35- Zebîdî, Aşere-i mübeşşere'den Zübeyr b. Avvâm'ın (r.a.) soyu hakkında bir defter hacminde bir eser telif ettiğini belirtir.⁶⁰⁷ Zebîdî'nin iki hocası İsa b. Ahmed ez-Zübeyrî ve Ahmed b. Ahmed ez-Zübeyrî, Zübeyr b. Avvâm'ın neslindendir. Risaleyi bu iki hocasına ithâfen telif etmiş olmalıdır.

36- *Müşecceru'l-ensâb.*⁶⁰⁸ Zebîdî eserin adını birçok yerde *el-Müşeccerât* olarak zikreder. Arapların soyu hakkında yazılmış kapsamlı bir eserdir. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*'da el-Cûriyye (الجوريّة) maddesinde onların Câfer es-Sâdık'ın neslinden geldiğini, bu konuda şeyh Ebû Nasr en-Neccârî'nin bir risale kaleme aldığını, kendisinin de bu risaleyi özetleyerek tahkik ettiğini ifade eder.⁶⁰⁹ Ayrıca Şeybân ve Hüzeyl'in Arapların iki kolu olduğunu, nitekim bunu *Ensâbü'l-Arab* kitabında açıkladığını ifade eder.⁶¹⁰ İkisinin aynı kitap olması muhtemeldir.

37- *Tuhfetü ehli'z-zülfe fî't-tevessülü bi-ehli's-suffe.* Ashab-ı suffe'den doksan iki tanesinin isimlerini kaydettiği küçük bir risaledir.⁶¹¹ Başka bir yerde şöyle der: “Suffe ehli, doksan üç kişidir. İsimlerini ince bir kürrasede harf sırasına göre topladım.”⁶¹²

38- *er-Ravdu'l-celî fî ensâbi âli bâ-Alevî.* Bu çalışma, Ehl-i beyt'in özellikle Yemen'deki kolu olan Âl-i bâ-Alevî ailesinin nesebini incelemektedir. Zebîdî, sadece

⁶⁰⁵ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 273; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 578; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/112.

⁶⁰⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 17/118.

⁶⁰⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/402.

⁶⁰⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/476, 32/39, 16/123, 15/119, 25/427, 20/265, 20/540

⁶⁰⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 10/489.

⁶¹⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3/172.

⁶¹¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 24/26.

⁶¹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 19/108.

Yemen’de değil, Hindistan, Somali, Habeşistan, Hicâz, Endonezya gibi çeşitli bölgelere yayılmış bütün bâ-Alevî mensuplarının soy ağacını titizlikle kaydetmiştir. Eserde, bu ailenin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e uzanan kökenleri, ana hatları ve dalları belirtilerek farklı coğrafyalara nasıl yayıldıkları detaylı şekilde açıklanmıştır. Zebîdî’nin bu önemli çalışmayı Ekim 1782’de (Zilkâde 1196) tamamladığı belirtilmiştir. Ârif Ahmed Abdülğanî’nin tahkikinden geçen eser, 2010 yılında Dimeşk’ta yayımlanmış olmasına rağmen, yaptığımız araştırmalarda ne Zebîdî’nin diğer eserlerinde ne de onun hakkında yazılan biyografilerde bu çalışmaya atıf yapıldığını tespit edemedik.

6. Arap Dili ve Edebiyatı

1- *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Zebîdî’nin en önemli çalışmalarından biridir ve Firûzâbâdî’nin *el-Kâmûsü’l-muhît* adlı sözlüğüne yazılmış kapsamlı bir şerhtir. Zebîdî’yi bu eseri kaleme almaya yönlendiren kişi, hocası Faslı âlim İbnü’t-Tayyib el-Fâsî (ö. 1170/1756) olmuştur.⁶¹³ Zebîdî, Mısır’a yerleştikten yedi yıl sonra, 29 yaşında bu büyük projeye başlamış ve 14 yıl 2 ay süren yoğun bir çabanın ardından 500 defter hacmindeki eserini 2 Receb 1188’e (8 Eylül 1774) tarihinde tamamlamıştır.⁶¹⁴ Eserin tashihinde, dönemin önde gelen âlimlerinden İbnü’l-Cevherî⁶¹⁵ (ö. 1215/1801) ve Zebîdî’nin "zamanın en parlak zekâlarından biri" diye nitelendirdiği el-Âmirî et-Tâzî gibi isimler katkıda bulunmuştur.⁶¹⁶

2- *et-Tekmile ve’s-sıla ve’z-zeyl li’l-Kâmûs*.⁶¹⁷ İki büyük cilttir.

3- *el-Kavlü’l-mesbût fî tahkîki lafzi’t-tâbût*.⁶¹⁸ Tâbût kelimesini dil bakımından tahlil ettiği küçük bir risale olup 1191’de (13 Ocak 1778) tarihinde telif etmiştir.

4- *Risâletün fî tahkîki lafzi’l-icâze*.⁶¹⁹ Zebîdî, 1755 yılında Reşîd’de bulunduğu sırada kendisine "icâzet" kelimesinin etimolojik kökeni, sarf yapısı, terim anlamı ve

⁶¹³ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 1/3; 3/291; 11/190.

⁶¹⁴ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 20/447 (Ali Şîrî); Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 267, 271.

⁶¹⁵ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 652.

⁶¹⁶ Zebîdî, *el-Mu‘cemü’l-muhtas*, 654-655.

⁶¹⁷ Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 268; Bağdatlı, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü’l-‘ulûm*, 574; Ziriklî, *el-A’lâm*, 7/70.

⁶¹⁸ Zebîdî, *İcâzetü’z-Zebîdî li Sa’id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/111; Ehdel, *en-Nefesü’l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü’l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hedyyetü’l-‘ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü’l-‘ulûm*, 574.

⁶¹⁹ Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/539.

kullanımına dair bir soru yöneltildiğini belirtir. Bu soru üzerine, daha önce üzerinde durulmamış detayları ele alarak, konuya dair tüm bilgileri kapsamlı bir risalede derlediğini ifade eder.⁶²⁰

5- *et-Tefûş fî manâ Dervîş*.⁶²¹ Bu eser, "dervîş" kelimesinin etimolojik kökeni ve semantik anlamını ele alır. Zebîdî, çalışmasını Yeniçeri Ocağı'nın ileri gelenlerinden Ali Efendi Dervîş (ö. 1785) adına kaleme almıştır.⁶²² Risalede, kelimenin muhtemelen Farsça kökenli olduğunu belirterek, "*Daha önce bana bu konu sorulduğunda, bu meseleyi detaylıca ele alan müstakil bir risale yazmıştım*" ifadelerine yer verir.⁶²³

6- *et-Ta'rifü 'z- zarûrî fî ilmi't-tasrîf*.⁶²⁴ Bu çalışma, Arap dili gramerinin önemli bir dalı olan sarf ilmi (morfoloji) üzerine kaleme alınmıştır. Müellif, meşhur eseri *Tâcü'l-'arûs*'ta pek çok maddeyi açıklarken bu risalesine atıf yapmıştır.⁶²⁵ Örneğin "يُنْبَغ" kelimesinin tahlilini yaparken konuyu *et-Ta'rif bi'z-zarûrî fî ilmi't-tasrîf* adlı eserinde detaylıca incelediğini belirtir.⁶²⁶ Benzer şekilde "أَبَى يَأْبَى" maddesinde ise "Bu meseleyi sarf ilmi hakkında yazdığımız risalede açıkladık" ifadesini kullanarak okuyucuyu bu esere yönlendirir.⁶²⁷

7- *el-Kavlü 'l-mesmû ' fî 'l-fark beyne 'l-kû' ve 'l-kürsû'*.⁶²⁸ Zebîdî, Mayıs 1776 (Rebîülevvel 1190) tarihinde değerli âlimlerden birinin, insan bileğinin her iki yanında yer alan çıkıntılı kemiklerin (kû' ve kürsû') isimlendirilmesine dair yönelttiği soru üzerine, bu konuda anında bir açıklama yaptığını belirtir. Bu doğaçlama cevabı, öğrencilerinden biri tarafından kayda geçirilmiş ve daha sonra bu konu üzerine müstakil bir risale kaleme almıştır.⁶²⁹

⁶²⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 15/87.

⁶²¹ Bağdatlı, *Hedyyetü 'l-'ârifin*, 2/348; Baytâr, *Hilyetü 'l-beşer*, 3/1505.

⁶²² Zebîdî, *el-Mu'cemü 'l-muhtas*, 543.

⁶²³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 17/202.

⁶²⁴ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Ehdel, *en-Nefesü 'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü 'l-'ulûm*, 574.

⁶²⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 19/210, 28/462.

⁶²⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 20/363, 37/163.

⁶²⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 37/10.

⁶²⁸ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 806.

⁶²⁹ Thk. Meşhûr Hasan Selâm, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1410/1990).

8- *Manzûmetün fî esrârî'l-celâle*.⁶³⁰ Zebîdî'nin "Allah" lafzının sırlarına dair yazdığı manzum eseri olan *Manzûmetün fî esrârî'l-celâle* ile Mâlikî fakihî Hasan b. Selâme et-Tıbbî (ö. 1762) adına kaleme aldığını belirttiği *Risâletün fî tahkîki lafzî'l-celâle*⁶³¹ adlı çalışmasının muhtemelen aynı eser olduğu düşünülmektedir.

9- *ez-Zehru'l-mensûr fî tahkîki'l-îsâr ve adedi'd-diyâi'l-cezûr*.⁶³² Zebîdî'nin Mısır'ın Mansûra şehrinden olan öğrencisi Abdurrahman b. Yûsuf eş-Şâfiî, el-Bikâî'nin (ö. 1480) meşhur *el-Münâsebât* adlı tefsirini çalışırken ezlâm ve ensâb konularına geldiğinde bu meselelerin açıklanmasını hocası Zebîdî'den talep etmiştir. Bu istek üzerine Zebîdî, *Nefsetü'l-masdûr fî'l-ezlâm ve 'avdi îsârî'l-cezûr* adını taşıyan ve dört kürrâse/defter hacmindeki bir risale kaleme almıştır.⁶³³ *ez-Zehru'l-mensûr* ile bu risalenin muhtemelen aynı eser olduğu düşünülmektedir.

10- *et-Tırâzü'l-müzehheb fî şerhi Kasîdeti'l-Bâzi'l-Eşheb*.⁶³⁴ Zebîdî'nin Süveydî'ye verdiği icazetnamede eserleri arasında andığı *et-Tırâzü'l-müzehheb*, daha sonra 19. yüzyıl âlimlerinden Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1854) çalışmaları arasında da kaydedilmiş ve 1895 yılında Mısır'da Âlûsî'nin ismiyle neşredilmiştir (Mısır 1313/1895).⁶³⁵

11- *Risâletün fî 'ilmil-'arûz*.⁶³⁶ Arûz ilmi hakkındadır.

12- *Erbe'üne kasîde fî medhi seyyidinâ el-İmam eş-Şâfiî*.⁶³⁷ İmam Şâfiî'yi metheden kırk kasidedir. Bunlardan yirmi sekizi, yirmi sekiz harf sırasına göredir. Zebîdî'nin bazı dostları bu kasideleri büyük bir ciltte toplamışlardır.

13- *Erbe'üne kasîde fî medhi'l-kutb Ebî Ferâc Ahmed el-Bedevî*.⁶³⁸ Zebîdî, bu eserinin de İmam Şâfiî hakkında yazdığı kasideler gibi olduğunu, dostlarının bunları bir ciltte topladıklarını ifade eder.

⁶³⁰ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

⁶³¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 186.

⁶³² Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804.

⁶³³ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 400-401.

⁶³⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁶³⁵ Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1989), 2/550-551.

⁶³⁶ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 806.

⁶³⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

⁶³⁸ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

14- *el-Makâmetü's-şekîbâniyye*. Zebîdî, makâme (nutuk) türünde olan bu eserini 1168/1755 yılında Fûvve'de ziyaret ettiği arkadaşı Ahmed b. Sa'îd b. Hasan el-Hasenî el-Füvvî adına kaleme almıştır.⁶³⁹

15- *Keşfü'l-muğammâ 'an usûli'l-mu'ammâ*. Zebîdî'nin remil ilmi (muamma) hakkındaki bu önemli çalışması, talebesi el-Ehdel tarafından *Risâletün fî usûli'l-muammâ* adıyla kayda geçirilmiştir.⁶⁴⁰ Müellif, bazı yakın dostlarının ısrarı üzerine bu eseri 14 Eylül 1760 (3 Safer 1174) tarihinde Nil nehri kıyısındaki Selekân bölgesinde tek oturumda kaleme aldığını belirtmektedir.⁶⁴¹ Bu risale, muamma ilminin temel prensiplerini açıklayan ve bu alandaki bilgi boşluğunu gideren özlü bir kaynak niteliği taşımaktadır.

16- *Tahkîkü'l-vesâil li ma'rifeti'l-mükâtebât ve'r-resâil*.⁶⁴² Mektup ve risale yazmanın kurallarına dairdir.

17- *Hüsnü'l-muhâdara fî âdâbi'l-bâhisi fî'l-münâzara*.⁶⁴³ Münazara adabına dair olup Safer 1168'de (Kasım 1754) telif edilmiştir.

18- *Ta'liku's-serc ale'd-derc*.⁶⁴⁴ Zebîdî, bu çalışmasında Firûzâbâdî'nin *el-Kâmûs* adlı eserinde "ed-Derc" (الدرج) kelimesini yanlış aktardığını ve sonraki âlimlerin bu hatayı fark etmeden esere güvenerek tekrarladıklarını belirtir. Özellikle Mustafa b. Kemâlüddîn el-Bekrî gibi âlimlerin bu yanlışlığı sürdürdüğünü vurgulayan Zebîdî, söz konusu kelimenin doğru şekliyle kayda geçirilmesi ve bu yaygın hatanın düzeltilmesi amacıyla bu önemli risaleyi kaleme almıştır. Eser, sözlük biliminde karşılaşılan bu tür aktarım hatalarının tashihi konusunda örnek teşkil eden bir çalışmadır.

19- *Risâletün fî ma'na'l-'ısr*.⁶⁴⁵ Arap dilinde develerin su içme günlerinin her biri; ثُلُثٌ (üçüncü gün), الرَّبْعُ (dördüncü gün), الْخُمْسُ (beşinci gün) gibi özel isimlerle anılır. Dil bilginlerinin çoğunluğu, "el-'ısr" teriminin devenin dokuzuncu günde su

⁶³⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 61.

⁶⁴⁰ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267.

⁶⁴¹ Thk. Hasan et-Tayyân, *el-Beyân*, sayı 592/ Kasım 2019, 42-60.

⁶⁴² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁶⁴³ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁴⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 37/549.

⁶⁴⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 13/46-47.

içmesini ifade ettiği görüşündedir; Cevherî, Firûzâbâdî ve Zebîdî de bu görüşü benimseyenler arasındadır. Zebîdî, *el-Kâmûs* şerhini hazırlarken bir nüshanın kenarında Osmanlı veziri Koca Ragıp Paşa'nın (ö. 1763) itirazlarını görmüştür. Ragıp Paşa, "el-'ısr"ın aslında devenin onuncu gün su içmesini ifade etmesi gerektiğini, çünkü bu kullanımın kelimenin kökenbilimsel yapısına daha uygun olduğunu savunmaktaydı. Zebîdî bu iddialarla karşılaşınca, konuyu açıklığa kavuşturmak için küçük bir reddiye risalesi kaleme almıştır.⁶⁴⁶

20- *'Ucâletü'l-âbir fî bahseyi'l-muzâri' ve'l-ğâbir*. Bu risale, Arap dilbiliminin önemli bir konusu olan fiil çekimleri (sarf ilmi) üzerine odaklanmaktadır. Özellikle "muzâri" (geniş/şimdiki zaman) ve "ğâbir" (geçmiş zaman) terimlerinin etimolojik ve semantik analizini yapan Zebîdî, "ğâbir" kelimesinin aynı zamanda "mâzî" (geçmiş zaman) anlamını da içerdiğini vurgulamaktadır.⁶⁴⁷ Eser, bu iki temel fiil zamanının dilbilimsel özelliklerini nizami bir şekilde ele alarak, Arap gramerindeki zaman kavramlarının anlaşılmasına katkı sağlayan özlü bir çalışma niteliği taşımaktadır.

21- *İncâzü'l-hâceti'l-mâsse fî tahkîki lafzi Sicilmâse*.⁶⁴⁸ Bu çalışma, Fas'ın önemli tarihî şehirlerinden biri olan Sicilmâse'nin isminin (lafzının) etimolojik ve dilbilimsel analizini konu edinmektedir. Zebîdî, eserde bu coğrafi adın: Kökeni ve iştikakı, tarihî metinlerdeki yazım varyasyonları, Arap dilindeki fonetik özellikleri, yerel kullanımlardaki semantik gelişimi gibi hususlarını detaylı bir şekilde inceleyerek, Sicilmâse isminin doğru şekilde anlaşılmasına yönelik kapsamlı bir dil incelemesi sunmaktadır. Eser hem tarihî coğrafya hem de Arap onomastiği (isim bilimi) açısından değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

22- *Risâletün fî esmâi bi'ri Zemzem*.⁶⁴⁹ Bu çalışma, İslam coğrafyasında büyük öneme sahip olan Zemzem kuyusunun farklı adlarını konu edinmektedir. Zebîdî, hadis kaynakları ve sözlüklerde geçen yaklaşık altmış farklı ismi titizlikle derleyerek bu özlü eserde bir araya getirmiştir. Risale, Zemzem'in tarihî belgelerdeki çeşitli

⁶⁴⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 13/46-47.

⁶⁴⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 13/188.

⁶⁴⁸ Abdüsselâm b. Abdilkâdir İbn Sûde el-Gırnâtî el-Fâsî, *Delilü mü'errihi'l-Mağribi'l-Aksâ* (Dârülbeyzâ, 1960), 1/172.

⁶⁴⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/329-330.

adlandırmalarını, dilbilimsel kökenlerini, dinî metinlerdeki geçiş biçimlerini nizami şekilde ele almakta ve bu kutsal su kaynağının terminolojik zenginliğini ortaya koymaktadır. Eser hem dilciler hem de İslam kültür tarihi araştırmacıları için değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

23- *Risâletin fî esmâi'l-Medineti'l-Münevvere*.⁶⁵⁰ Bu risale, Medine-i Münevvere'nin tarih boyunca kazanmış olduğu farklı isimlerini bir araya getiren bir defter hacminde kısa bir eserdir.

24- *Kevseriyyü 'n-neb' le-feten cevheriyyi 't-tab'* (كَوْثَرِي النَّبِيِّ لَفَتْى جَوْهَرِي الطَّبْعِ).⁶⁵¹ Zebîdî bu çalışmasında, Arap dilinde masdarların "fe'ûl" (فَعُولٌ) kalıbında oldukça nadir kullanıldığına dikkat çekmektedir. Özellikle İbn Usfûr ve Saleb'in *el-Fesîh* adlı eserinde bu kalıpla gelen sadece beş masdarın (الْوَضُوءُ، وَالْوُقُودُ، وَالطَّهْوَرُ، وَالْوُلُوغُ، وَالْقَبُولُ) kaydedildiğini belirtir. Zebîdî, bu konuda derinlemesine bilgi edinmek isteyenlerin söz konusu kitabı incelemeleri halinde aradıkları bilgiye ulaşabileceklerini vurgular.

25- *el-'ikdû's-semîni'l-ğâl fî zikri eşyâhî zevi'l-efdâl*. Zebîdî'nin hocalarını şiirle anlattığı manzum bir eserdir.⁶⁵²

Muhtasarü'l-'ayn.⁶⁵³ *Kitâbü'l-'ayn*, ünlü dil bilgini Halîl b. Ahmed (ö. 791) tarafından kaleme alınmış önemli bir sözlük çalışmasıdır. Bu eserin muhtasarı ise Murtazâ ez-Zebîdî tarafından değil, Endülüslü âlim Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî (ö. 990) tarafından hazırlanmıştır. Ziriklî, Zübeyd kabilesine mensup olan bu zatı Zübeydî değil de Zebîdî şeklinde yanlış okuması nedeniye eseri Zebîdî'ye nispet etmiştir.⁶⁵⁴

7. Tasavvuf

1- *İthâfûs-sâdetil-müttekîn bi-şerhi esrârî İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. Zebîdî'nin en meşhur ve en hacimli iki eserinden biri olup Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin şerhidir. Zebîdî, bu büyük şerhin telifine 1190/1776 yılında başlamış ve çeşitli zorluklara rağmen on bir yıla yakın bir sürenin ardından 5 Cemâziyelâhır 1201 (25

⁶⁵⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 36/157.

⁶⁵¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/491, 4/406.

⁶⁵² Şelâş, *ez-Zebîdî fî kitâbihi Tâcü'l-'arûs*, 154.

⁶⁵³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁶⁵⁴ Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 173.

Mart 1787) tarihinde tamamlamıştır. Ayrıca, öğrencisi âlim Ali b. Abdilber el-Vennâî eş-Şâfiî'ye inceleme ve düzeltmeler yapması için eseri teslim etmiş, o da 1190/1776'dan itibaren metni gözden geçirerek bazı noktalara işaret etmiş ve son kısımlara kadar kontrol etmiştir. Zebîdî de öğrencisinin uyarılarını dikkate alarak gerekli düzeltmeleri yaptığını ifade etmiştir.⁶⁵⁵

2- *el-'ikdû'l-mükellel bi's-semî's-semîn fî turukî'l-ilbâs ve'z-zikr ve't-telkîn* (el-'ikdû's-semîn fî turukî'l-ilbâs ve't-telkîn, 'ikdû'l-cevherî's-semîn ve turûkî'l-ilbâs ve't-telkîn).⁶⁵⁶ Tarikatların doğuşu ve silsileleri, zikrin kuralları, uyulması gereken edepler, hırka giydirme merasimi, biat alma ve telkinin nasıl yapılacağı gibi konuların incelendiği bir eserdir.

3- *Şerhu'l-Hizbi'l-kebîr li'ş-Şâzelî* (Şerhun alâ hizbi'l-birri'ş-Şâzelî).⁶⁵⁷ Şeyh eş-Şâzelî'nin meşhur dua mecmuası *Hizbü'l-kebîr*'e Zebîdî'nin kaleme aldığı bir şerhtir. Eser, *Tenbihü'l-me'ârifî'l-basîr alâ esrârî'l-Hizbi'l-kebîr*⁶⁵⁸ adıyla basılmıştır (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2011).

4- *Şerhun alâ hizbi'n-Nevevî*.⁶⁵⁹ Nevevî'nin bir kısmı hadislerde geçen dua mecmuasına Zebîdî'nin yazdığı şerhtir. Bu önemli çalışma, Hanefî fakihî Hasan el-Makdisî gibi âlimler tarafından takdir görmüş ve el-Makdisî, eser için övgü dolu bir takriz kaleme almıştır.⁶⁶⁰

5- *Risâletün fî tahkîki kavli'l-kutb Ebi'l-Hasen eş-Şâzelî fî'l-Hizbi'l-kebîr*: “ve leyse mine'l-kerem”.⁶⁶¹ Bu çalışma, Zebîdî'nin Şâzelî'nin *Hizbü'l-kebîr*'inde geçen "ve leyse mine'l-kerem" ifadesinin derinlemesine tahlilini içermektedir. Zebîdî bu risaleyi, önemli sorular sorduğunu belirttiği ve Meşhed-i Hüseyinî'de cami cemaatinin

⁶⁵⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 548-549.

⁶⁵⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 26/18, 29/254; *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 751; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267, 273; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537.

⁶⁵⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 70; *İthâfî's-sâde*, 8/30; Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506;

⁶⁵⁸ Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁶⁵⁹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 177-178.

⁶⁶⁰ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 194.

⁶⁶¹ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506

ayakkabıları ile ilgilenen hizmetkâr İsa b. Ahmed el-Kahâvî (ö. 1197/1783) için kaleme aldığını ifade etmektedir.⁶⁶²

6- *Tekmile 'alâ şerhi Hizbi'l-Bekrî el-Fâkihî*.⁶⁶³ Şeyh Ahmed el-Bekrî el-Fâkihî'nin (ö. 1117/1705) başlangıç kısmını şerh ettiği eserin, Zebîdî tarafından tamamlanan devamı niteliğindedir. Zebîdî, bu çalışmayı, Ahmed el-Bekrî'nin torunu ve Mısır'daki Bekriyye tarikatının lideri olan yakın dostu Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1195/1781) adına kaleme aldığını belirtir. Eserin giriş kısmından yaklaşık bir kürraselik bölümün kayıp olduğunu ifade eden Zebîdî, buna rağmen pek çok kişinin bu şerhten büyük memnuniyet duyduğunu ve geniş ölçüde faydalandığını özellikle vurgular.⁶⁶⁴

7- *ed-Dürretü'l-mudîe fi'l-vasiyyeti'l-mardiyye*.⁶⁶⁵ Vaaz ve nasihatla ilgili ikiyüz yirmi beyitlik manzum bir eserdir.

8- *İrşâdü'l-ihvân ile'l-ahlâkı'l-hisân*.⁶⁶⁶ Vaaz ve nasihatla ilgili yüz yirmi beyitlik manzum bir eserdir. Zebîdî'nin talebesi hadis hafızı Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsirî (ö. 1239/1823), içerdiği hikmetlerden dolayı bu eseri *Rihle*'sinde nakletmiştir.⁶⁶⁷

9- *Tahmîsi'l-Bürdeti's-şerîfe*.⁶⁶⁸ Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) ünlü kasdesi *Kasîde-i Bürde* için kaleme almış olduğu tahmis çalışmasıdır. Bu eser, orijinal kasidenin her beytine beş mısra eklenerek oluşturulmuş ve klasik Arap şiir geleneğindeki tahmis tarzının önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

10- *İthâfü ehli's-safâ*. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) okunan çeşitli salât-ü selam metinlerini derleyen önemli bir eserdir. Müellif Zebîdî, ümmetin Peygamber sevgisinin farklı üslup ve ifadelerle tezahür ettiğini, âlimlerin bu salavâtları eserlerinde topladığını belirtir. Bu alanda en kapsamlı çalışmanın Abdülcelil b. Muhammed el-Kayrevânî'nin (ö.960/1553) *Tenbîhü'l-enâm*'ı, en yaygın olanların ise Cezûlî'nin (ö.

⁶⁶² Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 602.

⁶⁶³ Ceberî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506.

⁶⁶⁴ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 108.

⁶⁶⁵ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁶⁶ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁶⁷ Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsirî, *er-Rihletü'n-Nâsirîyyeti'l-kübrâ*, 1/664-668.

⁶⁶⁸ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 807.

870/1465) *Delâilü'l-hayrât*'ı ve hocası Hüseyinî'nin *Meşârikü'l-envâr*'ı olduğunu kaydeden Zebîdî, kendisinin de bu geleneği sürdürerek iki eser kaleme aldığını ifade eder. Bunlardan ilki olan bu kitapta, selef ve halef âlimlerinden nakledilen çeşitli salavât rivayetlerini bir araya getirmiş, böylece okuyucular için kapsamlı bir salavât mecmuası oluşturmuştur.⁶⁶⁹

11- *el-Füyûzâtü'l-'aliyye bimâ fî sûreti'r-Rahmân min esrâri san'ati'l-ilâhiyye*.⁶⁷⁰ Zebîdî, el-Ehdel'e yazdığı icazette eserinin adını bu şekilde kaydederken *İthâfû's-sâde*'de *el-Füyûzâtü'l-ilâhiyye* olarak kaydetmektedir.⁶⁷¹ Aynı çalışma, bazı kaynaklarda *Minehu'l-füyûzâtü'l-vefiyye fîmâ fî sûreti'r-Rahmân min esrâri's-sıfâtü'l-ilâhiyye* başlığıyla da anılmıştır.⁶⁷² Bu kitap, Hz. Peygamber'e okunan özel salavât ifadelerine dair olup, *İthâfû ehli's-safâ*'da selefî rivayet ettiği salavâtları topladığını, bu müstakil eserinde ise zihinleri hayrete düşüren nadir lafızları derlediğini belirtir. Zebîdî, eserin tertibinin mükemmelliği ve içerdiği eşsiz ifadeler sebebiyle bir ârif tarafından "Kâmûsü's-salevât" olarak nitelendirildiğini de kaydeder.⁶⁷³

12- *Şerhu seb'ı sıyeğ li's-Seyyid Mustafa el-Bekrî: el-müsemmâ bi-Delâili'l-kureb*⁶⁷⁴ (Bulûğu aksa'l-ereb bi-şerhi Delâ'ili'l-kureb).⁶⁷⁵ Seyyid Kutbüddin Mustafa el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) salavâtının şerhi olup 1185/1771'de tellif edilmiştir.

13- *Reşfetü'l-müdâmi'l-mahtûmi'l-bikrî min safveti zülâli siyağil-kutbi'l-Bekrî*.⁶⁷⁶ Eserin ismi *Şerhu selâsi sıyeğ li'l-Kutb Muhammed el-Bekrî* şeklinde de kaydedilmiştir.⁶⁷⁷ Zebîdî'nin bu çalışması, Şâzeliyye tarikatının Vefâiyye koluna bağlı Bekriyye şubesinin pîri olan Ebü'l-Mekârim Şemsüddîn Muhammed el-Bekrî'nin (ö. 994/1586) özel bir duasının (hizbinin) şerhidir. *Tâcü'l-'arûs*'ta bu eserine atıfta bulunan Zebîdî, "Sûfîlerin 'tedellî' kavramına dair özgün yorumları vardır ki bu

⁶⁶⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/474.

⁶⁷⁰ Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267 bk. Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁷¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/475.

⁶⁷² Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁶⁷³ Zebîdî, *İthâf*, 3/475.

⁶⁷⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁷⁵ Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysâl li'l-buhûs ve'd-dirâsâtîl-İslâmiyye, 2/11585.

⁶⁷⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁶⁷⁷ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

konuyu *Şerhu sîğati'l-kutbi'l-Bekrî adlı eşsiz risalemizde detaylıca ele aldık*" diyerek okuyucuyu bu kaynağa yönlendirir.⁶⁷⁸ *İthâfû's-sâde* de ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye isnad edilen nadir salavât rivayet ve şekillerinden bahseder; el-Bekrî'nin bunlardan üçünü şerh ettiğini, kendisinin de bu şerhler üzerine *Rahîku'l-müdâmi'l-mahtûmi'l-Bekrî* adıyla bir şerh kaleme aldığını belirtir.⁶⁷⁹

14- *Tensîku kalâ'idi'l-minen fî tahkîki kelâmi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan.*⁶⁸⁰ Zebîdî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) hizbini *Şerhu'l-Hizbi'l-kebîr li's-Şâzelî* ismiyle şerh etmiş ayrıca onun bazı sözlerini de açıklamıştır.

15- *Zehru'l-ekmâmi'l-münşak 'an cüyûbi'l-ilhâm bi şerhi sîğati Sîdî 'Abdisselâm.*⁶⁸¹ Şâzeliyye tarikatının Arûsiyye kolunun ikinci pîri, Abdüsselâm b. Selîm el-Esmer el-Feytûrî'nin (ö. 981/1574) evradının şerhine dairdir.

16- *Şerhu sîğati's-Seyyid el-Bedevî.*⁶⁸² Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) salavâtının şerhidir.

17- *Şerhu sîğatey İbn Meşîş.*⁶⁸³ Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin müşîdi olan Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin (ö. 625/1228) meşhur *Salâtü'l-Meşîşiyye* adlı salavâtının detaylı bir açıklamasıdır. Zebîdî, bu risalesinde İbn Meşîş'in salavâtının eşsiz faziletlerle dolu olduğunu, bu alanda yazılmış en mükemmel metinlerden biri sayıldığını ve pek çok âlim tarafından şerh edildiğini belirtir. Kendi şerhini de bu değerli geleneğin bir devamı olarak sunar, eserin derin anlamlarını ve manevî inceliklerini ortaya koyar.⁶⁸⁴

18- *Şerhu sîğati'l-Kutbi'l-Hâmî.*⁶⁸⁵ Zebîdî'nin ismini vermesi dışında eser hakkında bilgi bulunamamıştır.

⁶⁷⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 38/62.

⁶⁷⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/475.

⁶⁸⁰ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁶⁸¹ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁶⁸² Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁸³ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁶⁸⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/475.

⁶⁸⁵ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

19- *Akiletü'l-etrâb fî senedi't-tarîkati ve'l-ahzâb*.⁶⁸⁶ Zebîdî'nin Üveysiyye tarikatına dair kaleme aldığı önemli bir risaledir. Eser, özellikle kendisine derin bir muhabbet besleyen ve aynı tarikatta icazet verdiği Şâfiî âlimi Abdülvehhâb eş-Şîrbînî (ö. 1181/1767) için yazılmıştır.⁶⁸⁷ Zebîdî bu çalışmasında, tâbiînin önde gelen zâhidlerinden Üveys b. Âmir el-Karanî'nin (r.h.) hayatını, Hz. Ali'nin yanında Sıffin'de şehit düşmesini ve rivayetlerinin azlığını ele alırken, aynı zamanda onun hakkında müstakil bir risale yazdığını da ima etmektedir.⁶⁸⁸ Bu eser, Üveysiyye tarikatının silsilesi ve özellikleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

20- *İthâfü'l-esfiyâ bi-selâsili'l-evliyâ*.⁶⁸⁹ Zebîdî'nin çeşitli tasavvuf silsilelerini ele aldığı önemli bir çalışmasıdır. Eserde, Haydariyye tarikatının kurucusu *Haydar ez-Zevâcî* (ö. 618/1221 [?]) ve bu tarikatın⁶⁹⁰ özellikleri detaylı şekilde incelenmektedir. Ayrıca, *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ es-Sinhâcî et-Tancî*⁶⁹¹ ve *Ebü'l-Futûh et-Tûsî* gibi önemli sûfilerin manevî hırka giyme merasimleri, Zebîdî'nin bu silsilelere olan bağlantısı⁶⁹² ve *Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî* ile Şâzeliyye⁶⁹³ tarikatına dair bilgiler de eserde geniş yer bulmaktadır. Bu çalışma, tasavvuf tarihindeki önemli silsileleri ve şahsiyetleri bir araya getiren kapsamlı kaynaklardan biridir.

21- *el-Mekâ'idü'l-'indiyye fî'l-meşâhidi'n-Nakşibendiyye*.⁶⁹⁴ Zebîdî'nin Nakşibendî tarikatının manevî hallerini konu alan yüz elli beyitlik manzum bir eseridir. Aslında Zebîdî bu çalışmayı önce nesir olarak kaleme almış, ancak dostu seyyah Ali el-Kannâvî (ö. 1198/1784), onun el yazısıyla yazılmış üç defterlik bu orijinal nüshayı ödünç alıp geri getirmeyince eser kaybolmuştur. Bunun üzerine Zebîdî, aynı içeriği manzum olarak yeniden yazmış, fakat "Aralarında büyük fark var" diyerek asıl nesir

⁶⁸⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁶⁸⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 448-449; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 1/338-339.

⁶⁸⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 15/425.

⁶⁸⁹ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 804; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/347; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/537.

⁶⁹⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 10/563.

⁶⁹¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 24/145.

⁶⁹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 40/15.

⁶⁹³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 29/324.

⁶⁹⁴ Zebîdî, *İcâzetü'z-Zebîdî li Sa'id b. Abdullah es-Süveydî*, 807; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/112; Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

nüshasının yerini tutmadığını belirtmiştir.⁶⁹⁵ Bu manzum çalışma, Nakşibendî yolunun keşif ve müşahedelerini recez vezniyle aktaran önemli bir metindir.

22- *el-Minahu 'l-'aliyye fi 't-tarîkati 'n-Nakşibendiyye*.⁶⁹⁶ Zebîdî'nin Nakşibendî yolunun esaslarına dair kaleme aldığı önemli bir eseridir. Talebesi Ahmed es-Sûsî (ö. 1193/1779), bu kitabın bir nüshasını müellifin sağlığında Tunus'a götürmüştür.⁶⁹⁷ Zebîdî'nin diğer bir çalışması olarak zikrettiği *el-Mevâridü 'l-behiyye fi tarîki 'n-Nakşibendiyye*⁶⁹⁸ büyük ihtimalle bu eserle aynı olup, Nakşibendî tarikatının usûl ve âdâbını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu durum, eserin farklı isimlerle anıldığını veya muhtemelen gözden geçirilmiş bir nüshası olduğunu düşündürmektedir.

23- *el-Mev'izatü 'l-hasene fi vedâ'i şehri ramazân el-mübârek*.⁶⁹⁹ Eser hakkında bilgi bulunamamıştır.

8. Diğer Eserleri

1- *Hikmetü 'l-işrâk ilâ küttâbi 'l-âfâk*.⁷⁰⁰ Eser, hat sanatının inceliklerini ve hattatların tarihini konu alan önemli bir çalışmadır. Bu kitap, İstanbul'da uzun yıllar Dârussaâde ağalığı yapan Hacı Beşir Ağa'nın azatlısı ve aynı zamanda hat üstadı olan Anadoluğlu Hasan b. Abdullah adına 1771 yılında yazılmıştır. Eserde, hat sanatının faydaları, hattatların icazet zincirleri ve bu alanda nadir bulunan bilgiler derlenmiştir.⁷⁰¹ Kitap, yazı çeşitleri, hattatların sahip olması gereken erdemler, hat sanatının öncüleri ve Zebîdî'nin dönemine kadar gelen üstatların hayat hikâyeleri gibi konuları on bölüm ve bir sonuç kısmı halinde ele alır. İlk olarak 1954'te Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un editörlüğünde *Nevâdirü 'l-mahtûât* koleksiyonunun ikinci cildinde yayımlanan eser, daha sonra Muhammed Talha Bilal'in hazırladığı kritikli baskıyla 1989'da Kahire'de müstakil olarak basılmıştır.

⁶⁹⁵ Zebîdî, *el-Mu'cemü 'l-muhtas*, 561.

⁶⁹⁶ Cebertî, *'Acâ'ibü 'l-âsâr*, 2/112; Baytâr, *Hilyetü 'l-beşer*, 3/1506; Bağdatlı, *Hediyetü 'l-ârifîn*, 2/348.

⁶⁹⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü 'l-muhtas*, 70.

⁶⁹⁸ Zebîdî, *İcâzetü 'z-Zebîdî li Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî*, 805.

⁶⁹⁹ Brockelmann, *GAS*, 2/398-399.

⁷⁰⁰ Zebîdî, *Tâcü 'l-'arûs*, 23/99; Cebertî, *'Acâ'ibü 'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü 'l-beşer*, 3/1505; Bağdatlı, *Hediyetü 'l-ârifîn*, 2/348; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/70.

⁷⁰¹ Zebîdî, *el-Mu'cemü 'l-muhtas*, 195-196.

2- *Tuhfetü'l-îd*.⁷⁰² Bir kürrase hacminde olup “Bayram hediyesi” anlamındadır.

3- *en-Nefâ'ihu'l-miskiyye 'alâ'l- fevâ'ihî'l-Kîşkiyye*.⁷⁰³ Tasavvufî hayatı yaşama âdâbı ve buna dair mev'izalar hakkında bir risâledir.

4- *Rahâlâtuhû fî'l-müdüni'l-Mısriyye*. Talebesi Cebertî, hocasının ilim uğruna Mısır şehirlerine yaptığı seyahatleri kaydettiğini, bu gezilerin hem manzum hem de mensur şekilde zengin bilgiler içerdiğini ve derlendiği takdirde hacimli bir eser oluşturacağını ifade eder.⁷⁰⁴ Cebertî'nin sözünü ettiği bu çalışmanın, muhtemelen *el-Mu'cemü'l-muhtas* adlı eser olduğu düşünülmektedir

5- *Müsâmeretü'l-habîb*. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*⁷⁰⁵ adlı eserinde Mısır'daki *Münyetü'l-Bezz* adlı beldeyi anlatırken, buraya yaptığı bir ziyaret sırasında bir gecede *Müsâmeretü'l-habîb* adlı bir eser kaleme aldığını belirtir. Ancak bu eserin adına başka kaynaklarda rastlanmamıştır.

9- İcâzetleri

1- *İcâzetün li-ehli'l-Kusentîne*.⁷⁰⁶ Küçük bir cilttir. Zebîdî'nin 1193/1779 senesinde talebesi Ali b. Ammâr b. Mansûr ez-Zeyrâvî el-Kusentînî, onun iki oğlu Abdullah es-Sûsî ve Muhammed el-Âbid ve Kusentine âlimlerine yazdığı genel bir icazettir.⁷⁰⁷

2- *İcâzetün li-ehli'r-Râşidiyye*.⁷⁰⁸ 3 Zilkâde 1195 (21 Ekim 1781) tarihinde talebesi Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Hasenî er-Râşidî başta olmak üzere üç kardeşine, oğluna, amcasının oğlanlarına, hocası Mustafa b. Muhtâr'a, müftü Ahmed b. Abdullah'a ve Râşidiyyeli diğer bazılarını da içeren teferruatlı bir icazettir.⁷⁰⁹

⁷⁰² Ehdel, *en-Nefesü'l-Yemânî*, 267; Sıddîk Hasan Hân, *Ebcedü'l-'ulûm*, 574.

⁷⁰³ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/111; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1505-1506; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

⁷⁰⁴ Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 2/105.

⁷⁰⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 15/33.

⁷⁰⁶ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁷⁰⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 554.

⁷⁰⁸ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/538.

⁷⁰⁹ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 436.

3- *İcâzetün li-evlâdi 'ş-Şeyh el-Ğuryânî*.⁷¹⁰ Zebîdî'nin Tunus Zeytûniye Camii müderrisi, Mâlikî fakihî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Ğuryânî'nin (ö. 1195/1781) evlatlarına yazdığı icazettir.

4- *İcâzetü 'z-Zebîdî li-Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî*. İbnü'l-Gazzî (ö. 1214/1799) olarak meşhur olan Dimeşk Şâfiî müftüsü, tarihçi Ebü'l-Fazl Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî'ye 1202/1788 ve 1203/1789 tarihlerinde yazdığı iki adet icazettir. İcâzet yayınlanmıştır.⁷¹¹

5- *İcâzetü 'l-İmam el-müsnid el-hucce Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li 'ş-şeyh Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî el-Bağdâdî*. İbnü's-Süveydî lakabıyla meşhur, Ebü'l-Kemâl Muhammed Sa'îd b. Abdullah es-Süveydî el-Bağdâdî'ye 1194/1780 ve 1204/1790 tarihlerinde yazdığı iki adet icazettir. Zebîdî'nin her memleketten önemli hocaları ve onlardan okuduğu kitapları, âlî isnadlarını, altmış iki adet eserinin ismini zikretmesi bakımından önemli bir icazettir. İki icazet de, *el-Mu'cemü'l-muhtas*'in sonunda neşredilmiştir.⁷¹²

6- *İcâzetü 'l-hâfiz Zebîdî li-Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsirî el-Meğrabî*. Hadis hâfızı ve fakih Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâsirî'ye (ö. 1239/1823) yazdığı icazettir. Kettânî, doğuda en-Nâsirî'ye icazet verenlerin en büyüğünün Zebîdî olduğunu kendisinden nakleder.⁷¹³ İcâzet yayınlanmıştır.⁷¹⁴

7- *İcâzetü 'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li's-sultân Abdilhâmîd el-evvel el-Osmânî*. Osmanlı Sultanı I. Abdülhamid'in talebi üzerine Şevval 1193 (Ekim 1779) tarihinde yazdığı icazettir. İcâzet yayınlanmıştır.⁷¹⁵

8- *İcâzetü 'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li-Ahmed b. Ubeyd el-Attâr ed-Dimeşkî*. 1203/1789'da Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ubeyd el-Attâr ed-Dimeşkî'ye (ö. 1218/1803) yazdığı icazet olup yayınlanmıştır.⁷¹⁶

⁷¹⁰ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 1/538.

⁷¹¹ Nşr. Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019).

⁷¹² Nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî ve Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010).

⁷¹³ Kettânî, *Fihrisü 'l-fehâris*, 2/845.

⁷¹⁴ Nşr. Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019).

⁷¹⁵ Nşr. Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019).

⁷¹⁶ Nşr. Muhammed Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019).

10- *el-Kavlü'l-muharreri'z-zekî fî icâzeti Ahmed b. Muhammed el-Antakî*. Zebîdî'nin talebesi ve müstemlîsi Ahmed b. Muhammed b. Raslân el-Hanefî el-Antakî'nin okuduğu ve dinlediği kitaplar için 17 Şevvâl 1192 (8 Kasım 1778) tarihinde verdiği icazettir. İcazet basılmıştır.⁷¹⁷

11- *İcâzetü'l-allâme ez-Zebîdî li-Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr*. Mâlikî fakihî Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr'e⁷¹⁸ 1204/1790 tarihinde yazdığı icazettir. İcazet basılmıştır.⁷¹⁹

12- *İcâzetü'l-allâme ez-Zebîdî li-Ebi'l-Fazl en-Nikvî er-Rûmî*. Ebü'l-Fazl Muhammed Efendi b. Ahmed en-Nikvî es-Sâdık el-Hanefî er-Rûmî'ye 9 Şaban 1190 (24 Ağustos 1776) yazdığı icazettir. İcazet basılmıştır.⁷²⁰

Zebîdî'nin icâzetleri sayıca çok fazladır; ancak burada yalnızca bugüne kadar yayımlananlar ele alınmıştır. Diğer icâzetleri henüz yayımlanmamıştır ve ilerleyen dönemde yeni icâzetlerin bulunarak yayımlanması beklenmektedir. Bazı icâzetler risâle boyutunda olup, içinde başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler barındırır da, bunlar ayrı bir eser olarak değerlendirilmemelidir. Zira icâzet, modern anlamıyla bir diplomadır ve esasen bir öğretim belgesi olarak kabul edilir.

⁷¹⁷ Tahkik ve talik: Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Beyrut: Beşâiru'l-İslâmiyye, 1403/1983).

⁷¹⁸ Cebertî, onun babası gibi ders okutup talebelere faydalı olmaya devam ettiğini belirtir. Ziriklî, Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr'ın 1253/1837 tarihinden sonra vefat ettiğini ifade eder. Bk. *Acâibü'l-âsâr*, 3/575; *el-A'lâm*, 7/72.

⁷¹⁹ Nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983).

⁷²⁰ Nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983).

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Zebîdî, İslam hukuk usulü alanında önemli bir âlim olmakla birlikte, bu konuda müstakil bir eser kaleme almamıştır. Bununla birlikte, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn*, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe* ve *Tâcü'l-'arûs* gibi eserlerinde fıkıh usulünün temel meselelerine dair dağınık görüşlerini ortaya koymuştur. Çalışmanın bu kısmının amacı, Zebîdî'nin delil teorisi, nasların yorumlanması, ictehad-taklit anlayışı ve hüküm teorisi gibi konulardaki usûlî yaklaşımını sistematik bir şekilde incelemektir.

Zebîdî'nin fıkıh usulündeki görüşleri, Hanefî mezhebinin genel çerçevesiyle uyumlu olmakla birlikte, bazı noktalarda özgün katkılar sunmaktadır. Onun sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î delilleri değerlendirme biçimi, nasları anlama ve yorumlama yöntemi, diğer usulcülerle karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Ayrıca, tearuz-ı edille ve tercih ilkelerine dair yaklaşımı, metinlerarası bir okumayla analiz edilecektir.

Zebîdî'nin usûlî görüşlerini derli toplu bir şekilde ortaya koyabilmek için eserlerindeki dağınık ifadeler tutarlı bir bütünlüğe kavuşturulacak ve literatürdeki yeri mukayeseli bir yöntemle değerlendirilecektir. Özellikle Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki ihtilaflı konulardaki tutumu, onun metodik yaklaşımını anlamak açısından önem arz etmektedir.

Çalışma, Zebîdî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir. Mezhep içindeki konumunu ve teorik yaklaşımlarının pratik fıkıh meselelerine nasıl yansıdığını inceleyerek, onun İslam hukuk düşüncesine yaptığı katkıları daha net bir şekilde anlamak mümkün olacaktır. Zebîdî'nin usûl anlayışının sınırları ve mezhep geleneği içindeki yeri, bu analiz sayesinde daha belirgin hale gelmiş olacaktır.

A. Fıkıh ve Fakih Anlayışı

Bu çalışmada, mütebahhir bir dil âlimi olarak tanınan Zebîdî'nin usûl ve fûrûa dair görüşlerini tahlil etmeden evvel, onun fıkıh kavramına yüklediği semantik derinliğin analiz edilmesinin yöntemsel bir zaruret arz ettiği değerlendirilmektedir. Zebîdî'ye göre fıkıh, etimolojik olarak "idrak etme" ve "ince kavrayış sahibi olma"

anlamalarını ihtiva etmektedir.⁷²¹ Fıkıhın ilmî boyutu, bireyin şahsî kemalatında müessir olduğunda, bu şahıs "fakih" vasfını kazanmaktadır. Bu statünün iktisabı, bireyin sadece fikhî meselelere dair yüzeysel malumat sahibi olmasını değil, alana dair derinlemesine müktesebat, yönlemsel donanım ve kaynaklara vukufiyet gibi temel ölçütleri karşılamasını gerektirmektedir. Nitekim bu ilmî birikim, nasların sükût ettiği durumlarda dahi isabetli ictihadda bulunabilme kapasitesini sağlamaktadır.

Fıkıhın bireyde seciye haline gelmesi, ancak uzun soluklu bir tahsil ve temrin sürecinin neticesinde mümkün olabilmektedir. Kısa süreli ve yüzeysel bir fıkıh eğitiminin, bu ilmin gerektirdiği derinlik ve istikrarı temin etmesi ilmî açıdan imkânsızdır. Dolayısıyla fıkıh, ancak sürekli müzakere ve tatbikat sonucunda bireyin ilmî şahsiyetinde kökleşebilecek bir nitelik arz etmektedir.

Usûl-i fıkıh literatüründe "fakih" terimi, terminolojik olarak genellikle müctehidler için tahsis edilmiştir. Zira usûl âlimleri, fikhî "*Tafsîlî delillerden hareketle amelî şer'î hükümlerin istinbat edilmesi*" şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu bağlamda usulcüler, mukallitlerin fikhî meselelere dair edindiği bilgiyi "tafsîlî" olarak nitelendirmekten özenle kaçınmışlardır. Söz konusu bilgi düzeyi, usûl âlimlerine göre fıkıh değil, bilakis taklit olarak kabul edilmektedir. Çünkü mukallit, her meselede icmâlî delillerle yetinmekte olup bu da esas itibarıyla müftünün verdiği fetvadan ibarettir. İmam kavramı ise, kendisine ittiba edilen otoriteyi ifade etmektedir. Herhangi bir ilim dalında kime uyulması makul görülüyorsa, o şahıs o ilmin imamı addedilir.⁷²² Zebîdî'nin bu yönlemsel yaklaşımı, fıkıh ilminin salt şer'î hükümleri bilmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda bu hükümlere ulaşma sürecindeki istidlâlî derinliği ve istinbat usulünü de zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır. Bu perspektif, fıkıh ilmini taklitten ayıran temel farklılıkları ve ilmin otorite kabul etme kıstaslarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Zebîdî, dini anlamda fıkıh bilgisine sahip olmayı, "*İslam, beş temel esas üzerine bina edilmiştir*"⁷²³ hadisinde belirtilen temel esasları bilmek ve anlamak olarak yorumlamaktadır. Zira bu esaslar, tevhid inancının somut tezahürleri olarak Allah'a

⁷²¹ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 36/456.

⁷²² Zebîdî, *İthâf*, 2/457.

⁷²³ Buhârî, "İmân", 2 (No. 8); Müslim, "İmân", 20 (No. 16).

yönelik ihlaslı bir ibadet karakteri taşımakta ve müminin İslami kimliğini tamamlayan asli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temel esaslardan neşet eden şer'i hükümler, usûl ve fûrû bağlamında İslami mezheplerin nazarî yapısında müesseseseleşmiş konuları kapsamaktadır. Zebîdî'ye göre fakihler arasındaki ihtilaflı görüşleri bilmek de bu sistematığın anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir. Onun yöntemsel yaklaşımına göre asıl erdem, bir mezhebin sadece hükümlerini değil, aynı zamanda bu hükümlere temel teşkil eden delilleriyle birlikte öğrenilmesidir. Zebîdî, mezheplerden herhangi birini benimsemenin İslam hukukunun rahmet boyutunu yansıtan ilahi bir genişlik olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mezheplerin ortaya koyduğu herhangi bir görüşün müminler tarafından benimsenmesi ve uygulanması şer'an caizdir. İhtilaflı meselelerde ise, ihtilaftan çıkmanın mümkün olduğu durumlarda ihtiyat prensibini gözeterek en güvenilir görüşün tercih edilmesini önermektedir. Ancak ihtilaftan kaçınılmasının mümkün olmadığı durumlarda ise, çoğunluğun kabul ettiği görüşe ittibanın daha isabetli bir yaklaşım olacağını ifade etmektedir.⁷²⁴

Zebîdî, İbnü'l-Hümâm'ın usûl çerçevesinde "*İki delilden kuvvet derecesi daha yüksek olanı tercih etmek*" şeklinde tanımladığı ihtiyat⁷²⁵ ilkesini, fikhî ihtilaflardan çıkış yollarından biri olarak değerlendirmektedir. Müellifin, ihtilaflı konularda çoğunluğun görüşüne ittibanın daha evlâ olduğuna dair yaklaşımı, Hanefî mezhebi literatüründe çeşitli vesilelerle dolaylı olarak benimsenen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer fıkıh mezhepleri ise genellikle "ekseru mâ kîle" (en çok söyleneni alma) prensibi bağlamında bu yöntemsel yaklaşıma yer vermektedirler.⁷²⁶ Zebîdî'nin bu tutumu, ihtilaflı meselelerde mutedil ve ihtiyatlı bir yol izlemenin önemini vurgularken, aynı zamanda mezhepler arasındaki farklılıkları yönetme konusunda bir yol gösterici mahiyetindedir. Bu yaklaşım, İslam fıkıh usulünde ihtilafların nasıl ele alınacağı hususunda hem nazarî hem de amelî açıdan değerli bir yöntem sunmaktadır. Bilhassa çoğunluğun görüşüne uyma prensibi, fikhî hükümlerde istikrarı temin

⁷²⁴ Zebîdî, *İhâf*, 2/458-459.

⁷²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/341.

⁷²⁶ H. Yûnus Apaydın, "İhtiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577-579.

etmekle birlikte mezhepler arasındaki ihtilafların yatıştırılmasında da müessir bir işlev görmektedir.

Özetle Zebîdî'nin fıkıh ve fakih tasavvuru, parçacı değil bütüncül bir mahiyet arz eder. Ona göre fıkıh, salt hüküm bilgisinden ibaret olmayıp şer'î delilleri kavrama, yorumlama ve istinbat etme kapasitesini gerektiren bir ilimdir. Zebîdî, fakih tanımını müctehid seviyesindeki âlimlerle sınırlandırarak, taklit düzeyindeki bilgiyi fıkıh olarak nitelendirmemekte; bu yaklaşımıyla usûl geleneğindeki ayrıma işaret etmektedir. İmam kavramını ise ilmi otorite bağlamında ele alan Zebîdî, mezhep imamlarının görüşlerini benimsemenin İslam hukukunun rahmet boyutunu yansıttığını vurgulamaktadır. Özellikle ihtiyat prensibi konusundaki yaklaşımı, onun ihtilaflı meselelerde çoğunluk görüşüne ittiba etmeyi önermesiyle dikkat çekmekte ve bu tutum Hanefî geleneği içinde ölçülü bir yöntem sunmaktadır.

Zebîdî'nin fıkhi düşüncesi, nazari derinlik ile pratik esnekliği uzlaştıran karakteristik bir nitelik taşımaktadır. Fıkhi "İslam'ın temel esaslarını anlama ve yorumlama" olarak geniş bir perspektifte ele alması, onun ilimler arası yaklaşımını yansıtmaktadır. İhtilaflı konularda ihtiyatlı davranmayı ve çoğunluk görüşünü gözetmeyi önermesi, mezhepler arasındaki gerilimi yönetme konusunda pratik bir rehber niteliği taşımaktadır. Zebîdî'nin bu yöntemsel duruşu, özellikle "ekseru mâ kîle" prensibi bağlamında şekillenmekte ve fıkhi kararlarda istikrarın sağlanmasına katkı sunmaktadır. Sonuç olarak Zebîdî'nin fıkıh, fakih ve ihtiyat konularındaki görüşleri, Hanefî geleneği içinde geliştirilmiş olmakla birlikte, İslam hukuk usulüne bütüncül katkılar sunan ölçülü bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

B. Kaynaklara Yaklaşımı

İZebîdî'nin usûlî yaklaşımı, ilmî meseleleri ele alırken doğrudan otorite kaynaklara müracaat etme prensibine dayanmaktadır. Bu bağlamda, herhangi bir konuda görüş beyan ederken, ilgili ilmin önde gelen ve mütehasıs âlimlerinin eserlerine referans vermeyi temel bir ilke olarak benimsemiştir. Örneğin, fıkıh alanında bir meseleyi incelerken, mezhebin en yetkin fakihlerinin görüşlerini esas alır; hadis konusunda ise, hadisin aslî kaynaklarına ve sika (güvenilir) muhaddislerin değerlendirmelerine başvurur. Benzer şekilde, astronomi veya tıp gibi müspet ilimler

söz konusu olduğunda, bu alanlarda temayüz etmiş otoritelerin çalışmalarını kaynak olarak kullanır.

Zebîdî'nin bu yöntemi, bilgiyi ikincil kaynaklar yerine doğrudan birincil kaynaklardan derleme hassasiyetini yansıtmaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir konuyu aktarırken, başka müelliflerin yorumlarına değil, bizzat o ilmin öncü isimlerinin eserlerine dayanmayı tercih eder. Bu tavrı, onun ilmî titizliğinin ve derin araştırmacı kişiliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda, bu yaklaşım, Zebîdî'nin bilgiyi nizami ve usûlî bir çerçevede ele alma konusundaki özeniyle de uyumludur.

Zebîdî, hilâl ve kamer terimlerinin semantik analizini yaparken, Arap dili ve lügatçilik alanında otorite kabul edilen Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî'ye (ö. 350/961 [?]) müracaat etmektedir. Fârâbî, Arap filolojisinde müessir bir şahsiyet olup, kendisinden sonraki lügat âlimleri üzerinde belirleyici bir etki bırakmıştır. Fârâbî'nin terminolojik tespitlerine göre, ayın ilk üç gecesinde gözlemlenen şekil "hilâl" olarak adlandırılırken, bu süreden sonraki görünümü ise "kamer" terimiyle ifade edilmektedir.⁷²⁷ Zebîdî'nin bu tanımları aktarırken Fârâbî'nin otoritesine istinad etmesi, onun kaynak seçimindeki yöntemsel titizliğini yansıtmaktadır. Ayrıca, lügat ilminin önemli simalarından İsmâîl el-Cevherî'nin (ö. 400/1009 öncesi) *Tâcü'l-luğa*⁷²⁸ adlı eserinde dayısı Fârâbî'nin görüşlerini takip ettiğine dair yaptığı atıf, Fârâbî'nin Arap dilbilimindeki kurucu rolünü teyit etmektedir.⁷²⁹ Bu yaklaşım, Zebîdî'nin bilgiyi temel kaynaklardan tespit etme hassasiyeti, ilimler arası usûlî tutarlılık ve filolojik analizlerde otorite şahsiyetlere referans verme titizliği gibi ilmî prensiplere bağlılığını ortaya koymaktadır.

Zebîdî, kıble tayini konusunda üç temel yöntemi muntazam biçimde ele alarak, bu alandaki ilmî birikimi ve usûlî yaklaşımını ortaya koymaktadır. İlk yöntem, dağlar, köyler ve nehirler gibi coğrafi işaretlere dayanan yerel delillerin kullanılmasıdır. İkinci yöntem, şimal (kuzey), cenûb (güney), sabâ (doğu) ve debûr (batı) gibi rüzgâr

⁷²⁷ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*, thk. Dr. İbrahim Üneys (Kahire: Müessesetü dâri's-ş-a'b, 2003), 1/228.

⁷²⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1407/1987), 5/351.

⁷²⁹ Zebîdî, *İthâf*, 5/365; *Tâcü'l-'arûs*, 31/144-145.

yönlerine dayanan meteorolojik işaretlerin dikkate alınmasıdır. Üçüncü ve en güvenilir yöntem ise, yıldızlara dayalı astronomik delillerin kullanılmasıdır. Bu bağlamda Zebîdî, özellikle Kuzey Yıldızı'nın kible tayininde en güvenilir referans olduğunu vurgular.⁷³⁰ Bu yaklaşım, onun astronomi ilmine olan vukufiyetini ve klasik İslam ilim geleneğiyle olan bağıını göstermektedir. Zebîdî'nin bu yöntemleri detaylandırırken, Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) de büyük bir güvenle andığı Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (ö. 282/895) *Kitâbü'n-Nücûm* ve *Kitâbü'z-Zevâl ve'l-Kible* gibi eserlerinden geniş alıntılar yapması, onun bilgiyi doğrudan otoritelerin eserlerinden aktarma konusundaki titizliğini ve ilmî hassasiyetini ortaya koymaktadır. Bu durum, Zebîdî'nin kible tayini meselesine sadece nazarî değil, aynı zamanda pratik ve uygulamaya dönük bir perspektifle yaklaştığını göstermektedir.

Usûl Kaynaklarına Yaklaşımı

Zebîdî, Hanefî fıkıh literatüründeki hükümlerin yöntem açısından üç temel kategoride ele alındığını ve bu sınıflandırmaya ilişkin terminolojik bilginin gerekliliğini vurgulamaktadır.

1. Zâhirü'r-rivâye

İlk kategori, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî başta olmak üzere Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi Hanefî mezhebinin mütekaddimîn dönem âlimlerinden "zâhiru'r-rivâye" yoluyla nakledilen fıkhi meseleleri kapsamaktadır. Bu meseleler, temel referans eserler (kütüb-i usûl) mahiyetindeki kaynaklarda yer almaktadır. Zebîdî özelinde bu kaynaklar; *el-Mebsût* ile zâhiru'r-rivâye geleneğinin üç önemli şerhi olan Şemsüleimme el-Halvânî'ye (ö. 456/1064), Şeyhülislâm Hâharzâde'ye (ö. 483/1090) ve Fahrulislâm Pezdevî'ye (ö. 482/1089) ait eserlerdir. Söz konusu eserler, Hanefî literatüründe "zâhiru'r-rivâye" olarak terminolojikleşmiş ve mezhep içinde otorite kabul edilen temel metinler arasında yer almaktadır.⁷³¹

Zebîdî'nin bu tasnifinde terminolojik açıdan bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Literatürde "zâhiru'r-rivâye" tabiri, Hanefî mezhebinin temel görüşlerini ihtiva eden ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilen altı temel eseri ifade

⁷³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 7/531-534.

⁷³¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/472.

etmektedir: *el-Asl*, *el-Câmi 'u's-sağîr*, *el-Câmi 'u'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*. Bu eserlerde ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşleri nakledilmekle birlikte, zaman zaman Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd gibi diğer mütekaddim Hanefî âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir.⁷³² Ancak Zebîdî'nin atıfta bulunduğu *el-Mebsût* ve diğer üç şerh (Halvânî, Hâharzâde ve Pezdevî'ye ait olanlar), zâhiru'r-rivâye metinlerinin şerhleri mahiyetindedir. Söz konusu şerhler, zâhiru'r-rivâye meselelerini ihtiva etmekle birlikte, "gayr-i zâhiru'r-rivâye" niteliğindeki görüşlere ve hatta diğer mezheplerin yaklaşımlarına da yer vermektedir. Bu durum göz önüne alındığında, Zebîdî'nin bu eserleri zikretmekle, zâhiru'r-rivâye meselelerinin söz konusu şerhlerde de mevcut olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

2. Gayr-i zâhirü'r-rivâye

Zebîdî'nin tasnifinde ikinci kategori, Hanefî mezhebinin mütekaddimîn dönem âlimlerinden nakledilen ve "zâhiru'r-rivâye" kapsamına girmeyen rivayetleri ihtiva etmektedir. Bu meseleler genellikle *Nevâdir* ve *Emâlî* türü eserlerde derlenmiş olup literatürde dört ana grupta tasnif edilmektedir: *Cürcâniyyât*,⁷³³ *Hârûniyyât*, *Kisâiyyât* ve *Rakkiyyât*.⁷³⁴ Bu terminolojik ayırım, eserlerin telif süreçlerine göre şekillenmiştir: *Hârûniyyât*, İmam Muhammed'in Halife Hârûn er-Reşîd döneminde (786-809) tedvin ettiği fıkhi meseleleri; *Rakkiyyât*, Rakka kadısı iken kaleme aldığı görüşleri; *Kisâiyyât* ise talebesi Amr b. Şuayb el-Kisâî vasıtasıyla nakledilen içtihatları ifade etmektedir. Bütün bu rivayetler İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet edilmekle birlikte, "zâhiru'r-rivâye" dışında kaldıkları için "gayr-i zâhiru'r-rivâye" olarak tanımlanmıştır. Bu kapsamda zikredilen diğer önemli kaynaklar arasında Hasan b. Ziyâd'ın *Kitâbü'l-mücerred*'i, Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) ve el-Muallâ⁷³⁵ (ö. 211/827) gibi

⁷³² Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rufâî, 1983-1989), 1/34-35; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Beşşâr Avvâd Marûf (Londra: Müessesetül'l-furkân, 2021), 5/268; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, (İstanbul: Dâr-ı Seâdet, 1325/1907), 16.

⁷³³ Ali b. Sâlih el-Cürcânî'nin Muhammed b. Hasan'dan rivayet ettiği kitaptır. Bk. Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 178.

⁷³⁴ Rakkiyyât: Bu, Muhammed b. Hasan'ın Rakka'da kâdî iken yazmış olduğu ferî meselelerdir. Bu kitabı ondan Muhammed b. Semâa rivayet etmiştir. Bk. Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 173.

⁷³⁵ Ebû Ya'lâ Muallâ b. Mansûr er-Râzî. İmam ve hâfiz. Rey şehrinden olup sonradan Bağdat'a yerleşmiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in talebelerindendir. Birkaç defa kâdîlık teklifi yapıldığı halde kabul etmemiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*, 10/365-370.

âlimlerin müfred rivayetleri yer almaktadır. Bunlar aynı zamanda *en-Nevâdir* olarak da isimlendirilmektedir.⁷³⁶

Zebîdî'nin *Keysâniyyât* yerine *Kisâiyyât*'tan bahsetmesi ve onu da Amr b. Şuayb el-Kisâî'ye nispet etmesi kayda değer bir husustur. Bu terminolojik tercih, Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta zikrettiği *Kisâiyyât* ile paralellik arz etmekte olup,⁷³⁷ *Kisâiyyât*'ın muhtemelen *Keysâniyyât*'in⁷³⁸ farklı yazım şekli olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Söz konusu eserin müellifi olarak zikredilen Amr b. Şuayb el-Kisâî'nin biyografik kaynaklarda doğrudan anılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) ve İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) ricâl literatüründe "Ebû Şuayb Amr b. Şuayb" isimli bir râvinin kayıtlı olduğu tespit edilmiştir.⁷³⁹ Bu şahsın Kûfeli olduğu, Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797) hadis rivayet ettiği ve kendisinden de Yakub b. Süfyan el-Fârisî'nin (ö. 277/891) rivayette bulunduğu kaynaklarda belgelenmiştir. Kronolojik açıdan değerlendirildiğinde, İbn Mübârek'ten rivayette bulunmuş olması, bu şahsın İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) talebesi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu durum, *Kisâiyyât*'ın İmam Muhammed'in öğrencileri vasıtasıyla nakledilen bir eser olabileceği hipotezini desteklemektedir. Ancak bu ilişkinin mahiyetini kesin olarak tespit edebilmek için daha detaylı biyografik ve isnad analizlerine ihtiyaç bulunmaktadır.

Zebîdî'nin kavramsal yaklaşımında dikkat çeken bir nizami istikrar gözlemlenmektedir. Müellif, "*Bunların dışındakilere 'gayr-i zâhiru'r-rivâye' ismi verilir*" ifadesini takiben *Kitâbü'l-mücerred*, İbn Semâa ve el-Muallâ'nın rivayetlerini zikretmektedir. Bu ifade tarzı, ilk etapta *Cürçâniyyât*, *Hârûniyyât*, *Kisâiyyât* ve

⁷³⁶ Zebîdî, *İthâf*, 472. Ayrıca bk. Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/35; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 5/268; İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 16.

⁷³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75. *فإن جامع في رمضانين فقد ذكر في الكسائييات عن محمد أن عليه كفارتين لا غبار تجدد حرمة الشهر والصوم وأكثر مشايخنا يقولون: لا اعتماد على تلك الرواية، والصحيح أن عليه كفارة واحدة لا غبار معنى التداخل*

⁷³⁸ *el-Keysâniyyât*, talebesi Şuayb b. Süleyman el-Keysânî'nin (ö. 204/820) hocası Muhammed b. Hasan'dan rivayet ettiği kitaptır. Bu kitabı Tahâvî, Süleyman b. Şuayb'dan o babasından o da İmam Muhammed'den rivayet etmiştir. Buna *el-Emâlî* de denir. Bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Büluğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (Ammân: Dâru'l-Feth 2017), 178.

⁷³⁹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dâiretü meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/486; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *es-Sikât mimmen lem yeka 'fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 2011), 7/348.

Rakıyyât'ı zâhiru'r-rivâye kapsamında değerlendiriyor izlenimi verse de, Zebîdî'nin metnin başında bu dört eseri açıkça zâhiru'r-rivâye dışında konumlandığı görülmektedir. Bu görünürdeki çelişki, aslında Hanefî mezhebi içindeki kaynak tasnifi geleneğiyle uyum arz etmektedir. Zebîdî'nin bu yöntemsel tutumu, zâhiru'r-rivâye ile gayr-i zâhiru'r-rivâye arasındaki hiyerarşik ayrımı korurken, aynı zamanda ikincil derecedeki rivayet kaynaklarını da nizami şekilde sınıflandırmaktadır. Bu yaklaşım, müellifin hem klasik Hanefî literatürüne hâkimiyetini hem de kaynak değerlendirmedeki titizliğini yansıtmaktadır.⁷⁴⁰

3. Mesâil

Zebîdî'nin tasnifinde üçüncü kategori, Hanefî mütekaddimîn imamlarından (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî) ne zâhiru'r-rivâye ne de gayr-i zâhiru'r-rivâye yoluyla nakledilmeyen, müteahhirîn dönem fakihlerinin içtihatlarından oluşmaktadır. Bu meseleler, Muhammed b. Seleme (ö. 264/878), Muhammed b. Mukâtil (ö. 248-9/862-3), Nasr b. Yahya (ö. 268/882) gibi 3./9. yüzyıl âlimlerinden başlayarak Ebû Sa'îd el-İskâf (ö. 333/945), Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 336/948) ve Ebû Ca'fer el-Hindüvânî (ö. 362/973) gibi 4./10. yüzyıl fakihlerine uzanan bir silsilenin ürünüdür.

Bu tür meselelerin planlı derlemesi ilk olarak Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) tarafından *en-Nevâzil ve'l-Uyûn* adlı eserde gerçekleştirilmiştir.⁷⁴¹ Müteakip dönemde Sadruşşehîd (ö. 536/1141), *Vâkıâtü'l-İmam en-Nâtîfî* ve *Fetâvâ Ehli Semerkand* gibi eserlerle bu geleneği sürdürmüştür. Literatürde bu meseleler "el-Fetâvâ" olarak terminolojikleşmiş olup, önceki dönemlerden farklı olarak doğrudan fetva tarzında tedvin edilmiştir.

Hanefî literatüründeki bu üçüncü kategorinin ayırt edici özelliği, çoğunlukla farazî meseleler ve yeni ortaya çıkan problemlere dair çözümler içermesidir. Müteahhirîn dönem âlimleri genellikle bu kategorideki meseleleri diğerleriyle karışık şekilde ele almışken, Radiyyüddîn es-Serahsî (ö. 571/1176) eserlerinde yöntemsel bir

⁷⁴⁰ İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 16-17.

⁷⁴¹ Fetvaları ilk defa bir araya getiren Ebû'l-Leys es-Semerkandî olduğuna dair bk. Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/36; Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, 5/269; İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 17.

ayırma gitmiş; önce usûl meselelerini, ardından nevâdiri ve son olarak fetvaları tasnif etmiştir.

Bu dönem eserlerinin karakteristik özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Kenz*'i ve es-Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) *el-Vâfî*'si gibi metin (mutûn) türü eserler ağırlıklı olarak zâhiru'r-rivâye meselelerine odaklanmış, nevâdire sınırlı yer vermiştir.
2. Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *el-Fetâvâ*'sı ve İftihârüddîn el-Buhârî'nin *el-Hulâsa*'sı gibi fetva mecmuaları ise her üç kategorideki meseleleri içermekle birlikte, özellikle üçüncü kategoride yer alan fetvalara ağırlık tanımıştır.⁷⁴²

Sonuç olarak, Zebîdî'nin tasnifi, Hanefî mezhebinin tarihsel süreçteki literatür birikimini ve ictihad geleneğinin gelişimini planlı bir çerçevede ele almaktadır. Terminolojik bazı farklılıklar içerse de, bu yaklaşım, mezhep içi otorite hiyerarşisini ve kaynakların yöntemsel değerini anlamak açısından önemli bir analiz sunmaktadır.

Zebîdî'nin yöntemsel yaklaşımı, Hanefî mezhebinde müftâ bih görüşlerin tespitinde zâhiru'r-rivâye kaynaklarına öncelik vermesiyle karakterize edilmektedir. Bu tutum, onun tahkik ehliyetini ve kaynak tenkidi konusundaki titizliğini yansıtan önemli bir yöntemsel özelliktir. İki temel örnek üzerinden bu yaklaşımın analizi şu şekilde yapılabilir:

Birinci örnekte, teyemmüm konusunda Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği "ekseriyet meshi" (yüz ve kolların çoğunluğunu mesh etmenin yeterliliği) görüşü ile zâhiru'r-rivâye'de yer alan "tam mesih" (mümkün olduğu kadar tüm yüzeyi kaplama) arasındaki farklılık dikkat çekmektedir. Zebîdî, *Fetâvâ-i Tâtârhâniyye*'de zikredilen ve umum belvâ nedeniyle tercih edilen kolaylık görüşüne rağmen, zâhiru'r-rivâye'deki daha kapsamlı uygulamayı esas almaktadır.⁷⁴³ Bu tercih, Mevsilî'nin *el-Mücerred* kitabından naklettiği tespitlerle de uyum göstermekte olup, Zebîdî'nin mezhep içi hiyerarşide zâhiru'r-rivâye'nin normatif otoritesine verdiği önemi ortaya koymaktadır.⁷⁴⁴

⁷⁴² Zebîdî, *İthâf*, 2/472-473. Ayrıca bk. Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/35-36; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 5/269; İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 17-18.

⁷⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 2/622.

⁷⁴⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/84. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/32; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/232.

İkinci örnekte ise Zebîdî, gusûl alan kimsenin zâhiru'r-rivâye'ye göre azalarını üç defa yıkayarak ve başını mesh ederek namaz abdesti gibi abdest alacağını Hanefî imamlarından nakleder. “Başa mesh edilmez zira ona su dökülecektir” denildiğini ve bu görüşün Hasan b. Ziyâd vasıtasıyla Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğini aktarır. Zebîdî, sahih olanın birinci görüş olduğunu çünkü Hz. Peygamber'in gusûlden önce namaz abdesti gibi abdest aldığını, bunun da hem yıkamaya hem de mesh etmeye mahsus isim olduğunu ifade eder.⁷⁴⁵ Zebîdî'nin sahih olanın birinci görüş olduğunu ifade etmesinde, Hz. Aîşe'den rivayet edilen “namaz abdesti gibi abdest aldı”⁷⁴⁶ hadisine uygun olması hem de zâhirürrivâye'nin bu yönde olması etkili olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in gusûlden evvel namaz abdesti aldığı fıkıh kitaplarında guslün sünnetleri arasında zikredilmiştir.⁷⁴⁷ Hz. Peygamber'in guslünü nakleden diğer eşi Hz. Meymûne'nin (ö. 51/671) rivayetinde özellikle başı mesh ettiği belirtilmemiştir.⁷⁴⁸ Hem Hz. Aîşe'nin hem de Hz. Meymûne'nin rivayetinden Hz. Peygamber'in başına su döktüğü nakledilmiştir. Başı mesh etmek, rivayette geçen “namaz abdesti gibi abdest aldı” ifadesinden çıkarım yoluyla elde edildiği anlaşıyor.

Bu iki örnekte de Zebîdî'nin yöntem tutarlılığı, sadece zâhiru'r-rivâye metinlerine mekanik bir atıftan ibaret olmayıp, aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetiyle uyum arayışını da içeren çok katmanlı bir analiz sürecini yansıtmaktadır. Onun bu yaklaşımı, Hanefî usûl geleneğindeki "müftâ bih" görüşlerin tespitinde takip edilen usûl açısından tipik bir örnek teşkil etmekte ve mezhep içi mezhebî bütünlüğün korunmasında zâhiru'r-rivâye'nin merkezi konumunu güçlendirmektedir. Zebîdî'nin bu tutumu, sünnet-zâhiru'r-rivâye ilişkisini kurarken kıyasa dayalı yorumları da devreye sokan (Hz. Ayşe'nin rivayetindeki "namaz abdesti gibi" ifadesinden başın mesh edileceği çıkarımı gibi) ölçülü bir usûl anlayışını ortaya koymaktadır.

C. Delil Teorisi

İslam hukuk nazariyesinin esas meselelerinden biri olan "deliller" konusu, Zebîdî'nin müstakil bir usûl eseri kaleme almamış olmasına rağmen, eserlerinde dağınık şekilde ele aldığı izahlardan hareketle incelenebilir. Onun Kitap ve Sünnet'in

⁷⁴⁵ Zebîdî, *İhâf*, 2/600.

⁷⁴⁶ Buhârî, “Gusûl”, 10 (No. 248).

⁷⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/58. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/32; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/157.

⁷⁴⁸ Buhârî, “Gusûl”, 10 (No. 265).

hüküm kaynağı olma vasfı, Nebvî tatbikatın hüccet değeri, ümmetin icmâi ve sair şer'î deliller hakkındaki tahlilleri, delil anlayışının mahiyetini kavramaya imkân tanımaktadır.

1. Sünnet

Sünnet, Hanefî mezhebi başta olmak üzere diğer üç mezhepte de dinin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra gelen ikinci temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Zebîdî, *en-Nihâye* adlı eserden yaptığı alıntıda sünneti, "Hz. Peygamber'in devamlı surette yaptığı ve özür bulunmadıkça terk etmediği fiiller"⁷⁴⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, Semerkandî (ö. 539/1144) ve Siğnâkî (ö. 714/1314) gibi Hanefî âlimleri tarafından da aynı lafızlarla ifade edilmiştir.⁷⁵⁰

Zebîdî, sünnetin bu şekilde tanımlanmasının ardından, onun müekked ve mendûb olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in bir veya iki defa yapıp sürekli olarak devam ettirmediği fiilleri "edep/mendûb" olarak nitelendirmekte,⁷⁵¹ başka bir pasajda ise bunları "kesin bir bağlayıcılık içermeyen hitap" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁵²

Hanefî usûlcüleri, Hz. Peygamber'in kavil, fiil ve takrirlerinin "sünnet" olarak adlandırılabilmesi için ya terk edilmediğinin sabit olduğu muvâzabe niteliğini taşımasını ya da tekitle vurgulanmış olmasını şart koşmaktadırlar. Muvâzabe, bir fiilin istikrarlı şekilde devam ettirilmesi ve ona ısrarla bağlı kalınması anlamına gelmektedir.⁷⁵³ Hanefî imamlarına göre muvâzabe özelliği taşımayan ve Hz. Peygamber tarafından sadece birkaç defa yapılan fiiller ise müstehap veya mendûb olarak isimlendirilmektedir. Bu ayrımı daha iyi açıklamak için iki örnek verilebilir:

Birincisi: Burhânüddîn el-Merğînânî (ö. 593/1197), tavafını tamamlayan hacının Kâbe'nin herhangi bir kapısından Safâ tepesine çıkabileceğini

⁷⁴⁹ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* (Mekke: Merkezü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1435-1438/2014-2018), 2/196.

⁷⁵⁰ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/97.

⁷⁵¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/543.

⁷⁵² Zebîdî, *İthâf*, 6/5.

⁷⁵³ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/348.

belirtmektedir.⁷⁵⁴ Merğînânî, Hz. Peygamber'in Benî Mahzûm kapısını tercih etmesini bu kapının Safâ'ya en yakın konumda olmasıyla açıklamakta ve "Benî Mahzûm kapısından çıkmak sünnet değildir" şeklinde hüküm vermektedir.⁷⁵⁵ Buna karşılık Abdullah b. Ömer'in rivayetinde, Hz. Peygamber'in Kâbe'yi yedi defa tavaf ettiğini sonra Makam-ı İbrahim'de iki rekât namaz kıldığı ve Safâ tarafındaki kapıdan çıktığı nakledilmekte, bu uygulamanın "sünnet" olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵⁶

Zebîdî, Merğînânî'nin "sünnet değildir" ifadesi ile İbn Ömer'in "sünnettir" beyanı arasındaki görünürdeki çelişkiye dikkat çekmekte ve bunun Hanefî mezhep imamlarının görüşleriyle uyum içinde olduğunu belirtmektedir. Zebîdî, İmam Kâsânî'den⁷⁵⁷ yaptığı alıntıda, Safâ'ya Benî Mahzûm kapısından çıkmanın sünnet değil müstehap⁷⁵⁸ olduğunu vurgulamakta ve "Buna göre kişi isâet etmeksizin başka kapıdan çıkabilir" şeklinde hüküm vermektedir.⁷⁵⁹

Kâsânî, bu örnek üzerinden sünnet ile müstehap arasındaki temel ayrımı şu şekilde izah etmektedir: "Hz. Peygamber'in bu kapıyı tercihi, bizim nazarımızda sünnet olduğu için değil, konumunun yakınlığı veya başka bir sebep dolayısıyladır." Aynı pasajda Kâsânî, Hz. Peygamber'in fiillerinin sünnet vasfını kazanabilmesi için gerekli olan muvâzabe şartını vurgulamakta ve "Hz. Peygamber tavaf namazına devam etmiş ve bu iki rekât sünnet olmuştur" ifadesiyle konuyu örneklendirmektedir.⁷⁶⁰

İkincisi: Ebû Hanîfe, istiskâ (yağmur duası) ibadetinin esas itibarıyla dua ve istiğfardan müteşekkil olduğu ve bu uygulamada namazın bulunmadığı görüşünü benimsemektedir. Bu konudaki rivayetler incelendiğinde, istiskâda namaz kılınmasına

⁷⁵⁴ Tahâvî de Safâ kapısından veya kolayına gelen bir başka kapıdan çıkabileceğini söyler. Bk. *el-Muhtasar*, 146.

⁷⁵⁵ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkâm, ts.), 1/171.

⁷⁵⁶ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ* (Kâhire: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübârâ, 1348/1930) 5/237 (No. 2966); Ahmed, *el-Müsned*, 9/408 (No. 5573); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/251 (No. 6426); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12/450 (No. 13634).

⁷⁵⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i* (Mısır: Şirketü matbaati'l-ilmîyye, 1328/1910), 2/148-149.

⁷⁵⁸ Mevsilî, Hz. Peygamber'e ittiba için Benî Mahzûm/Bâbü's-Safâ kapısından çıkmanın evlâ olacağı görüşündedir. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/461.

⁷⁵⁹ Zebîdî, *İthâf*, 4/610.

⁷⁶⁰ وَقَدْ وَاطَّبَ عَلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَتْ سُنَّةً

dair bazı nakiller mevcut olmakla birlikte,⁷⁶¹ diğer bazı rivayetlerde bu hususun zikredilmediği görülmektedir.⁷⁶² Özellikle Hz. Ömer'in, Hz. Abbâs'ı vesile kılarak gerçekleştirdiği istiskâ uygulamasında namaz kılmadığı sabit bir vakıadır.⁷⁶³ Zebîdî, konuya ilişkin analizinde şu önemli tespitlerde bulunmaktadır: "Eğer istiskâda namaz kılmak sünnet olsaydı, Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı olan Hz. Ömer'in bu uygulamayı terk etmeyeceği aşikârdır. Hz. Peygamber'in bu namazı zaman zaman kıldığı, ancak sürekli olarak icra etmediği göz önüne alındığında, sünnetin ancak muvâzebe ile sabit olabileceği, aralıklı olarak yapılan fiillerin ise sünnet statüsü kazanamayacağı sonucuna varılmaktadır."⁷⁶⁴ Bu yaklaşım, Hanefî usûlcülerinin sünnet kavramını tanımlarken muvâzebe unsuruna verdiği önemi ve sünnet ile müstehap arasındaki farklılaşmayı ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği ahkâm hadislerini derlediği *'Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe* adlı eserinin mukaddimesinde, İmam'ın sünnet anlayışına ilişkin önemli savunmalar yapmaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin sünneti temel delil olarak kabul ettiği ve sünnet bulunan konularda kıyas veya re'y ile hüküm vermekten kaçındığına dair bölüm dikkat çekicidir.

Zebîdî'nin analizine göre, dört mezhep imamının özellikle de İmam A'zam'ın mezhebi baştan sona şer'î temeller üzerine inşa edilmiştir. Ancak onun istinbat metodunun incelikleri, çoğu talebenin idrak seviyesini aşmaktadır. Zahiren hadislerle çelişir gibi görünen bazı içtihatları, aslında bizim sınırlı anlayışımızdan kaynaklanan yorum farklılıklarıdır. Zebîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in sahih söz ve fiilleri veya sahâbe âsârı Ebû Hanîfe nezdinde kesin delil statüsündedir; Ebû Hanîfe bu nakilleri hüccet olarak kabul etmiş, akıl yürütmeye desteklemiş ve bunlara aykırı görüşleri elemiştir.

Zebîdî, akl-ı selim sahibi hiçbir ilim adamının Ebû Hanîfe'nin şer'î bir nas karşısında kıyas veya re'y ile muhalefet ettiğini iddia edemeyeceğini vurgular. Ona göre Ebû Hanîfe, şeriata aykırı re'y ve kıyastan kesinlikle uzak durmuştur. Zebîdî şöyle devam eder: "Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'den gelen haberleri delil olarak aldığı

⁷⁶¹ Buhârî, "Kitâbü'l-istiskâ", 4 (No. 1012).

⁷⁶² Buhârî, "Kitâbü'l-istiskâ", 5 (No. 1013).

⁷⁶³ Buhârî, "Kitâbü'l-istiskâ", 3 (No. 1010).

⁷⁶⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/730.

konusunda mezhebinde icmâ hâsıl olmuştur. İmam, Hz. Peygamber'den gelen iki zıt haberle karşılaştığında, aralarını te'vil yoluyla uzlaştırmaya çalışırdı. Bir meselede doğrudan hadis bulunmadığında ise, Kitap ve Sünnet'e en uygun sahâbe fetvalarından birini seçer ve bunu ictihad olarak adlandıırırdı."⁷⁶⁵ Bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'nin sünnet karşısındaki titiz duruşunu ve hüküm çıkarırken takip ettiğı usûlî hassasiyeti ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin bu savunusu, Hanefî mezhebinin temellerinin naslara dayalı olduğunu ve re'yn ancak nas bulunmayan durumlarda devreye girdiğini akademik bir üslupla ispat etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin hukukî istinbat usulünde sünnet ve sahâbe fetvalarını kıyasa öncelediğine dair çok sayıda rivayet nakletmektedir. Bu rivayetler arasında özellikle şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Biz zaruret hali olmadıkça kıyasa başvurmazız. Öncelikle Kitap, sünnet ve sahâbe fetvalarında delil ararız; bu kaynaklarda hüküm bulamadığımız takdirde ictihad yoluyla kıyas yaparız.”

“Bizim usûlümüzde öncelik sırası şöyledir: Önce Kitap, sonra sünnet, daha sonra sahâbe fetvaları. Sahâbenin ittifak ettiğı konularda onların görüşüyle amel ederiz. İhtilaf ettikleri meselelerde ise, hükmün dayanağını teşkil eden ortak illeti tespit ederek kıyas yöntemini uyguluyoruz.”

“Amelî hükümlerde temel referans sıralamamız: Öncelikle Allah'ın Kitabı, ardından Hz. Peygamber'in sünneti, daha sonra da Hulefâ-i Râşidîn'in (Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali) fetvalarıdır.”

“Hz. Peygamber'den sahih bir hadis nakledildiğinde -canım fedâ olsun- ona tam bir teslimiyetle bağlanır ve asla muhalefet etmeyiz. Sahâbeden gelen fetvalar söz konusu olduğunda onların görüşlerini esas alırız. Sahâbe sonrası âlimlerin görüşlerine gelince, onlar nasıl ictihad ettilerse biz de aynı şekilde ictihad ederiz.”⁷⁶⁶

Bu rivayetler, Hanefî mezhebinin kurucu imamının istinbat usulünü açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, onun hukuk sisteminde yazılı naslara ve sahâbenin uygulamalarına verdiği önemi göstermektedir. Kıyas ancak bu temel

⁷⁶⁵ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/20.

⁷⁶⁶ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/21.

kaynaklarda hüküm bulunamadığında ve zaruret halinde başvurulacak ikincil bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'nin hukukî düşüncesinde re'yin yerini ve sınırlarını belirlemesi açısından oldukça önemlidir.

Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin usûlî yaklaşımını değerlendirirken, objektif bir analiz yapan her araştırmacının, İmam'ın hadisleri kıyasa, zayıf hadisleri ise re'y üzerine tercih ettiği sonucuna varacağını belirtmektedir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyasların büyük çoğunluğunun kıyâs-ı celî kategorisine girdiğini vurgulamaktadır. Zebîdî, mütehid imamlar arasında kıyâs-ı celî'yi reddeden kimsenin yalnızca İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) olduğunu, onun mezhebinin kendisine itimat olunmayan terk edilmiş bir mezhep olduğunu ifade eder. Zebîdî, Kıyâs-ı Celî'yi "asıl ile fer' arasındaki farklılıkların bertaraf edildiği ve fer'in asla uygunluğunun bu yöntemle tespit edildiği bir kıyas türü" şeklinde tanımlamaktadır. Bu kavramı somutlaştırmak için iki örnek zikretmektedir: Birincisi, fareden başka leşlerin yağa düşmesi durumunun fare leşine kıyas edilmesi; ikincisi ise durgun suya gaita karışmasının bekle kıyas edilmesidir. Bu örnekler, Kıyâs-ı Celî'nin pratik uygulamalarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁷⁶⁷ Zebîdî'nin bu tespitleri, Hanefî mezhebinin kıyas anlayışının usûlî temellerini ortaya koymakta ve Ebû Hanîfe'nin hukukî istinbat sisteminde kıyasın yerini ve sınırlarını belirlemektedir.

1.1.Haber-i Vâhid

Zebîdî'nin usûlî analizinde, haber-i vâhidin geçerlilik şartları önemli bir tartışma konusunu teşkil etmektedir. Bu bağlamda dört temel mesele incelenmektedir: Haber-i vâhidin kabulü için belirli bir râvî sayısının şart olup olmadığı, bu şartı savunanların delilleri ve bunlara yöneltilen eleştiriler, sayı şartını gereksiz görenlerin argümanları ve âlimlerin konuya dair farklı yaklaşımları.⁷⁶⁸

Mütevâtir haber, yalan üzere ittifak etmeleri aklen mümkün görülmeyen bir topluluğun benzer bir topluluktan naklettiği ve zarûrî veya istidlâlî bilgi ifade eden rivayetler olarak tanımlanmaktadır. Usûl âlimleri, bu kıstasları karşılamayan ve

⁷⁶⁷ Zebîdî, *'Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/22-23.

⁷⁶⁸ Zebîdî, *İthâf*, 6/578-579.

mütevâtir düzeyine ulaşmayan rivayetleri "haber-i vâhid" veya "âhâd haber" olarak sınıflandırmaktadır.⁷⁶⁹

Zebîdî'nin tespitlerine göre, cumhur ulema; râvînin adalet ve zabt vasıflarını haiz olması durumunda, haber-i vâhidin kabul edilmesi için belirli bir sayı şartı aramamaktadır. Buna mukabil Mu'tezile ekolü, şahitlikte olduğu gibi haber-i vâhidin kabulü için de sayı şartını gerekli görmekte ve bu tür rivayetleri reddetmektedir. Hadis âlimlerinden İbrahim b. İsmail b. Uleyye (ö. 218/833) de bu görüşü benimsemiş olmakla birlikte, Mu'tezile'ye meyiletmesi sebebiyle diğer imamlar tarafından bu yaklaşımı terk edilmiştir.⁷⁷⁰

Konuyla ilgili olarak Ebû Abdullah el-Hâkim (ö. 405/1014) sayı şartına atıfta bulunurken, İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *Câmiu'l-usûl* adlı eserinin mukaddimesinde bu meseleyi detaylı şekilde incelemiştir.⁷⁷¹ Bu tartışmalar, haber-i vâhidin delil değeri konusundaki usûlî farklılıkları yansıtmakta ve hadis usulü literatüründeki temel ayrışma noktalarından birini teşkil etmektedir.

Zebîdî, haber-i vâhidin delil olmayacağını savunanların delillerini nizami bir şekilde şu noktalarda özetlemektedir:

Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), tek bir âdil râvînin naklettiği haberin ya başka bir âdil râvî tarafından teyit edilmesi ya Kitab'ın zâhirî anlamıyla veya başka bir rivayetle desteklenmesi ya da sahâbe arasında yaygınlık kazanmış veya tatbik edilmiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüş, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından *el-Mu'temed* adlı eserde nakledilmiştir.⁷⁷² Mu'tezile âlimleri aşağıda bahsedilen Zülyedeyn kıssası, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in uygulamaları ile ihticac etmişlerdir.

⁷⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/47; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/370-371.

⁷⁷⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 1/377 (No. 724). Lâkin Ahmed b. Hanbel'in rivayetinden İbrahim b. İsmail b. Uleyye'nin daha sonra halkul-Kur'ân meselesinden tövbe ettiği ve bu görüşünden döndüğü anlaşılmaktadır.

⁷⁷¹ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût (Dimeşk: Mektebetü'l-hulvânî, 1389-1392/1969-1972), 1/122-126.

⁷⁷² Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1982), 2/138.

1. Zülyedeyn Kıssası: Hz. Peygamber'in, Zülyedeyn'in verdiği haber karşısında tevakkuf etmesi ve ashâbına "Zülyedeyn'in dediği gibi midir?" diye sorması,⁷⁷³ bu tür haberlerin tek başına yeterli görülmediğine delil olarak sunulmaktadır.
2. Hz. Ebû Bekr'in Uygulaması: Hz. Ebû Bekir'in, Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Peygamber'in nineye altıda bir hisse verdiğine dair rivayetini, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî'nin teyidi olmadan kabul etmemesi,⁷⁷⁴ haber-i vâhidin tek başına hüccet sayılamayacağına örnek gösterilmektedir.
3. Hz. Ömer'in Yaklaşımı: Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/663) "üç defa izin isteme" rivayetini, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/694) teyidine kadar kabul etmemesi ve "beyyine getir" talebi,⁷⁷⁵ bu görüşü destekleyen bir diğer tarihî örnektir.

Zebîdî'nin cevapları:

1. Zülyedeyn Kıssasının Te'vîli: Zü'l-Yedeyn'in haberinde duraksama yaşanmasının nedeni, onun yalnızca kendi gözlemini aktarmasıdır. Namaz gibi ibadetlerde, kişinin kendi fiiline dair bilgi, başkasının haberinden daha önceliklidir. Hatta bu haber mütevatir (çok sayıda kişi tarafından nakledilmiş) olsa bile, kişi kendi hatırlamasına dayanarak hareket eder. Nitekim Resûlullah (s.a.v.), elçilerini krallara teker teker göndermişti. Kabilelerden gelen heyetler de (tek başlarına geldikleri halde) onları kendi kabilelerine (İslam'ı tebliğ için) geri yolluyordu. Onların (tek kişilik) haberleriyle bile -sayı çokluğu şart koşulmadan- Peygamber hakkında hüccet (dinî delil) ikame edilmiş oluyordu.
2. Tevakkufun Mahiyeti: Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in tevakkufu, haber-i vâhidi mutlak olarak reddetmekten ziyade, ihtiyatlı davranarak teyit arayışı olarak yorumlanmalıdır.
3. Hz. Ömer'in Beyanı: "Üç defa izin isteme" rivayeti karşısında Hz. Ömer'in "Ben bir şey duydum. Bu yüzden teyit etmeyi arzuladım" şeklindeki ifadesi, haberin reddinden ziyade kesin bilgi arzusunu yansıtmaktadır.

Zebîdî, haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi konusunda, özellikle Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki uygulamalara dayanan çok sayıda tarihî örnek sunmaktadır. Bu örnekler, sahâbenin tek bir kişinin rivayet ettiği haberlerle amel ettiğini ve bunları hukukî kararlarda delil olarak kullandığını göstermektedir:

⁷⁷³ Buhârî, "Sehv", 5 (No. 1228); Müslim, "Mesâcid", 72 (No. 573).

⁷⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5 (No. 2894); Tirmizî, "Ferâiz", 10 (No. 2233); Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, "Ferâiz", 31 (No. 6312); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabellî-Abdüllâtîf Hırzullâh (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010), "Ferâiz", 4 (No. 2724); Ahmed, *el-Müsne'd*, 29/493 (No. 17978); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁷⁵ Buhârî, "İsti'zân", 13 (No. 6245); Müslim, "İsti'zân", 33 (No. 2153).

1. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kefen miktarına dair Hz. Âişe'nin tek başına naklettiği haberi kabul etmiştir.⁷⁷⁶
 2. Hz. Ömer:
 - Mecûsîlerden cizye alınması konusunda Abdurrahman b. Avf'ın rivayetini,⁷⁷⁷
 - Taun hastalığı görülen bölgeye girilmemesi hakkında yine Abdurrahman b. Avf'ın naklini,⁷⁷⁸
 - Eşyem ed-Dıbâbî'nin eşine kocasının diyetinden miras verilmesi meselesinde Dahhâk b. Süfyân'ın (ö. 11/632 [?]) rivayetini,⁷⁷⁹
 - Ğurre konusunda Hamel b. Mâlik b. Nâbiğa'nın naklettiği haberi delil olarak kabul etmiştir.⁷⁸⁰
 3. Hz. Osman, vefat nedeniyle iddet bekleyen kadına mesken verilmesi konusunda Fürey'a b. Mâlik b. Sinân'ın (Ebû Saîd el-Hudrî'nin kız kardeşi) tek başına naklettiği haberi esas almıştır.⁷⁸¹
 4. Hz. Ali, günah işleyen kimsenin kılacağı tevbe namazı hakkında Hz. Ebû Bekr'in rivayetini delil olarak kabul etmiştir.⁷⁸²
 5. Hz. Ali, Berâe (Tevbe) sûresinin nüzülü sonrasında Mekke'deki hacılar arasında bu sûreyi tek başına okumuş ve kimse itiraz etmemiştir.⁷⁸³
 6. Sahâbe, Enes b. Mâlik'in getirdiği haber üzerine içmekte oldukları şarap testilerini dökmüştür.⁷⁸⁴
- İmam Şâfî ve diğer âlimler, tek kişinin rivayetinin kabulüne dair Kâbe'ye yönelme konusunda İbn Ömer'in naklettiği hadisle istidlâlde bulunmuşlardır. Şâfî,

⁷⁷⁶ Buhârî, "Cenâiz", 94 (No. 1387).

⁷⁷⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvattâ*, thk. Külâl Hasan Ali (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1439/2018), "Zekât", 24 (No. 631); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/68 (No. 10025); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/435 (No. 10765); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/319 (No. 18654); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁷⁸ Buhârî, "Tıb", 30 (No. 5729); Müslim, "Selâm", 98 (No. 2219).

⁷⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 18 (No. 2927); Tirmizî, "Diyât", 18 (No. 1474); "Ferâiz", 18 (No. 2243); Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, "Ferâiz", 31 (No. 6329-6332); İbn Mâce, "Diyât", 12 (No. 2642); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Diyât", 20 (No. 4572); Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, "Kasâme", 39 (No. 6915); İbn Mâce, "Diyât", 11 (No. 2641); Ahmed, *el-Müsned*, 5/404 (No. 3439), 27/287 (No. 16729); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/198 (No. 16410); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁸¹ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/409-410 (No. 593); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/33 (No. 12074); Ebû Dâvûd, "Talâk", 44 (No. 2300); Ahmed, *el-Müsned*, 45/28 (No. 27087); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Arâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 2/226 (No. 2833); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/712 (No. 15497); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁸² Ebû Dâvûd, "Salât", 359 (No. 1521); Tirmizî, "Salât", 183 (No. 408); Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 9/159 (No. 10175); İbn Mâce, "Salât" 193 (No. 1395); Ahmed, *el-Müsned*, 1/218 (No. 47); İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/407 (No. 562); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

⁷⁸³ Tirmizî, "Tefsîr", 10 (No. 3345); Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/218 (No. 3585).

⁷⁸⁴ Buhârî, "Mezâlim", 21 (No. 2464); Müslim, "Müsâkât", 67 (No. 1980); Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/374.

"Sahâbe, bir kişinin haberine dayanarak namaz kıldıkları kibleyi terk etmişler ve Hz. Peygamber de bu uygulamayı reddetmemiştir" şeklinde bir açıklama getirmiştir.⁷⁸⁵

Süyûtî, "*Size bir fâsık haber getirdiğinde onu araştırın*"⁷⁸⁶ ayetinin haber-i vâhidin delillerinden biri olduğunu belirtmektedir. Zira ayet, sadece fâsık kişilerin haberlerinin araştırılmasını emretmekte, âdil kişilerin rivayetlerinin ise kabul edilebileceğine işaret etmektedir. Ayetin nüzûl sebebi olan Velîd b. Ukbe'nin (ö. 64/684) Müstalik Oğulları hakkındaki yanlış haberi ve Hz. Peygamber'in başlangıçta bu habere itimat etmesi, haberlerin araştırılması gerektiğini ancak bu kuralın sadece fâsık raviler için geçerli olduğunu göstermektedir.

Bu tartışma, İslam fıkıh usulünde haber-i vâhidin delil değeri konusundaki temel yaklaşım farklılıklarını ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin cevapları, Hanefî mezhebinin bu tür rivayetlere yaklaşımını ve deliller hiyerarşisini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu tarihî örnekler ve usûlî deliller, İslam hukuk geleneğinde haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesinin dayanaklarını oluşturmakta ve cumhurun bu konudaki usûlî yaklaşımını yansıtmaktadır.

Zebîdî, Hanefî usûlünde âdil bir râvî tarafından nakledilen haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceğini vurgulamakta ve bu ilkenin Ebû Hanîfe mezhebinin temel prensiplerinden biri olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁷ Diğer bazı âlimlerin⁷⁸⁸ ise kıyası haber-i vâhide tercih ettiklerini aktaran Zebîdî, onların şu gerekçeleri ileri sürdüklerini nakletmektedir: "Kıyas, haber-i vâhiden daha evlâdır. Zira bizim haber-i vâhidi delil olarak kabul etmemizin temelinde, râvîye karşı beslediğimiz hüsn-ü zan yatmaktadır. Oysa Şâri' Teâlâ, sahih asıllara kıyas yapmayı değil, bu tür zannî yaklaşımlardan kaçınmayı emretmiştir."⁷⁸⁹ Zebîdî, bu yaklaşımı eleştirerek Hanefî usûlünün temel ilkelerini savunmaktadır. Ona göre, râvînin adalet vasfının tespit edilmesi durumunda, haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi gerekmektedir. Bu durum, Hanefî usûl anlayışında naklin akla, sünnetin re'ye üstün tutulduğu prensibinin bir tezahürüdür.

⁷⁸⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkâdir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 221-222.

⁷⁸⁶ Hucurât, 49/6.

⁷⁸⁷ Zebîdî, '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/45-46.

⁷⁸⁸ Zebîdî'nin işaret ettiği kişinin Mu'tezile âlimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî olduğu anlaşılmaktadır. Bk. *el-Mu'temed*, 2/263.

⁷⁸⁹ Zebîdî, '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/19.

Zebîdî'nin bu tenkidi, İslam fıkıh usulünde deliller hiyerarşisi konusundaki temel tartışmalardan birine işaret etmekte ve Hanefî ekolünün hadis-sünnet merkezli yaklaşımını yansıtmaktadır.

Hanefî usûlcüler, belirli şartların varlığı halinde haber-i vâhid ile tahsisin (genel hükmün sınırlandırılmasının) câiz olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁷⁹⁰ Zebîdî, bu ilkeyi zekâtın kâfirlere verilmesi meselesi üzerinden şu şekilde temellendirmektedir:

İmam Züfer (ö. 158/775), diğer üç Hanefî imamın aksine, kâfirlere zekât verilebileceği görüşünü savunmuştur. Züfer, bu görüşünü şu naslara dayandırmaktadır: “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı nehyetmez.”⁷⁹¹ “Sadakalar ancak şunlar içindir: Fakirler, müskînler...”⁷⁹² Ona göre, bu ayetlerin genel ifadesi, kâfirlerin de zekât alabileceğine delalet etmekte olup, bunu sınırlandıran herhangi bir nas bulunmamaktadır.

Diğer üç Hanefî imam ise Muâz'ın rivayet ettiği “Müslümanların zenginlerinden al, fakirlerine ver”⁷⁹³ hadisiyle istidlâl etmişlerdir. Bu hadis, zekâtın sadece Müslüman fakirlere verilebileceğini göstermektedir.⁷⁹⁴ Zebîdî'ye göre, bu durumda haber-i vâhid ile genel bir nasın tahsisi söz konusudur.

Zebîdî, Muâz hadisinin haber-i vâhid olmasının tahsise engel teşkil etmeyeceğini şu gerekçelerle açıklar:

1. İlgili ayet (Mümtehine, 60/8), “Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar” (Mümtehine, 60/9) ayetiyle zaten tahsis edilmiştir.
2. Harp ehli kâfirlerin fakirlerinin, genel fakirler kapsamından çıkarıldığı konusunda icmâ bulunmaktadır.
3. Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Muâz hadisinin meşhur bir haber olduğunu ve icmâ ile kabul edildiğini, dolayısıyla böyle bir haberle tahsisin câiz olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/142-207.

⁷⁹¹ Mümtehine, 60/8.

⁷⁹² Tevbe, 9/60.

⁷⁹³ Buhârî, “Kitâbü’z-zekât”, 1 (No. 1395).

⁷⁹⁴ Kâsânî, *el-Bedâ’i*, 5/104; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/136; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/380.

⁷⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 4/222.

Bu örnek, Hanefî usûlündeki "haber-i vâhid ile tahsis" ilkesinin pratikteki uygulamasını göstermekte ve deliller arasında görülen çelişkilerin nasıl çözümlendiğine dair usûlî bir yaklaşım sunmaktadır. Zebîdî'nin bu analizi, Hanefî mezhebinin nasları anlama ve yorumlamadaki karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Hanefî usûlcülerine göre, haber-i vâhid ile Kur'ân'ın nesh edilmesi câiz değildir. Zira kesin bilgi ifade eden (yakînî) bir nasın, zannî nitelik taşıyan bir haber-i vâhid ile iptal edilmesi kabul edilemez bir durum olarak görülmektedir.⁷⁹⁶ Zebîdî, bu prensibi namazda Fâtiha sûresinin okunmasının farz değil de vâcip oluşunu açıklarken şu şekilde temellendirmektedir:

Hanefî mezhebine göre sem'î deliller dört kategoride değerlendirilmektedir: Sübût ve delâleti kat'î olan deliller: Mütevâtir naslar bu gruba girer.⁷⁹⁷ Sübûtu kat'î, delâleti zannî olan deliller: Te'vile açık âyetler bu türdendir. Sübûtu zannî, delâleti kat'î olan deliller: Mefhumu kat'î olan haber-i vâhidler bu kapsamdadır. Sübût ve delâleti zannî olan deliller: Mefhumu zannî olan haber-i vâhidler bu gruba dâhildir.⁷⁹⁸

Hükümlerin sübût derecesi, delillerin kuvvetiyle orantılı olarak belirlenmektedir: Birinci kategori ile farzlar, ikinci ve üçüncü kategoriler ile vâcipler, dördüncü kategori ile sünnet ve müstehablar sabit olmaktadır.

Fâtiha sûresinin okunmasının vâcip oluşu, Hz. Peygamber'in devamlı uygulaması (muvâzabe) ve "*Fâtiha sûresini okumayanın namazı yoktur*" hadisiyle sabittir. Ancak bu hadis âhâd haberdur, dolayısıyla: Bu hadisle amel etmek vâcip, hadisi terk ederek kılınan namaz tahrîmen mekrûh olarak değerlendirilmiştir. "*O halde Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*"⁷⁹⁹ âyetinin genel ifadesi nedeniyle Fâtiha yerine başka sûre/âyet okuyanın namazı fâsit olmaz.

⁷⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/142-207.

⁷⁹⁷ "Mütevâtir haberin mânaya delâleti açık yani anlaşılma güçlüğü taşıyorsa buna dayanan her nakli delil kesinlik kazanır." Bk. Yûsuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/136-138.

⁷⁹⁸ Zebîdî'nin buraya kadar olan ifadeleri Buhârî'nin lafızlarıyla birebir örtüşmektedir: Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/84.

⁷⁹⁹ Müzzemmil, 73/20.

Zira haber-i vâhid ile Kur'ân'ın genel ifadesinin kayıtlanması (tahsis) nesh anlamına gelir ki bu câiz değildir. Hadisin beyan olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir, çünkü âyette mücmellik bulunmamaktadır (beyan gerektirecek bir kapalılık yoktur).⁸⁰⁰

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin Kitap karşısındaki durumu üç şekilde tasnif edilmektedir: “Kitaba uygun olması halinde kabul edilir. Kitaba aykırı olması halinde reddedilir. Kitapta bulunmayan bir hüküm içermesi halinde nesh ifade etmeyecek şekilde kabul edilir.”⁸⁰¹

Bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin deliller hiyerarşisi ve naslar arasındaki ilişkilerin çözümü konusundaki usûlî tutumunu yansıtmaktadır. Özellikle haber-i vâhidin nesh yetkisinin olmayışı ve Kitap karşısındaki konumunun bu şekilde sınırlandırılması, Hanefî usûlünün karakteristik özelliklerinden birini teşkil etmektedir.

Sonuç olarak Zebîdî'nin haber-i vâhidle ilgili görüşleri, İslam fıkıh usulündeki temel tartışmaları yansıtan ve Hanefî mezhebinin usûlî yaklaşımını nizami bir şekilde ortaya koyan önemli bir çerçeve sunmaktadır. Zebîdî, haber-i vâhidin delil değeri konusunda cumhur ulemanın görüşünü benimseyerek, râvînin adalet ve zabt vasıflarını taşıması durumunda belirli bir sayı şartı aranmaksızın bu tür rivayetlerin kabul edilebileceğini savunmuştur. Ona göre, Mu'tezile ekolünün aksine, haber-i vâhidin geçerliliği için çoklu râvî şartı zorunlu değildir. Zebîdî, bu görüşünü tarihî uygulamalarla desteklemekte; Hulefâ-i Râşidîn döneminde sahâbenin tek kişinin rivayetlerini amelî ve hukukî kararlarda delil olarak kullandığına dair örnekleri ilmî bir temele oturtmaktadır. Ayrıca, Süyûtî'nin de işaret ettiği gibi, Kur'ân'ın fâsık olmayan ravilerin haberlerini kabul etmeye kapı açan ayetleri, haber-i vâhidin İslam hukuk sistemindeki yerini meşrulaştırmaktadır.

Zebîdî'nin analizleri, Hanefî usûlündeki "haber-i vâhidin kıyasa takdimi" ve "genel nasların tahsisi" gibi ilkeleri derinlemesine incelediği için usûl açısından büyük önem taşımaktadır. Özellikle, haber-i vâhidin Kur'ân'ın genel hükümlerini tahsis

⁸⁰⁰ Zebîdî, *İthâf*, 3/75.

⁸⁰¹ Serahsî, *el-Usûl*, 1/367-368.

edebileceği, ancak nesh edemeyeceği yönündeki Hanefî prensibini savunurken, bu durumun deliller hiyerarşisi açısından sınırlarını net bir şekilde çizmektedir. Zebîdî'ye göre, zannî bir delil olan haber-i vâhid, yakînî bir delil olan Kur'ân'ı neshedemez; fakat özellikle icmâ veya meşhur sünnetle desteklendiği durumlarda tahsis işlevi görebilir. Bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin nakil-akıl dengesindeki tercihin ve sünnetin re'ye üstünlüğü prensibini yansıtmaktadır. Zebîdî'nin bu konudaki tartışmalara getirdiği muntazam cevaplar, İslam hukuk teorisinde haber-i vâhidin rolünü anlamak için kritik bir kaynak teşkil etmektedir.

1.2. Mürsel Hadis

Mürsel hadisin hücciyeti meselesi, Hanefî mezhebi ile diğer bazı mezhepler arasında ihtilaflı olan temel usûl konularından birini teşkil etmektedir. Zebîdî'nin mürsel hadislerle ilgili görüşleri, Hanefî mezhebinin hadis kabul kıstaslarındaki esnekliğini ve erken dönem fıkıh ekollerinin usûlî yaklaşımlarını yansıtan önemli bir perspektif sunmaktadır. Zebîdî, mürsel hadisi "Senedinde kopukluk bulunan rivayet" olarak tanımlamakla birlikte, özellikle güvenilir tâbiîn âlimlerinin mürsellerini delil olarak kabul etme eğilimindedir. Ona göre, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn başta olmak üzere mütekaddimîn âlimleri, râvilerinin adalet ve zabt vasıflarını taşıması şartıyla mürsel hadisleri hüccet olarak benimsemişlerdir. Zebîdî, bu yaklaşımın tarihî arka planını vurgulayarak, mürsel hadisleri reddetme eğiliminin hicrî II. yüzyıldan sonra ortaya çıktığını belirtir. Hanefîlerin bu usûlî tercihi, onların hukukî istinbatta sened zincirinden ziyade metinlerin iç tutarlılığına ve fikhî uygulamaya verdiği önemi göstermektedir.

Zebîdî,⁸⁰² mürsel hadisi "*Tâbiûn veya daha sonraki nesillerden olsun, senedinde kopukluk bulunan hadis*" şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁰³ Bu tanım çerçevesinde, mürsel hadisler isnad zincirinde kesinti bulunan rivayetler olarak değerlendirilmektedir. Senedin kesintisiz olmasını şart koşan âlimlere göre mürsel hadisler zayıf hadis kategorisinde mütalaa edilmiştir.

⁸⁰² Zebîdî'nin değerlendirmeleri için bk. *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/22 vd.

⁸⁰³ Zebîdî, *Bülgatü'l-erîb*, 192. Bk. Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî, *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulûmi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009) 99.

Hanefî imamlarının bu konudaki yaklaşımını aktaran Zebîdî şu ifadelerle yer vermektedir: “Mezhep imamlarımızın eserlerinde onların şöyle dediklerini tespit ettim: Bize göre, ravileri güvenilir olduğu sürece mürsel ve munkatı' haberler, başka bir yolla müsned olarak rivayet edilmemiş olsalar dahi hüccettir.”⁸⁰⁴ Bu bağlamda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, mütekaddimîn âlimleri gibi mürsel hadisi delil olarak kabul etmişlerdir. Zebîdî bu durumu şu sözleriyle teyit etmektedir: “Hanefî mezhebinin bütün kaynakları incelendiğinde, İmam Muhammed’in görüşünün de diğer iki imam gibi mürsel hadislerin kabulü yönünde olduğu görülür. İmam Mâlik’in mezhebi de mürsel hadislerin kabulü istikametindedir.”

Mürsel hadisleri reddetme eğiliminin sonradan ortaya çıktığını vurgulayan Zebîdî, bu görüşünü desteklemek amacıyla Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/922) şu ifadelerini nakletmektedir: “*İnsanlar mürsel haberlerle amel ediyor ve onları kabul ediyorlardı. Onları reddetme uygulaması hicrî II. yüzyıldan sonra başlamıştır.*”⁸⁰⁵ Ebû Dâvûd ise mürsel haberleri reddetme yaklaşımının İmam Şâfiî ile başladığını şu sözlerle ifade etmektedir: “*Mürsel hadislere gelince, Şâfiî ortaya çıkıp bu konuda konuşana kadar Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâî gibi önceki âlimler mürsel haberlerle istidlalde bulunmuşlardır.*”⁸⁰⁶

Bu tartışmalar, hadis usûlünde isnad sisteminin gelişim sürecini ve farklı mezheplerin rivayetleri değerlendirme kıstaslarındaki farklılaşmaları göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Hanefîlerin erken dönemlerden itibaren mürsel hadislere daha müsamahakâr yaklaşımı, onların hukukî istinbat usulünde rivayetlerin senedinden ziyade metinlerine ve uygulamaya verdiği önemi yansıtmaktadır.

Zebîdî’nin hadis usûlüne dair yaklaşımında, sahâbe mürselinin mevsûl ve müsned hadis statüsünde değerlendirildiği görülmektedir. Ona göre, bir sahâbinin

⁸⁰⁴ Söz için bk. Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi’l-meârifin-numâniyye, ts), 1/364.

⁸⁰⁵ Zebîdî, *‘Ukûdû’l-cevâhiri’l-münîfe*, 2/218-219. İbn Cerîr’in sözü için bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/4; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribü’r-râvî*, çev. Muhammed Enes Topgül-Faik Ahcaoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/416. Süyûtî, Taberî’nin sözünü şu lafızla nakleder: “*Tâbiûnun tamamı mürselin kabul edileceği hususunda icmâ etmiştir. Onların ve onlardan sonra (hicri) iki yüzlerin başına kadarki hadis imamlarının bunu rettettiğine dair hiçbir bilgi gelmemiştir.*” İbn Abdilber şöyle demiştir “*Sanki İbni Cerîr bunu reddeden ilk kişi kimsenin Şâfiî olduğunu kastetmektedir.*”

⁸⁰⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbağ (Beyrut: Dâru’l-Arabiyye, ts.), 24.

hadisi mürsel olarak rivayet etmesi, esasen başka bir sahâbe kanalıyla aldığı anlamına gelmekte ve bu durum rivayetin sıhhatine hâlel getirmemektedir. Zebîdî, bu görüşün İbnü's-Salâh⁸⁰⁷ başta olmak üzere diğer önemli hadis âlimleri tarafından da benimsendiğini belirtmektedir.⁸⁰⁸

Zebîdî'nin usûlî yaklaşımında, farklı tariklerin birbirini desteklemesi halinde mürsel hadislerin kabulünde herhangi bir sakınca görülmemektedir.⁸⁰⁹ Bu perspektif, özellikle ahkâm hadislerini derlediği eserinde ve *İhyâ* şerhinde tutarlı bir şekilde uygulama alanı bulmuştur. Onun bu tavrı, hadis değerlendirme kıstaslarında bütüncül bir yaklaşım benimsediğini ve tek başına isnad zincirindeki kopukluğu mutlak bir red sebebi olarak görmediğini göstermektedir.

Zebîdî, mürsel haberleri reddeden İmam Şâfiî ve Beyhakî'nin görüşlerine karşı yöntemsel bir cevap geliştirmektedir. Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, hayvanların selem (veresiye satış) akdine konu olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁸¹⁰ Bu yaklaşımın temelinde, selem akdinin ancak misli mallarda (standardize edilebilen ve birbirinin yerini tutabilen mallar) geçerli olabileceği, oysa hayvanların kıyemî mallar (birimleri arasında farklılık bulunan ve birbirinin yerini tutamayan mallar) kategorisinde değerlendirilmesi yatmaktadır. Şâfiî mezhebi ise hayvanlarda selem akdinin cevazı görüşünü benimsemiştir.⁸¹¹

Zebîdî, Ebû Hanîfe ve ashabının bu konudaki delillerini detaylı şekilde aktarmaktadır.⁸¹² Bunlardan biri, İbrahim en-Nehaî'nin Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği şu rivayettir: Bir kişi genç dişi develeri belirli bir vade ve fiyat üzerinden veresiye satın almak istediğinde, İbn Mes'ûd bu uygulamayı uygun bulmayarak "Paranı geri al ve hayvanlarda veresiye alışveriş yapma" demiştir.⁸¹³ İmam

⁸⁰⁷ Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1986), 53-54.

⁸⁰⁸ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/148-149.

⁸⁰⁹ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/207.

⁸¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, çev. Soner Duman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013), 186; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1398/1978), 57; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/90.

⁸¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/203.

⁸¹² Zebîdî, *İhâf*, 6/318-319.

⁸¹³ Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim el-Kûfî, *Kitâbü'l-Âsâr*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 2/309-310 (No. 852); Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 2/310 (No. 741); Abdürrezzâk, *el-*

Muhammed, bu rivayeti aktararak "Biz bu görüşleri kabul ediyoruz. Hayvanlarda selem caiz değildir. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür" şeklinde ifade etmiştir.

Şâfiî mezhebi mensupları, İbn Mes'ûd'un bu görüşünü munkatı olarak nitelendirmişlerdir. Beyhakî, Şâfiî'nin bu ifadesinin İbrahim en-Nehaî ve İbn Cübeyr'in İbn Mes'ûd'dan yaptıkları rivayetlerin senedinde kopukluk bulunduğunu kastettiğini açıklamıştır.⁸¹⁴

Zebîdî, Beyhakî'nin bu eleştirilerine üç temel argümanla cevap vermektedir: İbn Mes'ûd'un bu görüşünün İbn Cübeyr (ö. 94/713 [?]) vasıtasıyla Hz. Hüzeyfe'den⁸¹⁵ (ö. 36/656) ve İbn Sîrîn⁸¹⁶ kanalıyla da nakledildiğini, bu rivayetlerin birbirini teyit ettiğini belirtmektedir. İbn Sîrîn'in mürsel rivayetlerinin sahih kabul edildiğini vurgulamaktadır. Hanefî usûlüne göre, munkatı' bir haberin naslara aykırı olmadığı sürece delil olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir.

Zebîdî, İbn Sîrîn'in mürsel rivayetlerinin güvenilirliğini desteklemek amacıyla İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) görüşlerine de atıfta bulunmaktadır.⁸¹⁷ İbn Abdilber, Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehaî ve İbn Sîrîn gibi tâbiîn âlimlerinin mürsel rivayetlerinin sahih olduğunu çeşitli vesilelerle vurgulamıştır.⁸¹⁸

Bu tartışma, farklı mezheplerin hadis değerlendirme kıstasları ve mürsel rivayetlerin hücciyeti konusundaki usûlî farklılıklarını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Zebîdî'nin yaklaşımı, Hanefî mezhebinin özellikle tâbiîn dönemi âlimlerinin mürsel rivayetlerine verdiği değeri ve bu rivayetlerin fikhî istinbattaki yerini göstermektedir.

Tâbiîn âlimlerinin görüşlerinin delil değeri ve hangi şartlarda hüccet sayılacağı meselesi, usûl âlimleri tarafından detaylı şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda, Irak fikhının önde gelen isimlerinden ve Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleymân'ın (ö. 120/738) şeyhi olan İbrahim en-Nehaî'nin görüşleri özel bir önem arz

Musannef, 8/23 (No. 14149); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/419 (No. 21692); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 6/58 (No. 5619); Zebîdî, *Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/54.

⁸¹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/37 (No. 11107).

⁸¹⁵ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 6/59 (No. 5621).

⁸¹⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/419 (No. 21691).

⁸¹⁷ Zebîdî, *Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/54-55.

⁸¹⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/30, 4/326, 15/94, 24/48.

etmektedir. Hanefî mezhebinde, sünnet ve sahâbe sözünün bulunmadığı konularda İbrahim en-Nehaî'nin içtihatları hüccet olarak kabul edilmiştir.

Tehânevî, namazda muhâzât (kadın ve erkeğin yan yana namaz kılması) meselesinde herhangi bir nas bulunmasa dahi sadece en-Nehaî'nin görüşünün Ebû Hanîfe için yeterli delil teşkil edeceğini belirtmektedir. Zira bu görüş, her ne kadar bir tâbiîn âlimine ait olsa da, kıyasa aykırı olması ve akıl yürütmeye ulaşılamayacak nitelikte bulunması sebebiyle merfû' ve mürsel hadis hükmünde değerlendirilmektedir. Hanefî mezhebinin mürsel haberlere yaklaşımı da bu tür rivayetlerin kabulünü kolaylaştırmaktadır.⁸¹⁹

Zebîdî, İbn Abdilber'in şu ifadelerini nakletmektedir: "Bu rivayet gösteriyor ki İbrahim en-Nehaî'nin mürsel rivayetleri, müsned rivayetlerinden daha kuvvetlidir."⁸²⁰ Bu durum, Hanefî mezhebinin pratiğinde somut olarak görülebilmektedir. Nitekim İmam Muhammed, Ebû Hanîfe kanalıyla Hammâd'dan rivayet ettiği bir haberde, İbrahim en-Nehaî'nin "Kadın erkeğin yanında bulunur ve ikisi birlikte namaz kılarılarsa erkeğin namazı bozulur" şeklindeki görüşünü aktarmakta ve "Biz bu görüşü kabul ediyoruz. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür"⁸²¹ diyerek bu ictihadı delil olarak benimsediğini ifade etmektedir.

Bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin hukukî istinbat usulünde tâbiîn âlimlerinin, özellikle de İbrahim en-Nehaî gibi otoritelerin görüşlerine verdiği önemi göstermektedir. Özellikle akıl yürütmeye ulaşılamayacak konulardaki içtihatların merfû hükmünde sayılması, mezhebin hadis değerlendirme kıstaslarındaki esnekliğini ve fikhî geleneğe verdiği değeri yansıtmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden müsned ve âsâr türü eserlerde mürsel haberlerin yoğun bir şekilde yer aldığı görülmektedir.⁸²² Bu durum, bölgesel fıkıh ekollerinin usulî yaklaşımları bağlamında dikkat çekicidir. Irak fakihleri

⁸¹⁹ Tehânevî, *İ'lâûs-sünen*, 3/321.

⁸²⁰ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/222. Bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/38; Tehânevî, *İ'lâûs-sünen*, 3/1319.

⁸²¹ Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/183 (No. 137).

⁸²² Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ında bulunan 1085 rivayetin 237'si mürsel olup çoğu İbrahim en-Nehaî'ye aittir. İmam Muhammed'in *Âsâr*'ında bulunan 913 rivayetin 491'i doğrudan İbrahim en-Nehaî'nin fetva ve görüşleridir. Bu da %46 gibi büyük bir orana tekabül eder. Bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1/39-40; Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/52.

özellikle İbrahim en-Nehaî'nin, Medine fakihleri ise Saîd b. el-Müseyyeb'in görüşlerini önemli birer kaynak olarak değerlendirmiş ve bunlarla istidlalde bulunmuşlardır. Ancak her iki ekol, söz konusu âlimlerin görüşlerine farklı anlamlar yükleme eğiliminde olmuştur. Zebîdî'nin hocası Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, bu durumu şu şekilde analiz etmektedir: "Saîd b. el-Müseyyeb, Medine fakihlerinin sözcüsü konumundaydı. Özellikle Hz. Ömer'in hükümlerini ve Ebû Hüreyre'nin hadislerini en iyi şekilde ezberlemişti. İbrahim en-Nehaî ise Kûfe fakihlerinin temsilcisiydi. Bu iki âlimin herhangi bir konudaki ve herhangi bir kimseye isnad etmeden yaptıkları açıklamalar, genellikle açıkça veya dolaylı yollardan selef âlimlerinden nakledilen görüşleri yansıtmaktaydı. Bu sebeple her iki bölgenin fakihleri bu iki otorite etrafında konsensüs sağlamış, görüşlerini onlardan almış, bunları özümsemiş ve üzerine tahrîcât yapmışlardır."⁸²³

Bu tespit, erken dönem fıkıh ekollerinin oluşum sürecinde bölgesel otoritelerin rolünü ve farklı coğrafyalardaki hukukî düşüncenin şekillenmesinde etkili olan faktörleri anlamak açısından önem arz etmektedir. Özellikle İbrahim en-Nehaî ve Saîd b. el-Müseyyeb gibi tâbiîn dönemi âlimlerinin görüşlerinin, sonraki nesiller tarafından nasıl temel referans kaynakları haline geldiği ve farklı yorumlara konu olduğu bu analizle daha iyi anlaşılmaktadır. Bu durum, İslam hukuk tarihinde bölgesel fıkıh geleneklerinin teşekkül sürecine ışık tutması bakımından kayda değerdir.

Zebîdî, namazda bismelenin cehrî (açıktan) veya hafî (gizli) okunması meselesinde olduğu gibi, konuyla ilgili merfû' hadislerin mevcudiyeti halinde tâbiîn âlimlerinin görüşlerinin delil teşkil edip etmeyeceği hususunda önemli bir prensip ortaya koymaktadır. Ona göre, böyle bir durumda tâbiîn ulemasının kavilleri bağımsız hüccet olarak kabul edilemez; meselenin çözümü için doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilen delillere müracaat edilmesi gerekmektedir.⁸²⁴ Bu yaklaşım, Zebîdî'nin hadis-sünnet merkezli usûlî duruşunu yansıtmakta ve şer'î hükümlerin istinbatında aslî kaynaklara verdiği önemi göstermektedir. Özellikle merfû' hadislerin bulunduğu

⁸²³ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 2 cilt, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1426/2005), 1/248.

⁸²⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/315.

konularda tâbiîn görüşlerinin ikincil derecede kalması gerektiği vurgusu, onun usûl anlayışında nasların önceliğini ortaya koymaktadır.

Özetle Zebîdî, mürsel hadislerin kabulü konusunda özellikle İbrahim en-Nehaî gibi Irak ekolünün önde gelen tâbiîn âlimlerinin rivayetlerine büyük değer atfeder. Ona göre, bu tür rivayetler –kıyasa aykırı olmaları ve akıl yürütmeye ulaşamayacak nitelik taşımaları sebebiyle– merfû hadis hükmünde kabul edilebilir. Zebîdî, Hanefî usûlündeki bu yaklaşımı, İbn Abdilber gibi âlimlerin İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerinin müsned rivayetlerden daha kuvvetli olduğuna dair tespitleriyle destekler. Bununla birlikte, Zebîdî merfû hadislerin bulunduğu konularda tâbiîn görüşlerinin bağımsız hüccet olarak kullanılamayacağı konusunda nettir; bu durum onun nas merkezli yöntemsel tutumunu yansıtır. Zebîdî'nin mürsel hadislerle ilgili bu ölçülü yaklaşımı, Hanefî mezhebinin hem sünnete bağlılığını hem de erken dönem fıkıh birikimine verdiği değeri ortaya koymaktadır

1.3. Sahabi Kavli

Zebîdî, sahâbe sözlerinin sünnet olarak nitelendirilmesi meselesine ilişkin olarak iki önemli tespitte bulunmaktadır. İlk olarak, "*Sahâbenin 'Bu sünnettir' şeklindeki ifadesi, Hz. Peygamber'in sünneti olarak yorumlanır*" demektedir.⁸²⁵ Diğer bir pasajda ise, "*Sahâbenin 'Sünnet şu şekildedir' tarzındaki beyanı, en sahih görüşe göre merfû hadis statüsündedir*" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.⁸²⁶

Bu görüşünü temellendirmek için Zebîdî, Hz. Ali'nin "*Elleri el üzerine koyup göbeğin altında birleştirmek sünnettendir*"⁸²⁷ şeklindeki sözünü örnek olarak zikretmektedir.⁸²⁸ Ayrıca, muhaddislerin ve usûl âlimlerinin çoğunluğunun, sahâbenin Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarına atıfta bulunarak "*Biz şöyle yapardık*" şeklindeki ifadelerini -tıpkı Hz. Cabir'in rivayet ettiği "*Biz, Kur'ân-ı Kerîm nazil olmaya devam ettiği halde Hz. Peygamber zamanında azil yapardık*"⁸²⁹ hadisinde olduğu gibi- merfû hadis hükmünde değerlendirdiklerini belirtmektedir.⁸³⁰

⁸²⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/133.

⁸²⁶ Zebîdî, *İthâf*, 6/195.

⁸²⁷ Ebû Dâvûd, "Salât" 120 (No. 756); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/343 (No. 3945); Ahmed, *el-Müsned*, 2/222 (No. 875); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/48 (No. 2341, 2342).

⁸²⁸ Zebîdî, *İthâf*, 3/61.

⁸²⁹ Buhârî, "Nikâh" 96 (No. 5207-5209); Müslim, "Nikâh" 137 (No. 1440).

⁸³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/195.

Bu yaklaşım, sahâbe sözlerinin hüccet değeri ve sünnetin tespiti konusunda önemli bir usûl prensibi ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin bu tespitleri, özellikle merfû hadislerin tanımı ve kapsamı konusunda klasik hadis usûlü literatüründe yer alan görüşlerle uyum içerisindedir. Sahâbe ifadelerinin bu şekilde değerlendirilmesi, Hz. Peygamber'in sünnetinin tespitinde geniş bir perspektif sunmakta ve sünnetin kaynaklarına ilişkin anlayışımızı zenginleştirmektedir.

Nebevî söz ve fiillerin farklı yorumlara açık olduğu ve kesin hüküm ifade etmediği durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak İslam âlimleri aynı delillerden farklı hükümlere ulaşmışlardır. Zebîdî, yaslanarak yemek yemenin hükmü konusundaki ihtilaflara dikkat çekmekte; Şâfiî fakihi İbnü'l-Kâs'in (ö. 335/946) bu uygulamanın mekrûhiyetinin kemâlinin Hz. Peygamber'e has olduğu görüşünü naklettikten sonra, diğer fakihlerin ise zaruret olmadıkça genel olarak mekrûh olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtmektedir.

Zebîdî, selef âlimlerinden nakledilen rivayetleri bu bağlamda değerlendirerek şu tespiti yapmaktadır: "İbrahim en-Nehaî'nin 'Sahabe ve tâbiîn, karınlarının büyümesinden endişe ettikleri için yaslanarak yemeyi mekrûh görürlerdi' şeklindeki ifadesi bu görüşü desteklemektedir. Eğer yaslanarak yemenin mekrûh veya hilâf-ı evlâ olduğu kesin olarak sabit olsaydı, o zaman diz üstü çökerek veya sol ayağın üzerine oturup sağ ayağı dikmek suretiyle yemek sünnet olarak kabul edilirdi."⁸³¹

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, bir fiilin sünnet olarak nitelenmesini onun zıddının mekrûh veya hilâf-ı evlâ olmasıyla ilişkilendiren usûlî bir temele dayanmaktadır. Bu bağlamda, eğer yaslanarak yemek kesin olarak mekrûh kabul edilseydi, bunun karşıtı olan oturarak yemeğe sünnet hükmü verilmesi gerekirdi. Zebîdî, ahkâm hadislerini derlediği eserinde "Yaslanarak Yemenin Mekrûh Olduğuna Delâlet Eden Hadisler" başlığı altında Hz. Peygamber'in "*Bana gelince ben yaslanarak yemek yemem*"⁸³² şeklindeki farklı rivâyetleri incelemektedir.⁸³³

Zebîdî'nin bu konuda kesin bir hükme varamamasının iki temel sebebi bulunmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in bu fiile ilişkin sarıh bir yasaklama

⁸³¹ Zebîdî, *İthâf*, 5/580-581.

⁸³² Buhârî, "Et'ime" 13 (No. 5398).

⁸³³ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/138-139.

getirmemiş olması ve varid olan hadislerin "Bana gelince..." şeklinde kesin hüküm ifade etmeyen bir üslupla nakledilmesidir. İkincisi ise İbn Abbâs (ö. 68/688), Hâlid b. Velîd (ö. 21/642), Atâ b. Ebû Rabâh (ö. 114/732) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin yaslanarak yemek yediklerine dair rivayetlerin varlığıdır.⁸³⁴ Eğer Nebvî bir yasak söz konusu olsaydı, bu zatların mutlaka bu yasakla amel edecekleri açıktır.

Tahâvî, yaslanarak yemenin zorba kralların ve Acemlerin âdeti olduğunu ve bu sebeple mekrûh kılındığını ifade etmektedir.⁸³⁵ Zeynüddîn el-İrâkî ise Tirmizî'nin (ö. 279/892) bu fiili mekrûh olarak nitelendirdiğini ve bu görüşün cumhurun kanaati olduğunu belirtmektedir.⁸³⁶ İbn Âbidîn ise tercih edilen görüşe göre yaslanarak yemenin sakıncasız olduğunu, ancak terk edilmesinin daha evlâ bulunduğunu; kibir amacı taşımadığı sürece bu hükmün geçerli olduğunu, aksi takdirde haram sayılacağını ifade etmektedir.⁸³⁷

Konuya ilişkin bir rivayet, yasaklamanın temel gerekçesinin kibir ve zorba krallara benzemekten kaçınma olduğunu ortaya koymaktadır: Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e gönderdiği bir melek, yanında Cebrail (a.s.) olduğu halde, "*Allah seni kul peygamber ve kral peygamber olmak arasında serbest bıraktı*" demiş, Hz. Peygamber'in Cebrail'e istişare mahiyetindeki bakışına karşılık Cebrail mütevazı olmasını işaret etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber "*Bilakis ben kul peygamber olurum*" diyerek bir daha yaslanarak yemek yememiştir.⁸³⁸

Sonuç olarak Zebîdî'nin sünnet anlayışı, Hanefî mezhebinin usûlî yaklaşımını yansıtan titiz bir teorik çerçeve sunmaktadır. Zebîdî, sünneti "Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı ve özürsüz terk etmediği fiiller" şeklinde tanımlayarak, sünnet ile müstehap arasındaki temel farkı muvâzabe kıstası üzerinden temellendirir. Ona

⁸³⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/139-140 (No. 24515-24520).

⁸³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994), 7/30 (No. 6724); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1415/1994), 5/338.

⁸³⁶ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 14/407.

⁸³⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dârü 'âlemi'l-kütüb, 2003), 6/756.

⁸³⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 5/338 (No. 2092).

göre, aralıklı olarak yapılan fiiller sünnet statüsü kazanamaz; bu yaklaşımını istiskâ namazı gibi örneklerle destekler. Zebîdî, Hanefî usûlündeki bu ayrımın pratik sonuçlarını Safâ'ya çıkış kapısı tercihi gibi fikhî meselelerde gösterir ve Kâsânî'nin "sünnetin muvâzabeyle sabit olacağı" yönündeki görüşlerini aktarır.

Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin sünnet karşısındaki usûlî duruşunu savunurken, onun hukukî istinbatta öncelik sıralamasını vurgulayarak, İmam'ın re'y ile hareket ettiği yönündeki eleştirileri cevaplandırır. Zebîdî'ye göre Ebû Hanîfe, sünnet bulunan konularda kıyastan kaçınmış ve özellikle Kıyâs-ı Celî gibi metinlerle güçlü bağı olan yöntemleri tercih etmiştir. Ayrıca Zebîdî, sahâbenin "bu sünnettir" şeklindeki ifadelerini merfû hadis statüsünde değerlendirerek, sünnetin tespitinde sahâbe sözlerine verilen önemi ortaya koyar. Yaslanarak yemek gibi ihtilaflı konularda sünnetin hükmü belirlenirken hem metinsel deliller hem de tarihsel uygulamalar dikkate alınmalıdır. Böylece bu bütüncül yöntem, sünnet anlayışının hem nazarî hem de pratik boyutlarını ölçülü bir şekilde yansıtır.

1.4. Hadislerin Sıhhatini Tahkik ve Tenkit Metodu

Bu kısımda, Zebîdî'nin ilmî şahsiyetinin anlaşılmasında kritik öneme sahip olan hadis ilmindeki konumu ve hadis usulüne dair yöntemsel yaklaşımlarının müstakil olarak incelenmesi gerekliliği üzerinde durulacaktır. Zira Zebîdî, Hanefî geleneği içerisinde muhaddis-fakih tipolojisinin seçkin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere Hanefî mezhebi, kuruluşundan itibaren hadis ilmiyle derin bir irtibat içinde olmuş ve bu alanda özgün bir yöntem geliştirmiştir. Zebîdî de bu geleneğin hem nazarî hem de pratik boyutlarına vakıf bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Çalışmamızın ana odağını Zebîdî'nin fikhî yönü oluşturmakla birlikte, hadis ilmindeki uzmanlığının göz ardı edilmesi, araştırmanın yöntemsel bütünlüğünü zaafa uğratacak önemli bir eksiklik olacaktır. Bu nedenle bu bölümde, Zebîdî'nin fikhî istinbat sürecinde hadisleri değerlendirme ölçütleri, hadis metinlerine yönelik tahlil teknikleri ve bu süreçte takip ettiği usûlî prensipler detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Bu çok yönlü inceleme, Zebîdî'nin hem fakih hem de muhaddis kimliklerini bütüncül bir perspektifle değerlendirme imkânı sağlayacak ve Hanefî geleneğindeki hadis-fıkıh etkileşiminin anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

1.4.1. Hadislerin Tahricini Yapması

Hadis tahrîci, Zebîdî'nin ilmî çalışmalarında özel bir yere sahip olan ve yöntemsiz titizlikle ele aldığı temel uğraş alanlarından birini teşkil etmektedir. Tahrîc faaliyeti, eserlerde zikredilen hadislerin orijinal kaynaklarının tespiti, isnad zincirlerinin analizi ve sıhhat durumlarının değerlendirilmesi gibi üç boyutlu bir süreci kapsamaktadır.⁸³⁹ Bu usûlî çaba, hadislerin güvenilirliğini ve kaynağının ortaya konulması açısından kritik bir önem arz etmektedir. Zebîdî'nin bu alandaki en dikkat çekici çalışması, Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserine yazdığı şerhte somutlaşmaktadır. Söz konusu şerh, hadis tahrîci bağlamında hem kapsam hem de derinlik açısından döneminin en mükemmel örneklerinden biri olarak kabul görmektedir. Bu eserde, *İhyâ*'da yer alan hadislerin kaynak kritiği, isnad analizleri ve sıhhat değerlendirmeleri nizami bir yaklaşımla ele alınmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için iki örnek üzerinden açıklama yapmak yerinde olacaktır:

Gazzâlî, Hz. Ömer'in bir Hristiyan kadına ait kaptan abdest aldığına dair bir rivayeti nakletmektedir. Zebîdî ise bu hadisin, Buhârî'de "*Hz. Ömer'in bir Hristiyan kadının evinde sıcak su ile abdest aldı*"⁸⁴⁰ şeklinde geçtiğini belirtmekle birlikte, söz konusu rivayetin aslında iki ayrı hadisten oluştuğunu ifade etmektedir. Birinci rivayet, Sa'îd b. Mansûr, Abdürrezzâk ve başka muhaddisler tarafından "*Hz. Ömer'in sıcak su ile abdest aldığı*" şeklinde sahih bir isnadla nakledilmiştir. İkinci rivayet ise İmam Şâfiî'nin *Müsned*'inde, Abdürrezzâk ve diğer râviler kanalıyla "*Hz. Ömer'in, Hristiyan bir kadının kabındaki su ile abdest aldığı*" şeklinde aktarılmıştır. Ancak Zebîdî, bu ikinci rivayetin senedinde yer alan Süfyân b. Uyeyne'nın, Zeyd b. Eslem'den hadis duymadığına dikkat çekerek senedin zaafına işaret etmektedir. Ayrıca, konuyla ilgili olarak Beyhakî'den de bir nakilde bulunmaktadır.⁸⁴¹ Bu örnekte görüleceği üzere, Zebîdî hadisi tahrîc etmekte, metnin aslını tespit etmeye çalışmakta ve farklı yazım şekillerini karşılaştırarak isnad kritiği yapmaktadır.

Hanefî mezhebine göre, kesilen hayvanların yenmesi mekruh olan yedi kısım bulunmaktadır. Yapılan literatür taramasında, bu konuya dair rivayetleri kapsamlı bir

⁸³⁹ Zişan Türkan, *Temel Hadis Terimleri* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 260.

⁸⁴⁰ Buhârî, "Kitâbü'l-vudû", 43.

⁸⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/486.

şekilde tahrîc eden ilk âlimin Zebîdî olduğu tespit edilmiştir. Kendisinden önceki âlimler de bu rivayetlere yer vermekle birlikte, Zebîdî konuyla ilgili bütün haberleri derleyerek hadisin tahkikini gerçekleştirmiştir.

Tâbiîn âlimlerinden Mücâhid'in rivayetine göre, Hz. Peygamber koyunun yedi yerinin yenmesini kerih görmüştür. Bunlar; safra (öd kesesi), gудde (lenf bezleri), dişilik organı, erkeklik organı, testisler ve kandır. Zebîdî, bu rivayetin Muhammed b. Hasan'ın *el-Âsâr*'ında ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *el-Merâsil*'inde nakledildiğini belirtmektedir.⁸⁴² Ayrıca, hadisi Mücâhid'den rivayet eden Vâsıl b. Ebû Cemîl'in tanınırlığının az olduğuna dair bazı tenkitleri aktarmakla birlikte, İbn Hibbân'ın onu sika raviler arasında zikrettiğine⁸⁴³ ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) de kendisi hakkında "makbul" ifadesini kullandığına işaret etmektedir.⁸⁴⁴

Zebîdî, söz konusu rivayetin İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/975) *et-Tıbbü'n-nebevî*'sinde ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında İbn Abbas'tan;⁸⁴⁵ Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında ise İbn Ömer'den⁸⁴⁶ nakledildiğini, ancak bu rivayetlerin senedlerinin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Ardından, hadiste geçen yedi kelimenin anlamlarını açıklayarak konuyu detaylandırmıştır.⁸⁴⁷

Zebîdî, *Cevâhiru'l-münîfe* adlı eserinde, "Koyunun Yenilmesi Mekruh Olan Yerlerine Delâlet Eden Haberin Açıklanması"⁸⁴⁸ başlığı altında bu konuyu ele almış ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) "Koyunun yedi yerinin yenmesinin kerih görüldüğü rivayet edilmiştir... Bunlardan kan icmâ ile haram kılınmış olup diğer kısımlar ise

⁸⁴² Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 2/378 (No. 808); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *el-Merâsil*, thk. Şuayb Arnavûd (Dimeşk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1439/2018), 240 (No. 465). Bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/535 (No. 8771); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/12 (No. 19700).

⁸⁴³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîh* (Haydarabâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393/1973), 7/559.

⁸⁴⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011), 823.

⁸⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/12 (No. 19701).

⁸⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târık b. 'ivazullâh b. Muhammed-Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 9/181 (No. 9480).

⁸⁴⁷ Zebîdî, *İthâf*, 6/472-473.

⁸⁴⁸ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/150-151.

mekruhtur” şeklindeki görüşünü nakletmiştir.⁸⁴⁹ Aynı görüşün Ebû Hanîfe’den de rivayet edildiği belirtilmektedir.⁸⁵⁰

Zebîdî’nin bu konudaki usulü incelendiğinde, hadisi hem müsned hem de mürsel olarak tahrîc ettiği, râviler hakkında cerh ve ta’dîl değerlendirmelerinde bulunduğu, şâhit rivayetleri derlediği ve hatta günümüze ulaşmayan İbnü’s-Sünnî gibi kaynaklara müracaat ettiği görülmektedir. Bu durum, onun hadis tahkikiindeki derinlik ve titizliğini ortaya koymaktadır. Kendisinden önceki Hanefî fakihlerin bu rivayeti ya tamamen göz ardı ettiği ya da yüzeysel olarak ele aldığı, kendisinden sonra gelen âlimlerden ise yalnızca *İ’lâü’s-sünen* müellifinin konuyu incelemiş olmakla birlikte yeterli derinlikte bir analiz yapmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁵¹

Sonuç olarak, bu hadis İbn Ömer ve İbn Abbas’tan merfû‘ ve müsned olarak, Mücâhid’den ise mürsel olarak rivayet edilmiştir. Merfû‘ rivayetlerin senedlerine yönelik eleştiriler bulunmakla birlikte, mürsel rivayetin râvilerinin güvenilir olması, onun hüccet olarak kullanılmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca, bir müctehidin bir hadisle istidlâl etmesi, o hadisin onun nezdinde delil olarak kabul edildiğini göstermektedir. Zikredilen kısımların tahrîmen mekruh olduğuna dair delil, bunlar arasında kanın bulunmasıdır. Hanefî imamları, bu hadisi delil alarak söz konusu organların yenmesinin tahrîmen mekruh olduğunu hükme bağlamışlardır.⁸⁵² Netice itibarıyla, hadiste geçen “*Allah Resûlü (s.a.v.) koyunun yedi yerini kerih görürdü*” ifadesinden, bunların tamamının mekruh olmayıp içlerinden kanın haram kılındığı anlaşılmaktadır. “Kerih” tabirinin, haramı da kapsayan şümullü bir anlam taşıdığı sonucuna varılmaktadır.

Zebîdî’nin hadis tahrîcindeki usûlî yaklaşımı, onun hem muhaddis hem de fakih kimliğini yansıtan özgün bir usûl sergilemektedir. *İhyâ* şerhindeki Hz. Ömer’in abdest hadisi tahlilinde olduğu gibi, Zebîdî sadece hadislerin kaynaklarını tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda farklı rivâyetlerini karşılaştırarak isnad kritiği yapar ve

⁸⁴⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Me‘âlimü’s-Sünen*, (Halep: Matba‘atü’l-’ilmiyye, 1351/1932), 1/32.

⁸⁵⁰ Kâsânî, *el-Bedâ’i*, 5/61.

⁸⁵¹ Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 16/7832-7833.

⁸⁵² Kâsânî, *el-Bedâ’i*, 5/61; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/749; Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 16/7832-7833 (No. 5522).

metin analizi gerçekleştirir. Bu yöntem, *Cevâhiru'l-münîfe*'deki "koyunun yenmeyen yedi kısmı" hadisi tahlilinde daha da belirginleşir: Zebîdî hem müsned hem mürsel rivayetleri derlemiş, râvilerin güvenilirliğini cerh-ta'dîl ölçütleriyle değerlendirmiş, şahit rivayetleri toplamış ve nadir kaynaklara ulaşmıştır. Onun bu titiz çalışması, Hanefî geleneğinde önceki fakihlerin yüzeysel yaklaştığı veya göz ardı ettiği bir konuda, hadis ilminin tekniklerini kullanarak mezhep görüşlerini temellendirme çabasını yansıtmaktadır. Zebîdî'nin özellikle mürsel rivayetleri değerlendirmeye alması ve "kerih" tabirinin şumulünü analiz etmesi, fıkhi hükümlerin istinbatında hadisleri bütüncül bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Bu usûl, onun *İhyâ* şerhindeki tahrîc çalışmalarıyla paralellik göstererek hem hadislerin sıhhatini tespit etme hem de fakihlerin bu hadisleri nasıl yorumladığını ortaya koyma gayretinin bir tezahürüdür. Sonuç olarak Zebîdî, Hanefî geleneğinde hadis-fıkıh etkileşimini en iyi temsil eden âlimlerden biri olarak, tahrîc faaliyetini sadece bir nakil işlemi olarak değil, aynı zamanda mezhep görüşlerini hadislerle temellendiren kritik bir süreç olarak uygulamıştır.

1.4.2. Hadislerin Sıhhat Durumlarını Tespit Etmesi

Hadislerin sıhhat durumunun tespiti, sahih rivayetlerin zayıf veya mevzu olanlardan ayırt edilmesi, râvilerin güvenilirliklerinin cerh ve ta'dîl ilmi çerçevesinde incelenmesi ve hadis usulü kurallarının doğru şekilde tatbik edilmesi, ancak hadis hafızlığı mertebesine ulaşmış mütehasıs muhaddislerin üstesinden gelebileceği derinlikli bir ilmî faaliyettir. Zebîdî, bu alanda binlerce hadisin sıhhat durumunu titizlikle incelemiş, *İhyâ* üzerine çalışan diğer önemli muharrir Zeynüddîn el-İrâkî'nin değerlendirmelerini eleştirel bir süzgeçten geçirmiş, onun tespit edemediği veya eksik bıraktığı rivayetleri tamamlayarak daha kapsamlı sonuçlara ulaşmıştır. Özellikle dikkat çeken nokta, İrâkî'nin sadece merfû hadisler üzerinde yoğunlaşmasına karşın Zebîdî'nin sahabe ve tâbiîn sözlerini de tahrir ederek kaynaklarını ortaya koymasıdır. Bu usûlî farklılık, Zebîdî'nin çalışmasını hem daha kapsamlı hem de özgün kılan temel unsurlardan biridir. Konunun daha iyi anlaşılması için sunulacak birkaç örnek, Zebîdî'nin bu alandaki katkılarının boyutlarını ve önemini daha net bir şekilde ortaya koyacaktır:

Gazzâlî, haccın faziletine ilişkin olarak İbn Abbâs'tan nakledilen şu rivayeti aktarmaktadır: "Allah Teâlâ, bu beyt (Kâbe) üzerine her gün yüz yirmi rahmet indirir. Bunlardan altmışı tavaf edenlere, kırkı namaz kılanlara, yirmisi ise (Beyt'e) bakmakta olanlara tahsis edilir."⁸⁵³ Zebîdî, söz konusu hadisin sıhhat durumuna dair literatürdeki ihtilaflı değerlendirmeleri detaylı bir şekilde ele almaktadır. Muhaddisler arasında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Bulkînî (ö. 805/1403) ve Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) gibi âlimlerin tenkitçi yaklaşımlarını aktarmakla birlikte, Münzirî, Irâkî ve Sehâvî gibi otoritelerin olumlu kanaatlerini de zikretmektedir. Özellikle dikkat çekici olan, Zebîdî'nin bu rivayeti hocaları Abdülhâlık el-Mizcâcî ve Ömer b. Ahmed b. Akîl el-Mekkî kanalıyla, tamamen Mekkeli râvilerden oluşan yirmi üç vasıtalı bir isnad zinciriyle müselles olarak nakletmesidir. Zebîdî, hadisin çok sayıda tarikinin bulunması ve bu tariklerin birleşiminin hadisin değerlendirilmesinde hasen seviyesine ulaşmasını sağlayacağı sonucuna varmaktadır.⁸⁵⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından on iki asır sonra dahi bir hadisi senediyle birlikte nakledebilme becerisi, Zebîdî'nin hadis ilmindeki derin vukufiyetini ve isnad bilgisinin sağlamlığını göstermesi açısından kayda değer bir akademik meziyet olarak değerlendirilmelidir.

Kâbe'nin ilk görüldüğü anda ellerin kaldırılması meselesi, Hz. Peygamber'den gelen farklı rivayetler ışığında âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Ellerin kaldırılmaması gerektiğini savunan görüş, Câbir b. Abdullah ve Mücâhid'den nakledilen iki önemli rivayete dayanmaktadır. Câbir b. Abdullah'a bu konu sorulduğunda, "*Ben bunu Yahudilerin yaptığı bir davranış olarak görüyorum. Biz Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte hac yaptık, ancak böyle bir uygulamada bulunmadık*"⁸⁵⁵ şeklinde cevap vermiştir. Benzer şekilde, Mücâhid'in, Kâbe'yi görünce ellerini kaldıran Osman b. Esved'e "*Bunu yapma! Bu Yahudilerin âdetlerindendir*" diye müdahale ettiği nakledilmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/195 (11475); *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/248 (No. 6314); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/487-488.

⁸⁵⁴ Zebîdî, *İthâf*, 4/459-460.

⁸⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 45 (No. 1870); Tirmizî, "Hac", 32 (No. 871); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/50 (No. 3742).

⁸⁵⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke vemâ câe mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Mûlehhis (Beyrut: Dâru'l-Endülis li'n-neşr, ts.), 2/9.

Buna karşılık, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi âlimler, Câbir'in rivayetinin senedinde yer alan Mühâcir el-Mekkî'nin meçhul bir râvi olması nedeniyle bu hadisi zayıf kabul etmişlerdir.⁸⁵⁷ Zebîdî, karşıt görüşün delillerini zikrederken, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadisi öne çıkarmaktadır: "*Eller yedi yerde kaldırılır: İftitah tekbirinde, Kâbe-i Muazzama görüldüğünde, Safa ve Merve tepelerinde, Arafat'ta, Müzdelife'de ve iki şeytan taşlama mahallinde.*"⁸⁵⁸ Bu rivayet, İbrahim en-Nehaî'den⁸⁵⁹ de nakledilmiş ve Hanefî fakihleri tarafından delil olarak kabul edilmiştir.⁸⁶⁰

Zebîdî, bu konudaki rivayetlerin bir kısmının mürsel, bir kısmının ise mevkûf olduğunu, ancak muttasıl rivayetlerle desteklendiğinde birbirlerini kuvvetlendirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca, İmam Şâfiî tarikiyle gelen mürsel, mevkûf ve muttasıl rivayetlerin,⁸⁶¹ Câbir ve Mücâhid'den gelen rivayetleri reddettiğini belirtmektedir.⁸⁶² Ebû Yûsuf ise bu yedi yerde ellerin nasıl kaldırılacağını detaylı bir şekilde açıklamıştır: Namaza başlarken, bayram namazlarında, vitirde ve Hacer-i Esved'i istilâm ederken ellerin sırtı yüze dönük olacak şekilde; Safa ve Merve'de, Arafat ve Müzdelife'de ve iki cemrede ise avuç içlerinin yüze bakacak şekilde kaldırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁶³

Zebîdî'nin hadislerin sıhhat durumunu tespit etmedeki yöntemsel yaklaşımı, onun hem muhaddis hem de fakih kimliğini yansıtan özgün bir usûl sergilemektedir. Haccın faziletine dair İbn Abbâs rivayetinin tahlilinde olduğu gibi, Zebîdî sadece hadisin farklı muhaddislerce yapılan sıhhat değerlendirmelerini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda kendine has yirmi üç vasıtalı Mekkeli râvilerden oluşan müselsel bir isnad zinciriyle bu rivayeti naklederek hadisin tariklerinin çokluğuna ve hasen

⁸⁵⁷ Hattâbî, *Me'âlimüs-sünen*, 2/191.

⁸⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Hüzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/209 (No. 2703); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/214 (No. 2450); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 4/49 (No. 3740); *İhtilâfû'l-'ulemâ*, 2/28-29; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 11/385 (No. 12072); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/117 (No. 9210).

⁸⁵⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1/128 (No. 101); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/53 (No. 3744); Tahâvî, *İhtilâfû'l-'ulemâ*, 2/28.

⁸⁶⁰ Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 1/139; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14, 1/165, 2/39, 2/65, 4/23, 4/69; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/199, 1/207, 1/273, 1/314, 2/146, 2/159; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/277; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/64, 1/81, 1/103, 1/168, 1/180; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/161; 1/456.

⁸⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/118 (No. 9213).

⁸⁶² Zebîdî, *İthâf*, 4/581-582.

⁸⁶³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/53; *İhtilâfû'l-'ulemâ*, 2/28.

derecesine ulaşabileceğine dair ilmî bir kanaat ortaya koyar. Benzer şekilde Kâbe görüldüğünde ellerin kaldırılması meselesinde, Câbir ve Mücâhid'den gelen rivayetlerin senedindeki zayıf noktaları tespit ederken, İbn Abbas'ın merfû hadisini öne çıkarır ve bu rivayetin mürsel-mevkûf rivayetlerinin muttasıl olanlarla birleşerek birbirini kuvvetlendirdiğini belirtir. Zebîdî'nin bu iki örnekte de sergilediği ortak yöntem, hadislerin sıhhatini belirlerken isnad analizine özel önem vermesi, farklı tarikleri bir arada değerlendirmesi, cerh-ta'dîl kurallarını titizlikle uygulaması ve nihai karar verirken mezhep imamlarının görüşlerini de dikkate alması şeklinde özetlenebilir. Bu çok yönlü yaklaşım, Zebîdî'yi sadece bir nakilci değil, aynı zamanda hadisleri fikhî sonuçlara ulaşmada metodik şekilde kullanan bir müctehid konumuna yükseltmektedir.

1.4.3. Rivayetin Aşlını Araştırması

Zebîdî'nin *İhyâ* şerhindeki yöntemsel yaklaşımı, Gazzâlî'nin eserinde zikredilen hadislerin orijinal kaynaklarının ve metinlerinin tespitine yönelik planlı bir çabayı yansıtmaktadır. Gazzâlî'nin temelde bir fakih kimliğiyle öne çıktığı ve hadis ilmindeki sınırlılığını bizzat kendisinin de eserlerinde itiraf ettiği bilinmektedir. Nitekim ömrünün sonlarında doğru yazdığı bir eserinde, hadis ilmindeki yetersiz donanımını açıkça beyan etmiştir.⁸⁶⁴ Bu durum, *İhyâ*'da yer alan rivayetlerin büyük ölçüde ikinci el kaynaklardan, özellikle de Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*⁸⁶⁵ adlı eseri başta olmak üzere kendisinden önceki müelliflerin eserlerinden aktarıldığını göstermektedir. Gazzâlî'nin bu kaynaklara itimat ederek hadisleri olduğu gibi nakletmesi, Zebîdî'nin şerh çalışmasında üzerinde önemle durduğu ve telafi etmeye çalıştığı temel bir metodolojik zaaf olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zebîdî, yaklaşımında Gazzâlî'nin aktardığı rivayetlerin orijinal kaynaklarını tespit etmeye odaklanmaktadır. Yaptığı titiz çalışmada, metinsel olarak aynı lafızla veya benzer ifadelerle karşılaştığı rivayetleri kayıt altına almakta; bunları bulamadığı durumlarda ise muhteva açısından yakınlık gösteren alternatif rivayetleri belirlemeye

⁸⁶⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnü't-te'vîl (Me'âricü'l-kuds içinde)*, (Kahire: Mektebetü'l-Cündî, ts.), 246.

⁸⁶⁵ Zebîdî, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da *Kûtü'l-kulûb*'un siyakına tabi olduğunu, gözünü neredeyse ondan ayırmadığını ifade eder. Bk. Zebîdî, *İthâf*, 2/602; 3/622.

çalışmaktadır. Bu muntazam çabanın temel hedefleri, Gazzâlî'nin eserinin akademik güvenilirliğini artırmak ve okuyucuya sunulan hadislerin orijinal metinlerle uyumunu ortaya koymaktır. Zebîdî'nin bu çalışması, bir yandan Gazzâlî'nin ilmî ve fikrî mirasını koruma, diğer yandan *İhyâ*'nın hadis ilmi bağlamındaki eksikliklerini telafi etme amacı taşımaktadır. Bu bakımdan Zebîdî'nin şerhi, *İhyâ*'nin metodolojik temellerini sağlamlaştıran ve akademik değerini artıran önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Gazzâlî, hac ibadetini müteakip Medine ziyareti bahsinde, Hz. Peygamber'in hutbelerinde elini koyduğu minberdeki çıkıntıya (budak/topuz) el koymanın müstehap olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶⁶ Bu görüş, Mâlikî mezhebinden Kâdî İyâz ve Hanefî fakihlerinden Mevsîlî tarafından da paylaşılmaktadır.⁸⁶⁷ Ali el-Kârî, bu uygulamanın Mescid-i Nebvî ziyaret âdâbı kapsamında değerlendirildiğini belirterek, sahâbe neslinden bir grubun bu şekilde davrandığına dair rivayetleri aktarmaktadır.⁸⁶⁸ Ancak *İhyâ*'nın hadislerini tahrîc eden Irâkî, Hz. Peygamber'in minbere el koymasına dair rivayetin aslını tespit edemediğini beyan etmiştir.⁸⁶⁹

Buna mukabil Zebîdî, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında⁸⁷⁰ yer alan ve Yezîd b. Abdullah b. Kusayt⁸⁷¹ kanalıyla nakledilen bir rivayeti delil olarak sunarak, ashâbın bu uygulamasının tarihî dayanağını ortaya koymuştur. Ayrıca Zebîdî, Gazzâlî döneminde Mescid-i Nebvî'de bulunan minberin Abbâsî dönemine ait olduğuna ve orijinal minberle aynı olmadığına dikkat çekerek konuya tarihsel perspektiften önemli bir katkı sağlamıştır.⁸⁷² Zebîdî'nin Irâkî'nin "aslını bulamadım" dediği birçok rivayetin kaynağını tespit edebilmesi,⁸⁷³ onun hadis ilmindeki derin bilgisinin yanı sıra tarihsel kaynaklara hâkimiyetini de göstermektedir. Bu durum, Zebîdî'nin şerh çalışmasının,

⁸⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/801.

⁸⁶⁷ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/200; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/544.

⁸⁶⁸ Ali el-Kârî, *Mecmû'u resâilî Ali el-Kârî*, 2/243.

⁸⁶⁹ Irâkî, *el-Muğnî*, 307.

⁸⁷⁰ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/183. İbn Sa'd aynısını Sa'd b. Ebû Vakkâs ve İbn Ömer'den de nakleder. Bk. 5/307.

⁸⁷¹ Onun hakkında bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/177-180 (No. 7051).

⁸⁷² Zebîdî, *İthâf*, 4/712-713.

⁸⁷³ Mesela bk. Zebîdî, *İthâf*, 5/315, 5/328; 5/330; 5/411; 5/512; 6/157; 6/187; 6/381; 6/715-716.

sadece hadis tahrîci değil aynı zamanda tarihî bağlamın tespiti açısından da ne denli kıymetli olduğunu ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, Bedir Gazvesi'nin Ramazan'ın on yedinci gecesinin sabahında vuku bulduğuna ve bu gecenin Kadir Gecesi olduğuna dair görüşü Abdullah b. Zübeyr'e nispet etmektedir.⁸⁷⁴ Ancak Zebîdî, yaptığı karşılaştırmalı nüsha incelemesi sonucunda bu eşkilde yani bu görüşün Abdullah b. Zübeyr'e nispet edildiğini, aslında ise bu görüşün Zeyd b. Erkâm, Abdullah b. Mes'ûd⁸⁷⁵ ve Hasan-ı Basrî'den nakledildiğini.⁸⁷⁶ Zebîdî, konuyla ilgili olarak Zeyd b. Erkâm'ın "*Hiç şüphem yok ki Kadir Gecesi Ramazan'ın on yedinci gecesidir; Kur'an'ın indirildiği gece ve iki ordunun karşılaştığı gündür*"⁸⁷⁷ şeklindeki açık ifadesini ve Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?]) "*Kur'an bu gecede indirilmiş ve sabahında (Bedir Savaşı ile) hak ile batıl ayrılmıştır*" şeklindeki rivayetini delil olarak sunmuştur.⁸⁷⁸

Zebîdî'nin bu tespiti, *İhyâ* şerhini hazırlarken tek bir nüshaya bağlı kalmayıp çeşitli yazma nüshaları karşılaştırmalı olarak incelemesinin önemli bir sonucudur. Bu yaklaşım, günümüz akademik tahkik çalışmalarında uygulanan yöntemlerle paralellik göstermektedir. Zebîdî, Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu rivayetin metinsel olarak doğru olduğunu, ancak isnad edilen şahısta hata bulunduğunu tespit etmiş, bu yanlışlığın nüsha farklılığından kaynaklanmadığını belirledikten sonra sözün gerçek sahiplerini ortaya çıkarmıştır.

Zalim yöneticilerden mal almanın hukukî statüsüne dair tartışmada Gazzâlî, Ebû Hüreyre'nin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'dan mal aldığına dair rivayeti delil olarak zikretmektedir.⁸⁷⁹ Ancak Zebîdî, tarihî kronoloji bağlamında yönlemsel bir eleştiri getirerek bu örneğin tarihî gerçeklerle uyuşmadığını ortaya koymaktadır. Yaptığı detaylı tarihî tahlilde, Abdülmelik b. Mervân'ın H.65 yılında Şam'da halife olarak biat aldığını, H.80 yılına kadar 21 yıl iktidarda kaldığını ve 63 yaşında vefat ettiğini belirtmektedir. Buna karşılık Ebû Hüreyre'nin vefat tarihi konusundaki en geç

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/1087.

⁸⁷⁵ İbn Mes'ûd'un görüşü için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/315 (No. 9579), 10/130 (No. 10203)

⁸⁷⁶ Zebîdî, *İhâf*, 5/562-563.

⁸⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 5/198 (No. 5079).

⁸⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 5/135 (No. 4865).

⁸⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 374.

rivayetin H.59 yılı olduğunu kaydederek, bu kronolojik veriler ışığında iki şahsiyetin tarihsel olarak karşılaşmasının mümkün olamayacağını ispatlamaktadır.⁸⁸⁰

Önemle belirtmek gerekir ki Zebîdî'nin bu eleştirisi, zalim sultandan mal almanın cevazı meselesinin esasına yönelik değildir. Nitekim kendisi de Gazzâlî gibi, sultanın mallarının çoğunluğunun meşru yollardan elde edilmiş olması durumunda ondan mal almanın caiz olduğu görüşünü benimsemektedir. Zebîdî'nin itirazı, tamamen yöntemsel düzlemde olup, Gazzâlî'nin dayandığı örneğin tarihsel gerçeklikle bağdaşmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır.⁸⁸¹

Gazzâlî, Hz. Âişe'ye nispetle "*Kalpler, kendisine iyilik yapanı sevmeye, kötülük yapana ise buğzetmeye meyilli olarak yaratılmıştır*" şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.⁸⁸² Ancak Zebîdî, bu nakle ilişkin detaylı bir analiz yaparak iki sayfalık kapsamlı bir değerlendirmede bulunmuştur. Yaptığı kritikte, hadis hafızları arasında bu sözün Hz. Âişe'ye nispet edilmediğini, rivayetin yalnızca Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla nakledildiğini ve merfû' veya mevkûf olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu ortaya koymuştur. Zebîdî, Kudâî'nin (ö. 454/1062) eserinde "İbn Âişe" şeklinde bir râvinin geçtiği bir isnad zinciriyle bu rivayeti naklettiğini tespit etmiş ve Gazzâlî'nin bu ismi yanlışlıkla müminlerin annesi Hz. Âişe olarak anlamış olabileceğini ileri sürmüştür.

Zebîdî, İbn Adî, Ebü's-Şeyh (ö. 369/979), İbn Hibbân, Beyhakî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1038), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), el-Askerî (ö. 400/1009 sonrası), İbnü'l-Cevzî ve Kudâî gibi muhaddislerin İbn Mes'ûd'dan yaptıkları rivayetleri titizlikle

⁸⁸⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/662.

⁸⁸¹ Ebû Hüreyre'nin 57, 58 ve 59 senesinde vefat ettiğine dair âlimlerden nakledilen üç tarih vardır. En fazla rivayet 58 senesinde vefat ettiğine dairdir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/378-379.

⁸⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/408. Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Ravzatü'l-'ukalâ' ve nüzhâtü'l-fuzalâ'*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 243; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: el-Kütübü'l-ilmiyye, 1997), 3/98; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Mısır: Matba'atü's-seâde, 1394/1974), 4/121; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 12/383; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî el-Mısırî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1986) 1/350 (No. 599); Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *el-İlelî'l-mütenâhiye fî'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Eserî (Pakistan: İdâretü'l-'ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981), 2/29; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/323.

incelemiş, merfû‘ ve mevkûf olduğuna dair âlimlerin görüşlerini nakletmiştir. Yaptığı bu kapsamlı araştırma sonucunda, "*Gördüğünüz gibi haberin aslı vardır. Kudâî ve el-Askerî'nin tariklerinde uydurma rivayetlerle itham edilen bir râvi bulunmamaktadır. Dolayısıyla haber batıl değildir*" şeklinde bir hükme varmıştır.⁸⁸³

İlginçtir ki, halk arasında yaygın olan sözleri inceleyen Sehâvî ve Aclûnî gibi âlimler,⁸⁸⁴ el-Askerî'nin senedi hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamış ve bu rivayet hakkında kesin bir sonuca varmamışlardır. Buna karşılık Zebîdî'nin, yukarıda isimleri zikredilen tüm muhaddislerin eserlerine müracaat ederek rivayetin aslının bulunduğu ve bâtil olmadığına dair kesin bir kanaate varması, onun hadis ilmindeki derin vukufiyetini ve isnad analizindeki uzmanlığını göstermektedir.

Zebîdî'nin rivayetlerin aslını araştırma yöntemi, çok boyutlu ve nizami bir yaklaşım sergilemektedir. Minberdeki budağa el koyma meselesinde olduğu gibi, Zebîdî sadece Irâkî'nin "aslını bulamadım" dediği rivayetleri tespit etmekle kalmaz, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı gibi tarihsel kaynaklara müracaat ederek ashabın bu uygulamasının somut dayanaklarını ortaya koyar ve aynı zamanda Abbâsî dönemi minberiyle orijinali arasındaki farkı tespit ederek tarihsel bağlamı aydınlatır. Kadir Gecesi'nin tespiti konusunda ise karşılaştırmalı nüsha incelemesi yaparak Gazzâlî'nin Abdullah b. Zübeyr'e nispet ettiği görüşün aslında Zeyd b. Erkâm, İbn Mes'ûd ve Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu belgeler. Ebû Hüreyre-Abdûlmelik b. Mervân rivayetinde ise kronolojik analiz yöntemini kullanarak iki şahsiyetin tarihsel olarak karşılaşamayacağını ispat eder. Hz. Âişe'ye nispet edilen sözün tahlilinde ise isnad kritiği yaparak "İbn Âişe" ile Hz. Âişe arasındaki karışıklığı çözer ve on dört farklı muhaddisin eserini tarayarak rivayetin aslını tespit eder.

Zebîdî'nin bu örneklerde ortaya koyduğu ortak yöntem; çoklu kaynak taraması, karşılaştırmalı nüsha incelemesi, tarihsel kronoloji analizi, isnad tenkidi ve metin kritiği unsurlarını bütüncül şekilde uygulamasıdır. Bu yaklaşım, onu sadece bir nakilci değil, aynı zamanda rivayetlerin tarihsel ve yöntemsel arka planını aydınlatan münekkit bir âlim konumuna yükseltmektedir. Zebîdî'nin bu titiz çalışmaları, *İhyâ*'nın

⁸⁸³ Zebîdî, *İthâf*, 6/730-732.

⁸⁸⁴ Sehâvî, *Makâsıd*, 177-178; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/223-225.

hem hadis hem de tarihsel açıdan daha sağlam temellere oturtulmasını sağlamış, İslam ilim geleneğinde kaynak tenkidi yaklaşımına önemli katkılar sunmuştur.

Zebîdî'nin rivayetin aslını araştırmasına en güzel örneklerden biri de cuma namazının ilk sünneti örneğidir. Cuma namazından önce kılınan dört rekât sünnet namazına dair hususi bir hadisin bulunmadığı ve bu konuda zikredilen rivayetlerin zayıf olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim İbn Mâce'de yer alan, “*Allah Resûlü (s.a.v.), cumadan önce dört rekât kılar ve arasını selamla ayırmazdı*”⁸⁸⁵ şeklindeki hadisin zayıf kabul edildiği belirtilmiştir.⁸⁸⁶

Ancak Zebîdî, Buhârî'nin *Sahih*'inde “*Cuma'dan Sonra ve Önce Dört Rekât [Sünnet Namaz] Kılmak*”⁸⁸⁷ başlıklı bir bab açtığına ve burada İbn Ömer'in öğle namazından önce kılınan dört rekâtı rivayet ettiğine dikkat çekmektedir. Zebîdî'ye göre Buhârî'nin bu başlığı, Cuma namazından önce kılınan dört rekâta işaret etmektedir. Ayrıca Ebü'l-Hasan el-Hâfî'nin (ö. 407/1017) *el-Fevâid* adlı eserinde Hz. Peygamber'in cumadan önce dört rekât kıldığına dair bir rivayetin bulunduğunu ve bu rivayetin senedinin ceyyid olduğunu nakleder.

Konuya dair deliller sadece bu rivayetlerle sınırlı değildir. İbn Ebû Şeybe'nin eserinden aktarıldığı üzere, Abdullah b. Mes'ûd'un Cuma namazından önce dört rekât kıldığı⁸⁸⁸ ve İbrahim en-Nehaî'nin, “*Onlar (sahabe ve tâbiîn), cumadan önce dört rekât kılarlardı*” dediği nakledilmiştir.⁸⁸⁹ Zebîdî, bu uygulamanın Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından da benimsendiğini ve Hanefî mezhebinin bu görüşle amel ettiğini ifade etmektedir.⁸⁹⁰

Zebîdî'nin, Hanefî mezhebinin delillerini tespit etme ve bu delilleri güçlendirme noktasındaki yöntemsel derinliği, araştırmacılık açısından kayda değer bir önem arz etmektedir. O, yalnızca mütevatir ve yaygın biçimde müracaat edilen *sahih*, *câmi*, *sünen*, *müsned* ve *musannef* türündeki temel hadis kaynaklarıyla sınırlı kalmamış; aksine, birçok âlimin varlığından dahi haberdar olmadığı, nadir

⁸⁸⁵ İbn Mâce, “Ebvâbü ikâmeti's-salât ve's-sünneti fi hâ”, 95 (No. 1129).

⁸⁸⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Hulâsa fi ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/813; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/127.

⁸⁸⁷ Buhârî, “Cum'a”, 39.

⁸⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/463 (No. 5360).

⁸⁸⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/463 (No. 5363).

⁸⁹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 3/450-451.

bulunan ve derinlemesine analiz gerektiren *fevâid* türü eserlere kadar uzanan geniş bir literatür taraması yapmıştır. Bu yaklaşım, Zebîdî'nin ilmî titizliğini ve metodik araştırmacı kişiliğini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Onun, az bilinen kaynaklara ulaşma çabası, sadece delillerin niceliğini artırmakla kalmamış, aynı zamanda Hanefî mezhebinin dayanaklarını daha sağlam bir zemine oturtma amacına da hizmet etmiştir. Bu durum, Zebîdî'nin ilmiye geleneğindeki konumunu, sıradan bir nakilci olmanın ötesine taşıyarak, eleştirel ve analitik bir müctehid portresi çizmesini sağlamıştır.

1.5. Zayıf Hadisle Amel

Zayıf hadislerle amel meselesi, İslam âlimleri arasında tarihsel süreçte tartışılan önemli usûlî konulardan birini teşkil etmektedir. Zebîdî'nin bu konudaki yaklaşımı incelendiğinde, özellikle kıssalar, vaazlar ve fazilet amelleri gibi alanlarda - sened açısından zayıf da olsa- bu tür rivayetlerle amel edilebileceği yönünde bir eğilim sergilediği gözlemlenmektedir. Zebîdî, bu görüşünü temellendirirken Ebû Hanîfe'nin "*Zayıf hadis, bana insanların re'ylerinden daha sevimli gelir*"⁸⁹¹ şeklindeki ifadesini delil olarak zikretmekte ve burada kastedilen zayıflığın, râvinin hafıza kusuru gibi teknik bir zaaf ile sınırlı olduğunu vurgulamaktadır.

Zebîdî, zayıf hadisleri kendi içinde hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutarak dört mertebede değerlendirmektedir:

1. Üst seviye zayıf hadisler: Âlimlerin çoğunluğu veya önemli bir kısmının delil olarak kullandığı rivayetler,
2. Orta seviye zayıf hadisler: Hafıza zaafı bulunan tek bir râvinin naklettiği rivayetler,
3. Alt seviye zayıf hadisler: Hata oranı yüksek bir râvinin tek başına naklettiği rivayetler,
4. En alt seviye zayıf hadisler: İtham altındaki (metrûk) râvilerin nakilleri.⁸⁹²

Bu tasnif, Zebîdî'nin zayıf hadisler konusundaki yaklaşımını usûlî bir çerçeveye oturtarak, hangi tür zayıf rivayetlerin ne ölçüde dikkate alınabileceğine dair akademik bir ölçüt sunmaktadır. Özellikle birinci kategorideki rivayetlerin, fıkhi

⁸⁹¹ İbn Hazm (ö. 456/1064) şöyle der: "Ebû Hanîfe'nin ashabının tamamı, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin şu olduğunda ittifak etmişlerdir: Ebû Hanîfe'ye göre zayıf hadis, kıyas ve re'yden daha üstündür." Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatü's-seâde, 1345), 7/54. Bk. Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 88.

⁸⁹² Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/22.

hükümler dışındaki alanlarda kullanımına müsaade eden bu yaklaşım, hadis ilminin pratik uygulanaşına yönelik ölçülü bir perspektif ortaya koymaktadır.

Hadis literatüründe İbrahim et-Teymî (ö. 92/711) tarafından nakledilen ve Hızır aleyhisselâm'ın Hz. Peygamber'den işittiğini iddia ettiği sabah namazı sonrası zikirlerle ilgili rivayet,⁸⁹³ metodolojik açıdan önemli bir tartışma konusu teşkil etmektedir. Zebîdî, İbn Hacer el-Askalânî'nin bu rivayeti aktardığını ancak muhaddislerin usûl kaidelerine göre rüya yoluyla gelen haberlerin delil olarak kabul edilemeyeceğini belirttiğini kaydetmektedir.⁸⁹⁴ Zebîdî, rivayetin senedinde yer alan râviler hakkındaki cerh (eleştiri) değerlendirmelerini detaylandırmakla birlikte, özellikle faziletli ameller söz konusu olduğunda ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş bu tür rivayetlerin müsamaha ile karşılanabileceği görüşünü savunmaktadır.⁸⁹⁵

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, İslam âlimleri arasında yaygın kabul gören bir metodolojik eğilime dayanmaktadır. Tevhid akidesi, ilahî sıfatlar ve helal-haram gibi temel hükümler dışında kalan; özellikle amellerin fazileti, terğib (teşvik) ve terhib (sakındırma) konularında zayıf hadislerle amel etmeye izin veren bu anlayış, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814), Ahmed b. Hanbel, İbn Hacer el-Askalânî, Celaledin es-Süyûtî⁸⁹⁶ ve İbn Âbidîn⁸⁹⁷ gibi otoriteler tarafından da benimsenmiştir. Nevevî'nin de belirttiği üzere, muhaddisler ve fakihler de dâhil olmak üzere ulemanın çoğunluğu, uydurma (mevzû) olmadığı sürece bu tür konularda zayıf hadislerle amel etmenin müstehap ve caiz olduğu görüşündedir.⁸⁹⁸ Bu yaklaşım, hadis tenkidi ilkeleri ile pratik dini hayatın ihtiyaçları arasında mutedil bir yöntem geliştirme çabasının ürünüdür.

Hanefî mezhebinin önemli fakih ve muhaddislerinden Ali el-Kârî, zayıf hadislerle amel konusunda Zebîdî ve diğer İslam âlimleriyle paralel bir görüş

⁸⁹³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/17; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbiddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amrî (Dımeşk: Dâru'l-fikr li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1415/1995), 16/430; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/1020-1022.

⁸⁹⁴ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1995), 2/278.

⁸⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 5/427-428.

⁸⁹⁶ Süyûtî, *et-Tedribü'r-râvî*, 1/646.

⁸⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/23.

⁸⁹⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994), 8, 171, 248.

benimsemektedir. Ali el-Kârî, özellikle amellerin faziletiyle ilgili konularda zayıf hadislerle amel etmenin cevazı hususunda âlimler arasında icmâ bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşünü çeşitli eserlerinde şu şekilde ifade etmiştir: “Amellerin faziletiyle ilgili konularda zayıf hadislerle amel etmenin caiz olduğuna dair âlimlerin icmâı vardır.”⁸⁹⁹

Ali el-Kârî'nin bu yaklaşımı, özellikle şu iki temel prensibe dayanmaktadır: Müteaddit tariklerle gelen zayıf hadislerin kuvvet kazanması ve fazilet amelleri gibi akide ve ahkâm dışındaki konularda daha müsamahalı davranılması. Bu usûlî tutum, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun, özellikle terğib ve terhib konularında -mevzu olmadığı sürece- zayıf hadislerle amel etme yönündeki genel eğilimini yansıtmaktadır. Ali el-Kârî'nin "icmâ" vurgusu, bu görüşün sadece bireysel bir tercih olmayıp, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen bir usûl kaidesi olduğunu göstermektedir.

Hanefî fakihleri, mehrin asgarî miktarının on dirhemden az olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁰⁰ Zebîdî, Hanefîlerin bu konuda Hz. Câbir'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “*On dirhemden daha az mehir olmaz*”⁹⁰¹ hadisiyle istidlâlde bulunduklarını belirtmekte ve söz konusu hadisin Dârekutnî tarafından nakledildiğini, ancak senedinde muhaddislerce zayıf kabul edilen Haccâc b. Ertât'ın yer aldığını ifade etmektedir. Zebîdî, Beyhakî'nin de zayıf addederek çeşitli tariklerle aktardığı bu hadisi değerlendirdikten sonra şu tespitte bulunur: “*Zayıf bir hadis, müteaddit tariklerden rivayet edildiğinde ihticâca elverişli hale gelir. Nitekim Nevevî de Şerhu'l-Mühezzeb'de*⁹⁰² *bu görüşü dile getirmiştir.*” Aynı hadis, Hz.

⁸⁹⁹ Ali el-Kârî, *Mecmû'u resâilî Ali el-Kârî*, 2/78, 2/288, 2/292, 2/293.

⁹⁰⁰ Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 4/268; *Muvatta*, 2/275 (No. 525); Tahâvî, *el-Muhtasar*, 362; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 110; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/275; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/238; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 3/89; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 10 cilt, (Mısır: Şeriketü mektebe ve matbaa Musaffâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1389/1970), 3/318; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/101.

⁹⁰¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavûd-Hasan Abdülmün'im Şelebî-Heysem Abdülğafûr (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004), 4/358 (No. 3601, 3602); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/215 (No. 13761).

⁹⁰² Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Heyet (Kâhire: İdâretü't-tab'atî'l-münîriyye, 1344-1347/1925-1928), 5/494.

Ali'nin “*Kadının helal sayılacağı mehir on dirhemdir*”⁹⁰³ şeklindeki sözü olarak da rivayet edilmiştir.⁹⁰⁴

Zebîdî, Hanefîlerin delil olarak kullandığı bu hadisin, tariklerinin çokluğu nedeniyle ihticâca uygun bir seviyeye ulaştığını savunmakta ve bu görüşünü Nevevî'nin otoritesiyle desteklemektedir. “*Muhaddislerin zayıf kabul ettiği Haccâc b. Ertât*” ifadesiyle, Haccâc'ın hadis otoriteleri nezdinde zayıf sayıldığına, ancak Kûfe ehline göre güvenilir kabul edildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte, bu durumu açıkça ifade etmemektedir. Oysa bu konuda daha net açıklamalar yapan muhaddisler de mevcuttur. Nitekim Keşmîrî, Buhârî şerhinde şu değerlendirmeyi yapar:

“Ebû Hanîfe, ‘Mehir, on dirhemden aşağı olmaz’ hadisiyle istidlâl etmiştir. Ancak bu rivayetin senedinde Haccâc b. Ertât bulunmaktadır. Muhaddisler onun rivayetlerini genellikle hasen kabul etmezlerken, Tirmizî eserinin çeşitli yerlerinde Haccâc'ın hadislerini hasen olarak değerlendirmiştir. Şahsî kanaatim ise, onun rivayetlerinin hasen seviyesinde olduğu yönündedir. Zira âlimlerin çoğu, yalnızca senedin zahîrî durumuna bakmakta, hâlbuki Tirmizî, râvinin haricî durumunu da dikkate almıştır. Esasen doğru olan da budur. Sadece isnadın görünüşüne takılıp kalmak bir eksikliktir. Haccâc, nebiz içtiği gerekçesiyle muhaddisler tarafından cerh edilmiştir. Ancak Kûfeliler, nebizin helal olduğuna inandıkları için onu tenkit etmemişlerdir. Ayrıca bazıları, Haccâc'ın kibirli olduğunu da iddia etmişlerdir. Bana göre ise, bu tür ifadelerden kaçınmak gerekir. Zira bu tür yakıştırmalar uygun düşmemektedir. İnsanlar hakkında nihai hükmü vermeyi Yüce Allah'a bırakmak en isabetli olanıdır... Haccâc b. Ertât, diğer râviler gibi bir kişiliktir; ancak muhaddisler, delinin başına üşüşürcesine onun da etrafında toplanıp eleştiri yağmuruna tutmuşlardır.”⁹⁰⁵

Cerh ve ta'dîl konusunda ehl-i hadisin tüm değerlendirmelerini mutlak doğru kabul etmenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira hadis âlimlerinin, itikadî ve amelî konularda kendi görüşlerine aykırı duruş sergileyenleri kolayca cerh ettikleri, tedvin edilmiş cerh-ta'dîl literatüründen anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, hadisin ihticâca

⁹⁰³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/493 (No. 16374); Dârekutnî, *Sünen*, 4/359-360 (No. 3603-3607); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/393 (No. 14387).

⁹⁰⁴ Zebîdî, *İthâf*, 6/125.

⁹⁰⁵ Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*, 5/532.

elverişli olduğunu savunan Zebîdî'nin yanı sıra, İbnü'l-Hümâm'ın naklettiğine göre Beğavî (ö. 516/1122), Burhânüddîn el-Halebî (ö. 841/1438) ve İbn Hacer gibi âlimler de söz konusu hadisin hasen seviyesinde olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁰⁶ Ayrıca Gazzâlî, âlimlerin ihtilafından sakınmak isteyen bir kimsenin on dirhem mehirle evlenmesinin ihtiyata uygun bir davranış olacağını ifade etmektedir.⁹⁰⁷

Hadis literatüründe, kandil geceleri ve haftanın belirli günlerinde eda edilmesi tavsiye edilen nafîle namazlara dair rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin meşruiyeti hem fıkıh hem de hadis âlimleri tarafından müzakere edilmiş bir konudur. Söz konusu rivayetleri detaylı bir şekilde tetkik ederek her biri hakkında kanaat beyan eden âlimlerden biri de Zebîdî'dir. Bu bağlamda, farklı mezheplerin görüşlerinin yanı sıra, Hanefî bir âlim olan Zebîdî'nin değerlendirmelerinin önem arz ettiği kanaatindeyiz. Zira kendisi hem rivayet ilimlerinde *hâfız* hem de fıkıh sahasında *muhakkik* bir otorite olarak kabul edilmektedir.

Pazartesi günü kılınması tavsiye edilen dört rekâtlık namazın senedine dair Irâkî zayıf,⁹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise mevzû/uydurma⁹⁰⁹ hükmünü vermiştir. Zebîdî, söz konusu rivayetin senedini kritik ettikten sonra şu değerlendirmede bulunur: “*Bu hadise mevzû hükmünü vermek isabetli değildir. En fazla zayıf denebilir. Burada esas alınması gereken, Irâkî'nin ‘Senedi zayıftır’ şeklindeki görüşüdür, İbnü'l-Cevzî'nin ‘mevzûdur’ ifadesi değildir. Mevzû ile zayıf arasında ciddi bir fark bulunmaktadır; bu husus iyi tefekkür edilmelidir.*”⁹¹⁰ Ayrıca, Ebü'z-Zübeyr'in Câbir'den aktardığı bu rivayet hakkında, “*Mevzû olduğunu söyleyemeyiz, bilakis zayıftır*” şeklinde görüş belirtir.⁹¹¹

Zebîdî'nin “*Mevzû ile zayıf arasında çok fark vardır*” ifadesiyle kastettiği, zayıf hadislerin Hz. Peygamber'e nispet edilme ihtimalinin bulunmasıdır. Bir hadise zayıf hükmü verilmesi, onun mutlak surette Hz. Peygamber'e ait olmadığı anlamına

⁹⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/292.

⁹⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/119.

⁹⁰⁸ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 234.

⁹⁰⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzûât*, thk. Abdürrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966-1968), 2/116.

⁹¹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 3/618-619.

⁹¹¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/621.

gelmez. Zira adalet ve zabt sahibi râvilerin hata yapma ihtimali olduğu gibi, zayıf râvilerin de zaman zaman sahih rivayet nakletmesi mümkündür.⁹¹²

Zebîdî, İbnü'l-Cevzî'ye yönelik eleştirisinde yalnız değildir. Hadis hafızlarından oluşan bir grup da onun usulünü tenkit etmiştir. İbnü'l-Cevzî, bir rivayete *mevzû* hükmü verirken mütesâhil (gevşek)⁹¹³ davranmakta ve çoğu zaman yalnızca tek bir senedi inceleyerek hüküm vermektedir. Senedde yer alan râvilerden birinin zayıflık veya yalancılıkla itham edilmiş olması, onu hemen zayıf veya *mevzû* hükmü vermeye sevk etmektedir. Nitekim Zehebî, İbnü'l-Cevzî'yi, hadisın diğer tariklerini incelemeden hüküm vermekle ve *el-Mevzûât* adlı eserine kuvvetli ve hasen hadisleri dâhil etmekle eleştirmiştir.⁹¹⁴ Daha da ötesi, İbnü'l-Cevzî'nin *Sahîh-i Müslim*'de⁹¹⁵ yer alan bir hadise bile *mevzû* demesi, İbn Hacer'i "*Bu, ciddi bir gaflet örneğidir*" şeklinde tepki vermek durumunda bırakmıştır.⁹¹⁶ Benzer şekilde Süyûtî de, "*İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti el-Mevzûât'ta zikretmesine itibar edilmemelidir, zira hadisın mevzû olmadığını gösteren ve aslının bulunduğu delâlet eden başka tarikleri mevcuttur*" diyerek ona katılmamıştır.⁹¹⁷

İbnü'l-Cevzî, kandil geceleri ve haftanın belirli günlerinde kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetler hakkında genellikle "*Bu uydurmadır, senedinde meçhul râviler vardır*" şeklinde genel bir hüküm vermekte, ancak râvileri tek tek tahlil etme gereği duymamaktadır. Hatta "*Diğer rivayetler de aynıdır. Bunlarla uğraşmak faydasız ve vakit kaybıdır*" gibi ifadeler kullanmaktadır. Oysa bir hadis âliminin, rivayetler hakkında sağlıklı bir hükme varabilmesi için tüm tarikleri ve senedleri ayrıntılı bir şekilde incelemesi gerekir.

Zebîdî, İbnü'l-Cevzî'nin Cuma günü mescide girildikten sonra kılınan dört rekâtlık namazla ilgili rivayete dair "*senedinde meçhul râviler var*" şeklindeki iddiasına karşı çıkarak, "*Bu ifadeyi anlamak mümkün değildir*" demekte ve senedde

⁹¹² Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh* (Beyrut: 1350/1931), 10.

⁹¹³ Zebîdî, *İthâf*, 3/792.

⁹¹⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1414/1994), 12/1111.

⁹¹⁵ Müslim, "el-Cenne ve na'îme", 54.

⁹¹⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/606-612.

⁹¹⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/606, 2/906.

yer alan tüm râvileri tek tek tetkik etmektedir. Neticede, hepsinin tanınan kişiler olduğunu ortaya koyduktan sonra, “*Leys ve el-Maslûb gibi râviler sebebiyle bu hadis hakkında en fazla zayıftır denebilir*” sonucuna vararak, onun mevzû olduğunu kabul etmemektedir.⁹¹⁸

Benzer şekilde, Ebû Hüreyre’den rivayet edilen ve Cumartesi günü kılınması tavsiye edilen dört rekâtlık namazla ilgili olarak İbnü’l-Cevzî yine “*uydurmadır*” hükmünü vermiş, seneddeki İshak b. Yahya hakkında İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel’in olumsuz değerlendirmelerini aktarmıştır. Zebîdî ise, Tirmizî ve İbn Mâce’nin İshak b. Yahya’dan hadis tahric ettiklerini belirterek, diğer râvilerin durumunu da ele alır ve sonuç olarak “*Böyle bir sened hakkında en fazla zayıftır denebilir. Seneddeki meçhul râviler nerede? İyi tefekkür ediniz!*” şeklinde itirazını dile getirir.⁹¹⁹

Zebîdî, kandil geceleri ve haftanın belirli günlerinde kılınması tavsiye edilen namazlara ilişkin rivayetleri değerlendirirken titiz bir yöntem izlemiştir. Özellikle Pazartesi günü kılınan dört rekâtlık namaz rivayeti hakkında İbnü’l-Cevzî’nin “mevzû” hükmüne karşı çıkarak, bu tür rivayetlerin en fazla “zayıf” kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, zayıf hadislerin Hz. Peygamber’e nispet edilme ihtimali bulunduğundan, katı bir reddiyecilik yerine daha müsamahalı bir yaklaşım benimsenmelidir. Zebîdî’nin bu tutumu, adalet ve zabt sahibi râvilerin hata yapabileceği, zayıf râvilerin ise zaman zaman sahih rivayet nakledebileceği prensibine dayanmaktadır. Ayrıca, İbnü’l-Cevzî’nin tek senede dayanarak genel hüküm verme eğilimini eleştirmiş ve her rivayetin tüm tarikleriyle birlikte detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Zebîdî’nin bu konudaki yaklaşımı, Zehebî, İbn Hacer ve Süyûtî gibi diğer hadis otoritelerinin görüşleriyle paralellik göstermektedir. Özellikle Cuma ve Cumartesi günleri kılınan namazlara ilişkin rivayetleri değerlendirirken, İbnü’l-Cevzî’nin “meçhul râviler” iddiasını titiz bir sened analiziyle çürütmüştür. Zebîdî, senedde yer alan râvilerin tek tek incelenmesi gerektiğini savunarak, İshak b. Yahya gibi râviler hakkında Tirmizî ve İbn Mâce’nin tahriclerini delil göstermiştir. Onun bu yöntemsel

⁹¹⁸ Zebîdî, *İthâf*, 3/625-626.

⁹¹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/626-627.

tutumu, zayıf hadislerle amel etme konusunda Hanefî geleneğinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Zebîdî, özellikle faziletli ameller gibi konularda -mevzû olmadığı sürece- zayıf hadislerle amel etmenin caiz olduğunu savunmuş ve bu görüşünü diğer hadis hafızlarının değerlendirmeleriyle desteklemiştir. Bu, hadis tenkidi ile pratik dini hayatın ihtiyaçları arasında ölçülü bir yöntem geliştirme çabasının ürünüdür.

İslam hukuk tarihinde en çok tartışılan konulardan biri olan *Regâib namazı* hem fıkıh hem de hadis ilimleri bağlamında derinlemesine incelenmiş bir meseledir. Bu namaz, akademik risalelere konu olmuş, önde gelen İslam âlimleri arasında ciddi tartışmalara yol açmış ve hatta tarihsel süreçte devlet başkanlarının yasaklama girişimlerine maruz kalmıştır. Literatürde, namazın bid'at olduğunu savunanlar kadar müstehap olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bu çalışmada, özellikle Zebîdî'nin konuya ilişkin kapsamlı değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Regâib namazı, Recep ayının ilk Cuma gecesinde akşam ile yatsı arasında kılınan, her rekâta üç Kadir ve on iki İhlas suresi okunan özel bir nafîle ibadettir. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde bu namazın müstehap olduğunu belirtmiş ve Kudüslülerin bu namaza özel bir önem verdiğini kaydetmiştir. Ancak Gazzâlî, namazın teravih ve bayram namazları kadar kuvvetli bir dayanağa sahip olmadığını da kabul etmiştir.⁹²⁰

Zebîdî, konuyu ele alırken önce namaz hakkında nakledilen çeşitli rivâyetleri detaylı şekilde aktarmış, ardından eleştirel yaklaşımları nizami olarak incelemiştir. Gazzâlî'nin namaz hakkındaki müstehap sözünü “Ehl-i salâhın müstehap görmesi” şeklinde açıklar. Zebîdî sonra âlimlerin namaz hakkında söylemiş oldukları olumsuz kanaatlerini nakleder. Irâkî, bu namazın Rezîn b. Muaviye (ö. 535/1140) tarafından nakledilen uydurma bir hadise dayandığını iddia etmiştir. İbnü'l-Cevzî ise daha sert bir tutum takınarak, namazın Hz. Peygamber'e iftira amacıyla uydurulduğunu ve ravilerinin meçhul olduğunu savunmuştur. Bunu uydurmakla itham edilen ravinin İbn Cehdam olduğunu ve onun yalancı olduğunu söylemiştir.⁹²¹ Zebîdî, bu namazın uydurma olduğunu söyleyen âlimleri şu şekilde sıralamıştır: Mâlikîlerden

⁹²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/622-623.

⁹²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/123-126.

Sirâcüddîn Ebû Bekr et-Tartûşî⁹²² (ö. 520/1126), Şâfiîlerden ‘iz b. Abdüsselâm⁹²³ (ö. 660/1262), Ebû'l-Hattâb b. Dîhye (ö. 633/1235), Nevevî⁹²⁴ ve Süyûtî,⁹²⁵ Hanefîlerden ise Burhâneddîn el-Halebî⁹²⁶ (ö. 956/1549).

Zebîdî, diğerlerinin görüş ve iddialarını özetleyen *el-Münîye* şârihi İbrahim el-Halebî'nin Regaib Namazı'na mekrûh demelerinin argümanlarını şöyle özetler: Öncelikle, nafîle namazların cemaatle kılınmasının şer'î bir dayanağı bulunmamaktadır. Ayrıca, bu namazda Kadir ve İhlâs surelerinin özellikle okunması, belirli surelerin tahsisine dair herhangi bir delil olmadığı için eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, Cuma gecesinin ibadete hasredilmesi, Hz. Peygamber'in bu konudaki yasaklayıcı rivayetleri nedeniyle problemli görülmüştür. Toplumun bir kısmının bu namazı farz zannetmesi, dinî hükümlerde şüpheye yol açabilecek bir durum olarak değerlendirilmiştir. Daha da önemlisi, bu namazın Hz. Peygamber'e isnad edilmesi, uydurma hadis ve iftira kapsamında görülmüştür. Namazın içerdiği bazı uygulamaların huşûyu zedeleyici nitelikte olması, ayrıca uzun sürmesi sebebiyle iftarın gecikmesine yol açarak sünnete aykırılık teşkil etmesi diğer tenkit noktalarıdır. Namaz sonrasında yapılan iki secde, Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre tilavet secdesi dışında meşru olmadığı, diğer âlimlere göre ise şükür secdesi dışında caiz görülmediği için mekruh addedilmiştir. Ayrıca, bu namazın sahâbe, tâbiîn ve müctehit imamlar döneminde bilinmemesi, şayet meşru olsaydı selefin onu terk etmeyeceği gerekçesiyle reddedilmiştir. Son olarak, Regaib namazının hicrî dördüncü yüzyıldan sonra ortaya çıkmış bir bid'at olduğu vurgulanmıştır.

⁹²² Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed et-Turtûşî, *Kitâbü'l-havâdis ve'l-bida'*, nşr. Ali b. Hasen b. Ali el-Halebî el-Eserî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1411/1990), 132-133.

⁹²³ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dımaşkî, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a ve beyânü mâ fihâmin muhâlefeti's-süneni'l-meşrû'a*, nşr. Nâsirüddîn el-Albânî-Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 5.

⁹²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 3/549.

⁹²⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/55-56.

⁹²⁶ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî* (Dersâdet: Arif Ef. Matbaası, 1325/1907), 433-434.

Zebîdî, İbrahim el-Halebî'nin Regaib namazının mekruh olduğuna dair ileri sürdüğü görüşleri yöntemsel açıdan tahlil ederek bu iddialara karşı şu cevapları geliştirmektedir:

Zebîdî öncelikle, nafilâ namazların cemaatle kılınmasının şer'î dayanağı bulunmadığı yönündeki iddiaya karşılık, Hanefî mezhebi içinde Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi âlimlerin bunu caiz gördüğüne dikkat çekmekte ve konunun ihtilâflı olduğunu vurgulamaktadır. İkinci olarak, belirli surelerin tahsis edilmesinin delilsiz olduğu eleştirisine karşı, hadis literatüründe bazı namazlarda muayyen surelerin okunmasının meşruiyet kazandığına işaret etmektedir.⁹²⁷ Üçüncü olarak, Cuma gecesinin ibadete tahsis edilmesinin yasak olduğu iddiasını, şer'î kaynaklarda bazı gecelerin ve gündüzlerin faziletli kılındığı gerçeğiyle tartışmaya açmakta⁹²⁸ ve bunun en fazla tenzihen mekruh olabileceğini belirtmektedir. Dördüncü olarak, halkın bu namazı farz zannetmesinin, namazın kendisinin mekruh sayılmasını gerektirmediğini, zira bu durumun avamın yanlış anlamasından kaynaklandığını ve dinî konularda aslolanın âlimlerin görüşlerine başvurmak olduğunu ifade etmektedir. Beşinci olarak, bu namazın Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin uydurma olduğu iddiasını, hadis uydurma faaliyetlerinin üçüncü asırdan sonra kesintiye uğramış olması gerçeğiyle ele almakta ve bu argümanın geçersizliğine dikkat çekmektedir. Altıncı olarak, huşûyu bozucu unsurlar içerdiği eleştirisine karşı, nafilâ namazlarda böyle uygulamaların caiz görüldüğünü belirtmektedir. Yedinci olarak, iftarın gecikmesine yol açtığı iddiasını, sünnette iftarın tehir edilmesinin mekruh, acele edilmesinin ise müstehap olduğu gerçeğiyle çürütmektedir. Sekizinci olarak, namaz sonrası yapılan iki secdenin mekruh olduğu yönündeki iddiayı, şükür secdesinin meşruiyetiyle cevaplandırmakta ve bu uygulamanın nimetlere şükür amacı taşımış olabileceğini vurgulamaktadır. Dokuzuncu olarak, selef döneminde bu namazın kılındığına dair bir rivayetin bulunmamasını, tatavvu namazlarının kişisel tercihe bağlı olduğu gerçeğiyle açıklamakta ve bu durumun namazın mekruh olduğunu kanıtlamayacağını ifade etmektedir. Onuncu olarak, namazın hicrî dörtyüz senesinden sonra ortaya çıktığı

⁹²⁷ Cuma namazında Cuma ve Münâfikûn, bayram namazlarında el-'Alâ ve Ğâşiye, sabah namazının sünnetinde Kâfirûn ve İhlâs, Vitr namazında el-'Alâ, Kâfirûn ve İhlâs surelerini okumak gibi.

⁹²⁸ Kadir gecesini ihya etmek için hususiyle Ramazan'ın son on gecesi kıyâmı ve Şaban ayının orta gecesini kıyam ile ihya etmek gibi. Oruçlara örnek olarak da pazartesi ve Perşembe orucu, 'âşûrâ' orucu verilebilir.

iddiasını, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 383/993) eserinde bu namazdan bahsetmesiyle çürütmekte ve namazın daha önce bilindiğine işaret etmektedir. Son olarak, İbnü'l-Cevzî'nin Regâib Namazı'nı uydurma ile itham ettiği Ali b. Abdullah b. Cehdam'ın,⁹²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin senedinde yer almadığını ve Zehebî'nin onu sika olmamakla birlikte hadis uyduran biri olarak nitelendirmediğini belirtmekte,⁹³⁰ dolayısıyla bu rivayetin en fazla zayıf sayılabileceğini, ancak münker olmadığını vurgulamaktadır.⁹³¹

Zebîdî'nin konuya dair usûlî tahlilleri incelendiğinde, onun Regâib namazıyla ilgili rivayetleri uydurma değil zayıf kategorisinde değerlendirdiği, mekrûh hükmünü vermeye bir yol olmadığı, söz konusu namazın nafîle ibadete teşvik mahiyetinde olduğu için kılınmasına müsamaha ile baktığı anlaşılmaktadır. Zebîdî'den önce diğer bir Hanefî fakihî Ali el-Kârî de yaklaşık olarak aynı görüşleri paylaşır. Der ki: “Regâib namazı en nihayet (uydurma değil) zayıf bir hadistir. Hadis ilmindeki yüce konumu olan Şeyh İbnü's-Salâh'ın bu hadise itibar etmesi ve bu namazın kılmanın caiz olduğunu tercih etmesi yeterlidir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ve diğer meşâyih ve âlimler de bu namazı kılmanın caiz olduğunu tercih etmişlerdir.” O, Nevevî'nin görüşlerine cevap verdiği yerde şöyle der: “Nevevî'nin Cuma gecesi tek başına veya topluca namaz kılmanın mutlak olarak dalâlet ve cehalet olduğunu söylemesi incelenmesi gereken bir konudur. Zira namaz, hayır için vaz' olunmuştur/konulmuştur.⁹³² Aliyyülkârî, rivayetin mevzû olduğu varsayılsa bile, bu durumun ibadeti eda eden kişiyi sorumlu tutmayacağını, vebalin kaynağı olan kişiye ait olacağını belirtmiştir.⁹³³

⁹²⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Cehdam el-Hemedânî (ö. 407/1017). Zâhid ve Mekke'deki sûfilerin şeyhi idi. *Behcetü'l-esrâr* isiminde tasavvufî bir eseri vardır. Muhaddis Ebû Abdullâh el-Kudâî'nin hocalarındandır. Onun sika olmadığını söyleyenlerin yanında *Firdevsü'l-ahbâr* adlı hadis kitabının müellifi muhaddis hâfız Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî (ö. 509/1115), Ali b. Abdullah b. Cehdam'ın güvenilir, sadûk, âlim, zâhid ve muamelesi güzel bir zat olarak tanıtır. Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/277-278.

⁹³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî et-Türkmânî, *el-Muğnî fî'd-du'afâ*, nşr. Nûreddin İtr (Halep: 1971), 2/451.

⁹³¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/700-705.

⁹³² Ali el-Kârî bu sözünü şu hadise atıfta bulunmaktadır: “Namaz, Allah'ın ibadet maksadıyla vaz ettiği/koyduğu en hayırlı ibadettir. Buna göre dileyen aızıyla yetinsin, dileyen de [teheccüd, duha vb nafîlelerle onu] çoğaltsın.” (الصَّلَاةُ خَيْرُ مَوْضُوعٍ، فَمَنْ شَاءَ اسْتَقَلَّ، وَمَنْ شَاءَ اسْتَكْتَر). Bk. Ahmed, *el-Müsned*, 35/437 (No. 21552); Nesâî, *el-Müctebâ*, 8/275; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/532 (No. 807); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/282; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (No. 4718).

⁹³³ Ali el-Kârî, *Mecmû'u resâilî Ali el-Kârî*, 2/293-294.

Zebîdî, Regâib namazı hakkındaki tartışmalara katılırken öncelikle konuyu çok yönlü bir şekilde ele almıştır. Rivayetlerin sıhhat durumunu titizlikle inceleyerek, İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin "mevzû" hükmüne karşı çıkmış ve bu rivayetlerin en fazla "zayıf" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle İbn Cehdam'ın ravi olarak yer aldığı senedin, Zehebî'nin "sika değildir" şeklindeki eleştirisine rağmen, tamamen reddedilemeyeceğini vurgulamıştır. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, zayıf hadislerle amel konusundaki geleneksel Hanefî usulüyle uyumludur. Namazın cemaatle kılınması, belirli surelerin okunması ve özel zamanlara tahsisi gibi konularda getirdiği savunmalar, fıkıh usulündeki esneklik anlayışını yansıtmaktadır. Ona göre, bu tür nafîle ibadetlerin toplumsal kabul görmüş olması ve fazilet ameli niteliği taşıması, katı bir reddiyecilikten ziyade müsamahalı bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Zebîdî'nin Regâib namazına ilişkin değerlendirmeleri, sadece hadis tenkidıyla sınırlı kalmayıp fikhî bir perspektif de içermektedir. Halebî'nin ileri sürdüğü on madde halindeki itirazlara verdiği cevaplar, onun hukukî muhakeme yeteneğini göstermektedir. Örneğin, nafîle namazların cemaatle kılınmasının Hanefî mezhebinde tartışmalı olduğuna dikkat çekmesi veya şükür secdesinin meşruiyetini savunması, fıkıh geleneğindeki ictihad çeşitliliğine hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin bu konudaki görüşleri, Ali el-Kârî gibi diğer Hanefî âlimleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Her iki âlim de, rivayetin mevzû değil zayıf olduğunu vurgulayarak, özellikle Gazzâlî ve İbnü's-Salâh gibi otoritelerin bu namazı kabul etmesini önemli bir delil olarak sunmaktadır. Zebîdî'nin yaklaşımının en dikkat çekici yönü, bir yandan hadis ilminin teknik gerekliliklerine riayet ederken, diğer yandan ibadetlerin teşvik edici boyutunu göz ardı etmemesidir. Bu dengeli tutum, onun hem muhaddis hem de fakih kimliğini yansıtmaktadır.

2. İcmâ

İslam fıkıh usulünde Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü temel delil olarak kabul edilen icmâ, bu çalışmada Zebîdî'nin perspektifi doğrultusunda incelenecek olan bazı önemli hususları içermektedir. Zebîdî'ye göre icmâ, sözlük anlamı itibarıyla ittifak demektir, dolayısıyla "üzerinde icmâ edilmiş" ifadesi, "üzerinde fikir birliği

sağlanmış" anlamına gelmektedir.⁹³⁴ Aynı zamanda icmâ, lügatte "azmetmek, kesin karar vermek" mânâsını da taşımaktadır. Nitekim "Siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı kararlaştırın"⁹³⁵ âyetinde yer alan "فَأَجْمِعُوا" kelimesi de bu bağlamda "azmediniz" veya "kararınızı veriniz" şeklinde tefsir edilmiştir.⁹³⁶

Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğu, icmâ terminolojik olarak "*Muhammed ümmetinin belirli bir dönemde yaşayan müctehidlerinin, dinî bir mesele hakkında görüş birliğine varmaları*" şeklinde tanımlamışlardır.⁹³⁷ Zebîdî, bu tanımda geçen "müctehidler" kavramının avamı (dinî konularda uzman olmayan halk kesimini) kapsamadığını özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca, müctehidlerden yalnızca bir kısmının herhangi bir konuda uzlaşması, teknik anlamda icmâ sayılmamaktadır.⁹³⁸ Usûl âlimlerinin ekseriyetine göre, icmân oluşumunda avamın onayı veya itirazı dikkate alınmazken, Bâkılânî (ö. 403/1012) gibi bazı âlimler avamın rızasını da şart koşmuşlardır. Hanefî usûl âlimi Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ise, şer'î hükümlerin tespitinde rey ve ictihadın esas alındığı konularda yalnızca müctehidlerin (havâss) görüşlerinin geçerli olduğunu, avamın bu tür meselelerdeki muhalefetinin hukukî bir değer taşımadığını belirtmiştir. Ona göre, böyle bir muhalefet nazari olarak mümkün olsa da pratikte gerçekleşmemiştir.⁹³⁹

Zebîdî, icmâ tanımında yer alan "*ümme-i Muhammed*" vurgusunun, önceki ümmetlerin müctehidlerinin ittifaklarını kapsam dışında bırakmak amacı taşıdığını ve bu ittifakların İslam hukukundaki icmâ kavramı kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁴⁰ Gazzâlî ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi âlimler de bu görüşü açıkça desteklemişlerdir. Tanımda geçen "*bir mesele/iş hakkında*" kaydı ise, icmân şer'î (örneğin alışverişin meşruiyeti), lügavî (örneğin Arap dilinde "fe" harfinin takip ifade etmesi), aklî (örneğin âlemin hudûsu) veya dünyevî meselelerde gerçekleşebileceğini göstermektedir.⁹⁴¹

⁹³⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 20/463.

⁹³⁵ Yûnus, 10/71.

⁹³⁶ Zebîdî, *İthâf*, 6/579.

⁹³⁷ Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2019), 2/420-421.

⁹³⁸ Zebîdî, *İthâf*, 6/580.

⁹³⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/239-240.

⁹⁴⁰ Ayrıca bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/227.

⁹⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 6/580.

Üzerinde icmâ edilen hükmün dayanağı olan delile sened adı verilmektedir. Zebîdî, icmân geçerlilik kazanabilmesi için bir senedin bulunmasının zorunlu olduğunu ifade etmekte ve bu durumu, icmân şartları arasında değerlendirmektedir. Bu bağlamda, kendisi mudârame akdini örnek olarak zikretmektedir. Fakihler, mudârame akdinin meşruiyetini sahabe icmâ ile temellendirmişlerdir. Bu icmân senedi ise, Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında sahâbenin, bu tür ortaklık işlemlerinin tüccarlar arasında yaygın bir şekilde uygulandığını müşahade etmeleri, bunu hukuken meşru bir muamele olarak kabul etmeleri ve nihayetinde bu konuda görüş birliğine varmalarıdır. Böylece mudârame, üzerinde icmâ gerçekleşmiş bir konu haline gelmiştir.⁹⁴²

Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhir* adlı eserinde İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-İcmâ* kitabından şu ifadeleri aktarmaktadır: "Fıkıhın bütün meselelerinin Kitap ve Sünnet'te bir aslı (dayanağı) bulunmaktadır. Ancak mudârame bu durumun istisnasını teşkil etmektedir. Zira mudârame konusunda kesin bir nas tespit edemedik. Bununla birlikte, mudârame akdinin sahih olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in döneminde mudârame uygulanmakta ve ticaret bu yöntemle yürütülmekteydi. Allah Resûlü de insanları bu uygulamadan menetmemiş, aksine onu tasvip etmiştir."⁹⁴³

Bu ifadeler, icmân delil değerinin yanı sıra, örf ve teamülün şer'î hükümlerin oluşumundaki rolünü de ortaya koymaktadır. Ayrıca, İbn Hazm'ın bu tespiti, icmân Kitap ve Sünnet'te açık bir dayanağı bulunmayan konularda bile bağlayıcı bir delil olarak kabul edilebileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde "Bu konuda icmâ etmişlerdir" ifadesinin kullanılıp kullanılmadığı meselesi, literatürde nadiren ele alınan önemli bir konudur. Zebîdî, bu hususa vitir namazının kılınışı şekli bağlamında değinmektedir. Kendisi, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen "*Müslümanlar vitir namazının üç rekât olduğunda ve sadece sonunda selâm verileceği hususunda icmâ etmişlerdir*"⁹⁴⁴ şeklindeki rivayetin sıhhatini sorgulamaktadır. Zira bu rivayeti nakleden Amr b.

⁹⁴² Zebîdî, *İthâf*, 6/339.

⁹⁴³ İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ*, 425; Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhir*, 2/60.

⁹⁴⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/90 (No. 6834).

Ubeyd'in (ö. 144/761) Mu'tezile mezhebine mensup bid'at ehli bir râvi olduğunu vurgulamakta ve "*Hiçbir tâbiîn âliminden herhangi bir meselede icmâ edilip edilmediğine dair bir şey ezberlenmemiştir*"⁹⁴⁵ diyerek bu tür ifadelerin tâbiîn döneminde kullanılmadığını iddia etmektedir.

Zebîdî'nin bu tespiti, vitir namazının tek selâmla üç rekât kılınmasına dair bir icmân bulunmadığını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Her ne kadar Hasan-ı Basrî'den nakledilen söz Hanefî mezhebinin görüşünü destekler nitelikte olsa da, Zebîdî hakikati ortaya çıkarmayı akademik bir sorumluluk olarak görmektedir. Onun burada dikkat çektiği asıl önemli nokta, tâbiîn döneminde "*Müslümanlar bu konuda icmâ etmiştir*" veya "*Bu konuda icmâ vardır*" gibi ifadelerin kullanılmadığına dair iddiasıdır.

Bu iddiayı test etmek amacıyla, Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra sahabe ve tâbiîn âsârını da ihtiva eden en kapsamlı hadis mecmualarından olan Abdürrezzâk'ın (ö. 211/827) ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*lerinde yapılan taramalarda, İbrahim en-Nehâî'den sahih bir senetle nakledilen şu rivayet dışında benzer bir ifadeye rastlanmamıştır: "*Muhammed'in (s.a.v) ashabı, sabah namazını isfâr vaktinde/aydınlanınca kılmak hususunda icmâ ettikleri gibi başka bir meselede icmâ etmemişlerdir*."⁹⁴⁶ Ebû Yûsuf'un aynı içerikteki rivayeti ise şu şekildedir: "*Sabah namazının hava aydınlandığı vakitte, Akşam namazının da ilk vaktinde kılınması meselesinde olduğu gibi Muhammed'in (s.a.v.) ashabı başka hiçbir konuda icmâ etmemişlerdir*."⁹⁴⁷

İbrahim en-Nehâî'nin bu ifadeleri yorumlanırken iki ihtimal söz konusudur: Irak fakihlerinin amel ettiği isfâr vaktinin delil yönünden kuvvetine veya çoğunluk tarafından benimsenmiş olmasına işaret etmektedir. Tıpkı İmam Mâlik'in Medine ehlinin amelini "Medine ehlinin icmâi" olarak nitelendirmesi gibi, burada da mutlak bir ittifaktan ziyade genel kabul görmüş bir uygulamayı kastetmiş olabilir.

⁹⁴⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/591.

⁹⁴⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/284 (No. 3656) مَا أَجْمَعَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى شَيْءٍ مَا أَجْمَعُوا عَلَى التَّوْبِيرِ بِالْفَجْرِ

⁹⁴⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1/124-125 (No. 99).

Bu analiz, erken dönem İslam hukuk literatüründe icmâ kavramının terminolojik kullanımının henüz yerleşmediğini ve bu tür ifadelerin daha sonraki dönemlerde nizami hale geldiğini göstermektedir. Zebîdî'nin tespiti, İslam fıkıh usulünün tarihsel gelişimini anlamak açısından oldukça önem arz etmektedir.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra *müellefe-i kulûb* grubuna zekâtan pay verilmesinin kesilmesinin sebebi, Hanefî mezhebinin imamları arasında ihtilaflı bir konudur. Bazı imamlar, bu durumun *nesih* yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Serahsî'ye göre, icmâ ile nesih mümkündür ve bu görüş bazı meşâyih tarafından da benimsenmiştir. Onlara göre icmâ, tıpkı nas gibi kesin bir bilgi ifade etmekte olup, meşhur habere kıyasla daha kuvvetlidir. Dolayısıyla, nas üzerine ziyade yapma konusunda icmâ, meşhur habere nazaran daha tercih edilir bir yöntemdir.⁹⁴⁸

Mergînânî, Kâsânî ve Mevslî gibi âlimler, *müellefe-i kulûb*'a zekât verilmesinin kesilmesinin temel sebebinin icmâ olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁴⁹ Bu bağlamda Zebîdî, *müellefe-i kulûb*'un hükmünün neshedilmesinde icmân mı yoksa icmâyâ dayanak teşkil eden delilin mi etkili olduğu sorusuna şu cevabı vermiştir:⁹⁵⁰ "İkinci görüş daha zâhirdir, zira icmâ mutlaka bir delile istinad etmelidir. Buradaki delil ise, bu uygulamanın Hiz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olduğudur. Hiz. Ebû Bekir ve diğer sahâbenin Hiz. Ömer'e muvafakat etmeleri, onların bu konudaki durumdan haberdar olduklarına delâlet eder. Ayrıca Hiz. Ömer'in okuduğu âyet⁹⁵¹ de bu icmâyâ uygundur."

Bazı âlimler⁹⁵² ise bu durumu, "İlletin ortadan kalkmasıyla hükmün sona ermesi" şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre, *müellefe-i kulûb*'a zekât verilmesinin illeti, İslâm'ın izzetini sağlamaktır. Hiz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın güçlenmesiyle bu ihtiyaç ortadan kalkmış, dolayısıyla hüküm de son bulmuştur. *el-Gâye* müellifi, bu durumun nesih değil, Hiz. Peygamber dönemindeki uygulamanın takriri olduğunu belirtir. Buna karşılık İbnü'l-Hümâm, bu açıklamanın nesih hükmünü ortadan kaldırmayacağını, zira *müellefe-i kulûb*'a zekât vermenin şer'î bir hüküm

⁹⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/66.

⁹⁴⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/135; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/45; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 376.

⁹⁵⁰ Zebîdî, *İthâf*, 4/241-242.

⁹⁵¹ Kehf, 18/29. وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

⁹⁵² Şa'bî ve o görüşte olanları kast ediyor. Zebîdî, *İthâf*, 4241.

olarak sabit olduğunu ve daha sonra illetin ortadan kalkmasıyla neshedildiğini savunur.⁹⁵³

Zebîdî'nin ifadelerinden, İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, *gâî illet* bahsinde isim vermese de bu görüşün İbnü'l-Hümâm'a dayandığı söylenebilir. Zebîdî, nakil ve açıklamalarıyla Hanefî mezhebinin bu konudaki temel yaklaşımlarını özetlemiştir.

Hanefî mezhebinin zâhiru'r-rivâye kaynakları incelendiğinde, İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'de "müellefe-i kulûb artık yoktur" ifadesini kullandığı görülür.⁹⁵⁴ *el-Asl*'da ise Ebû Hanîfe'nin, "Bu uygulama Hz. Peygamber zamanında insanları İslâm'a ısındırmak için mevcuttu, bugün ise yoktur" şeklinde bir açıklama yaptığı nakledilir.⁹⁵⁵ Serahsî ise müellefe-i kulûb'un müşriklerden oluşan bir grup olduğunu ve Hz. Peygamber'in vefatıyla bu uygulamanın sona erdiğini belirtir. Ancak Serahsî, bu durumu icmâ veya nesihle açıklamaz; bunun yerine Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) "Bu uygulama sadece Hz. Peygamber döneminde geçerliydi, Hz. Ebû Bekir halife olunca kaldırıldı"⁹⁵⁶ sözünü delil olarak zikreder.⁹⁵⁷

Hiz. Ömer'in, Uyeyne b. Hısn'a "*Hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*"⁹⁵⁸ âyetini okuyarak "*Bugün müellefe-i kulûb diye bir şey yoktur*"⁹⁵⁹ demesi, bu uygulamanın Hiz. Peygamber dönemiyle sınırlı olduğunu ve bu âyetle istidlâl edildiğini göstermektedir. Zebîdî'nin, bu hükmün illetin tekrar gerçekleşmesi durumunda yeniden uygulanabileceği yönünde bir açıklama yapıp yapmadığı ise kaynaklarda belirtilmemiştir.

Müellef-i kulûb meselesine şu açıdan da bakılabilir: İslam hukukunda zekâtın dağıtım kategorilerinden biri olan müellefe-i kulûb, erken dönemde henüz Müslüman

⁹⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/261.

⁹⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 83.

⁹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/142.

⁹⁵⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/435 (No. 10759); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.), 14/315 (No. 16854).

⁹⁵⁷ Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatüsseâde, ts), 3/9.

⁹⁵⁸ Kehf, 18/29.

⁹⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/315 (No. 16855).

olmayan ancak İslam toplumuyla ilişkileri güçlendirilmesi hedeflenen kişileri kapsamaktaydı. Ancak bu uygulamanın kapsamı, Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemdeki hadisler ve sonraki halifelerin içtihatlarıyla değişime uğramıştır. Nitekim bir hadiste, Hz. Peygamber'in, "*Allah, Müslümanlara mallarının zekâtını vermeyi farz kılmıştır. Zekât, Müslümanların zenginlerinden alınır, onların fakirlerine verilir*"⁹⁶⁰ şeklindeki ifadesi, zekâtın artık içe dönük bir sosyal dayanışma aracı olarak yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu rivayet, müellefe-i kulûb kapsamındaki gayrimüslimlere zekât verilmesinin ilmî dayanağını zayıflatan önemli bir metindir. Pratikte bu değişimin kurumsallaşması ise Hz. Ebu Bekir döneminde başlamış, özellikle zekâtın merkezî bir sistemle toplanması ve yalnızca Müslüman fakirlere tahsis edilmesi süreci Hz. Ömer zamanında tamamlanmıştır. Bu dönüşüm, İslam toplumunun artık siyasi ve ekonomik özerkliğini kazanması, dolayısıyla müellefe-i kulûb gibi dış politika araçlarının zekât dışında başka bütçe kalemleriyle yürütülmesiyle de ilişkilendirilebilir.

Zebîdî'nin icmâ konusundaki görüşleri, Hanefî usûl geleneği içinde şekillenen titiz ve metodolojik bir yaklaşım sergilemektedir. İcmâ "Muhammed ümmetinin müctehidlerinin dinî bir mesele hakkında görüş birliği" olarak tanımlayan Zebîdî, bu tanımın unsurlarını detaylı şekilde analiz etmektedir. Özellikle icmân sadece müctehidler kapsadığını ve avamın ittifakının hukukî değer taşımadığını vurgulaması dikkat çekicidir. Zebîdî, icmân geçerliliği için mutlaka bir delile (sened) dayanması gerektiğini savunmakta ve mudârabe akdini bu duruma örnek olarak göstermektedir. Onun icmâ teorisinde dikkat çeken bir diğer nokta, erken dönemde "icmâ" teriminin terminolojik anlamda kullanılmadığına dair tespittir. Zebîdî, Hasan-ı Basrî'nin vitir namazı hakkındaki rivayetini eleştirirken, tâbiîn döneminde bu tür ifadelerin kullanılmadığını iddia etmektedir. İbrahim en-Nehaî'nin sabah namazına dair naklî ise istisnai bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, icmâ kavramının tarihsel gelişimine ilişkin önemli bir perspektif sunmaktadır.

Zebîdî'nin icmâ konusuna giren müellefe-i kulûb meselesindeki analizleri dikkat çekicidir. Bu konuda Hanefî mezhebi içindeki farklı yaklaşımları detaylı şekilde

⁹⁶⁰ Tirmizî, "Zekât", 6 (No. 621).

inceleyen Zebîdî, icmâ ile nesih arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Serahsî'nin icmâ ile neshi caiz gören görüşüne karşılık, Zebîdî daha ziyade İbnü'l-Hümâm'ın görüşüne meyletmekte ve icmânın mutlaka bir delile dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre müellefe-i kulûb uygulamasının sona ermesi, Hz. Ömer dönemindeki icmâa dayanmaktadır. Sonuç olarak Zebîdî'nin icmâ teorisi, Hanefî geleneğinin klasik çerçevesini korumakla birlikte, özellikle tarihsel uygulamaların analizi ve icmâ-delil ilişkisi konusunda özgün katkılar sunan bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir.

3. Kıyas ve Re'y

Zebîdî, re'y kavramını "Şahsî görüş, düşünce ve kanaat" olarak tanımlamakta ve bu kavramı, kişinin galip zannına dayalı olarak karşıt ihtimallerden birini tercih etme süreci olarak analiz etmektedir.⁹⁶¹ Zebîdî, fıkıhta kıyas ve re'y kavramlarının birbirini açıklamak amacıyla kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁹⁶² Sahabeden itibaren genelde Irak bölgesinde Kûfe ve çevresinde toplanan fakihler, özelde de Ebû Hanîfe ve ashabı için ehl-i rey tabiri kullanılagelmiştir.⁹⁶³

Re'yin aslında olumsuz bir anlam içermediğini, Hz. Peygamber'in "*Bana vahiy inmemiş konularda sizin aranızda re'yimle hüküm veriyorum*"⁹⁶⁴ şeklindeki hadisiyle temellendiren Zebîdî, ehl-i rey'in ehl-i hadis ve ehl-i zâhir çevrelerince haksız yere eleştirildiğini savunmaktadır. Özellikle '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*' adlı eserinin mukaddimesinde, Hanefîler'in hadisleri önemsemediği ve kıyası öncelediği yönündeki algıya karşı yöntemsel bir savunma geliştirmektedir. Zebîdî bu bağlamda, "*Ebû Hanîfe'nin kıyası nassın önüne geçirdiği*" iddiasını kesinlikle reddetmekte ve Hanefî mezhebinin temel prensibinin nassın kıyasa takdim edilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumun, Hanefî literatürüne vakıf âlimlerce bilinen bir gerçek olduğunu özellikle belirtmektedir.⁹⁶⁵

⁹⁶¹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 38/109.

⁹⁶² H. Yunus Apaydın, "Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

⁹⁶³ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

⁹⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7 (No. 3585); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/260.

⁹⁶⁵ Zebîdî, '*Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*', 1/19.

Zebîdî, re'y kavramını yöntem bakımından iki kategoride ele almaktadır: makbul olan ve kınanan re'y. Kınanan re'y hakkında iki farklı âlim grubunun görüşlerini aktarır.⁹⁶⁶

Birinci grup, Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Mu'tezile ekolünün sünnete aykırı itikadî bid'atlerini bu kapsamda değerlendirmektedir. Zebîdî, bu tür re'y anlayışının hadis ve sahâbe uygulamalarını reddetmesi nedeniyle usûl bakımından kusurlu ve terkedilmiş olduğunu vurgular.⁹⁶⁷

İkinci grup ise kınanan re'yi şu şekilde tanımlamaktadır: Dini hükümlerde istihsan ve zanna dayalı görüş beyan etmek. İllet ve itibar prensiplerini göz ardı ederek meseleleri asıllarına irca etmemek. Fûru ve nevazil meselelerini usûlî temelden yoksun şekilde kıyas etmek yanıltıcı ve zannî sorularla meşgul olmak. Vuku bulmamış meseleler hakkında fetva vermek.⁹⁶⁸

Zebîdî, müctehid imamların bu tür tutumlardan uzak olduğunu, onlara nispet edilen rey'in, makbul re'y kısmı olduğunu ifade eder.⁹⁶⁹ Makbul re'y örneklerini ise erken dönem İslam âlimlerinin uygulamalarıyla temellendirir:

Kâsım b. Muhammed'in (ö. 107/725) ihtiyatlı fetva verme yaklaşımı,⁹⁷⁰ İmam Mâlik'in "Biz zannetmekten başka bir şey yapamayız, kesin bir bilgiye sahip değiliz",⁹⁷¹ ayetini referans göstererek re'y ile ictihad etmesi,⁹⁷² Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) "Güvenilir eserleri (âsâr) temel al, hadisleri re'y ile tefsir et"⁹⁷³ şeklindeki

⁹⁶⁶ Zebîdî, 'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe, 1/23-25.

⁹⁶⁷ Zebîdî bu görüşü İbn Abdilber'den nakleder. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivayetihi ve hamlihî*, thk Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2/1052 (No. 2032-2033). Şâtübî (ö. 790/1388) de İbn Abdilber'in ifadelerini yakın lafızlarla nakleder ve kötülenen rey olarak bunu tercih eder. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. İd el-Hilâlî (Suudiyye: Dâru İbn Affân, 1992), 1/136.

⁹⁶⁸ İbn Abdilber, bu görüşün ilim ehlinin cumhurunun görüşü olarak görür. Bk. *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1054 (No. 2035). Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/137.

⁹⁶⁹ Zebîdî, 'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe, 1/24.

⁹⁷⁰ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1070 (No. 2076). Bir adam Kâsım b. Muhammed'e gelir ve ona bir şey sorar. O da cevabını verir. Adam dönüp gittikten sonra onu geri çağırır ve şöyle der: "el-Kâsım'ın bunun doğru olduğunu iddia ettiğini söyleme. Lâkin zor durumda kalırsan bununla amel edersin."

⁹⁷¹ Câsiye, 45/32.

⁹⁷² İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1075 (No. 2092).

⁹⁷³ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1070 (No. 2073); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/1999), 2/346

usûlî yaklaşımı ve Rabî'a b. Ebû Abdurrahman'ın (ö. 137/753) "Re'y" lakabı ile tanınması, Zebîdî'nin makbul re'y anlayışını örneklendirmektedir.

Zebîdî, bu örneklerin usûlî açıdan makbul re'y kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak, Ebû Hanîfe'nin re'yci olarak nitelenmesinin tarihsel ve usûl bakımından tutarsız olduğunu savunur. Ona göre bu eleştiriler, ilmî temelden yoksun taassup ürünüdür.⁹⁷⁴

Zebîdî, re'y ve kıyasın meşruiyetini temellendirirken Muâz b. Cebel hadisini⁹⁷⁵ merkezi bir delil olarak ele almaktadır. Söz konusu hadisin sıhhatine ve delil değerine vurgu yaparak, bu rivayetin Hanefî usulü için yeterli usûlî temeli sağladığını ileri sürmektedir. Zebîdî'ye göre, Ebû Hanîfe'yi re'y ve kıyas kullanımı nedeniyle eleştirenler, aslında dolaylı olarak hem Muâz b. Cebel'i hem de Hz. Peygamber'in bu konudaki tasvibini reddetmiş olmaktadır.

Zebîdî, usulle ilgili bir analiz yaparak şu mantıksal çıkarımı ortaya koymaktadır: Aynı usûl zemininde buluşan ve benzer usulleri kullanan üç otorite figüründen [Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî] yalnızca birinin eleştiri konusu yapılması, tutarlı bir eleştirel yaklaşımı yansıtmamaktadır. Zira usûlî bütünlük açısından bakıldığında, eğer re'y ve kıyas kullanımı bir hata olarak değerlendirilecekse, bu durumun tüm bu şahsiyetler için geçerli olması gerekir.⁹⁷⁶

Bu çerçevede Zebîdî, Ebû Hanîfe'yi hedef alan eleştirilerin aslında diğer bölgelerin fakihlerine yönelik dolaylı bir cevap niteliği taşıdığını ileri sürmektedir. Ancak bu yaklaşımın tutarsızlığını vurgulamakta, zira diğer mezhep imamlarının da temelde aynı usûl araçlarını kullandıklarını belirtmektedir. Bu durum, eleştirilerin nesnel bir yöntem analizinden ziyade, bölgesel ve mezhebi taassuptan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin bu tespiti, Hanefî usulünün diğer mezheplerle paylaştığı ortak usûlî zemine dikkat çekmekte ve eleştirilerin usulle ilgili değil, ideolojik temelli olduğunu göstermektedir.

⁹⁷⁴ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/23-25.

⁹⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11 (No. 3592, 3593); Tirmizî, "Ahkâm", 3 (No. 1376, 1377); Ahmed, *el-Müsne'd*, 36/333 (No. 22007).

⁹⁷⁶ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/30-31.

Zebîdî, re'y kavramını "Kişisel görüş, düşünce ve galip zanna dayalı tercih" şeklinde tanımlayarak, onun fıkıh usulünde kıyasla iç içe geçmiş bir araç olduğunu vurgular. Sahabe döneminden itibaren Irak fakihlerine (özellikle Ebû Hanîfe ve Hanefîlere) yöneltilen "ehl-i re'y" eleştirilerini, Hz. Peygamber'in "Bana vahiy gelmeyen konularda re'yimle hükmederim" hadisiyle çürütür ve re'yin aslında nassın yokluğunda meşru bir ictihad yöntemi olduğunu savunur. *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe* adlı eserinde Hanefîlerin nassı kıyasa takdim ettiğini ısrarla belirterek, onların hadisleri ihmal ettiği yönündeki algıyı yöntemsel açıdan reddeder. Zebîdî, re'yi makbul ve merdûd olarak ikiye ayırır; merdûd re'yi, Mu'tezile'nin bid'atleri veya fûru meselelerde asıllardan kopuk kıyaslar gibi örneklerle eleştirirken, makbul re'yi ise Kâsım b. Muhammed, İmam Mâlik ve İbn Mübârek gibi âlimlerin nas temelli içtihatlarıyla örnekendirir. Özellikle Muâz b. Cebel hadisini merkeze alarak, re'y ve kıyasın Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiğini, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin bu yöntemi kullanmasının eleştirilemeyeceğini savunur. Zebîdî'ye göre, aynı usulleri benimseyen Mâlik ve Şâfiî'nin aksine yalnızca Hanefîlerin hedef alınması, tutarsız ve taassuba dayalı bir yaklaşımdır. Sonuç olarak Zebîdî, re'y ve kıyasın İslam hukuk geleneğinde meşru birer usûl olduğunu, ancak nasslar ve usûl kurallarıyla sınırlandırılması gerektiğini ortaya koyarak, Hanefî mezhebinin bu çerçevede haklı bir konuma sahip olduğunu kanıtlamaya çalışır.

4. Şer'u Men Kablenâ

Zebîdî'nin önceki şeriatların (şerâiu men kablenâ) hükmüne ilişkin yaklaşımı, Hanefî usulüne paralellik arz eder. Hanefî usûl âlimlerine göre, İslam öncesi şeriatların hükümleri, Kur'an veya sahih sünnet yoluyla sabit olduğu takdirde ve açık bir nesih bulunmadığı sürece, Hz. Peygamber'in şeriatının bir parçası olarak Müslümanları bağlayıcı nitelik taşımaktadır. Bu görüşün gerekleri şunlardır: Birincisi, önceki şeriatların İslam şeriatıyla uyumlu olan hükümlerinin devam ettiği nazariyesi; ikincisi, nesih için açık bir delilin aranması gerekliliği; üçüncüsü ise bu tür hükümlerin Hz. Peygamber'in tebliğiyle yeniden onaylanmış sayılmasıdır.⁹⁷⁷ Bu görüşü destekleyen iki örnek aşağıda sunulmaktadır:

⁹⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/99; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2/417-418.

Gazzâlî, Hz. İsa'nın tamamen ibadete adanmak için evlenmek yerine bekâr kalmayı seçtiğini belirterek, kendi mezhebinin görüşünü ortaya koyar.⁹⁷⁸ Şâfiî mezhebine göre nikâh, ihtiyaç duyan kimse için müstehaptır.⁹⁷⁹ Nitekim Şâfiîler bu konuda İmam Şâfiî'nin görüşünü benimsemişlerdir. O, nefsine hâkim olan ve evliliğe ihtiyaç hissetmeyen kişinin bekâr kalmasında bir mahzur görmemiş, hatta "Aksine, kendini ibadete vermek için bekâr kalmasını tercih ederim" demiştir.⁹⁸⁰

Hanefiler ise bu görüşe katılmazlar. Onlara göre, normal şartlarda evlenmek sünnet-i müekked ve teşvik edilen bir davranışken, şehvet baskın olduğunda vâcib, kadının haklarının gözetilemeyeceği endişesi varsa mekrûh sayılır.⁹⁸¹ Ayrıca Hanefîler, Hz. Peygamber'in, ibadet niyetiyle bekâr kalmak isteyen Osman b. Maz'ûn'un (ö. 2/624) talebini reddetmesini delil göstererek,⁹⁸² sırf ibadet amacıyla bekâr kalmanın mekrûh olduğunu ve evlenmenin nafîle ibadetten daha faziletli sayıldığını savunurlar.⁹⁸³

İmam Şâfiî ve Gazzâlî, bekâr kalmanın faziletine dair Hz. Yahya'nın evlenmediğine işaret eden "وَحْصُورًا" ayetiyle⁹⁸⁴ de istidlâl ederler. Zebîdî ise Hz. İsa'nın durumunun kendi şeriatında daha faziletli görüldüğünü, ancak İslam'da ruhbanlığın kaldırıldığını, evlenmenin de bekâr kalmanın da kendi şartlarına göre faziletleri olduğunu, çelişki durumunda ise Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın öncelikli olduğunu belirtir.⁹⁸⁵

Zebîdî'nin bu ifadesi, başta değinilen duruma işaret eder. İslam öncesi şeriatlarda, özellikle Hz. İsa'nın döneminde, Allah'a kulluk amacıyla bekâr kalmak daha üstün görülmüş olabilir. Ancak İslam şeriatının tebliğcisi Hz. Muhammed,

⁹⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/105.

⁹⁷⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 133; Ebû Şücâ Ahmed b. Hüseyin el-İsfahânî, *Gâyetü'l-İhtisâr* (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2018), 151; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. İvaz Kâsım Ahmed (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 204.

⁹⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1410/1990), 5/155. وَمَنْ لَمْ تَتَّقِ نَفْسَهُ وَلَمْ يَخْشَ إِلَى النِّكَاحِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فَلَا أَرَى بَأْسًا أَنْ يَدْعَ النِّكَاحَ بَلْ أُجِبُ ذَلِكَ وَأَنْ يَتَخَلَّى لِعِبَادَةِ اللَّهِ.

⁹⁸¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/38.

⁹⁸² Buhârî, "Nikâh", 8 (No. 5073); Müslim, "Nikâh", 7 (No. 1402).

⁹⁸³ Tehânevî, *l'lâu's-sünen*, 8/3633.

⁹⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/39.

⁹⁸⁵ Zebîdî, *İthâf*, 6/86.

ruhbanlığı⁹⁸⁶ ve bekâr kalmayı⁹⁸⁷ yasaklamıştır. Bu yasak, aynı zamanda ruhbanlık anlayışının neshedildiği anlamına gelir. Zebîdî'nin, "*Çelişki durumunda Resulullah'ın sünnetine sarılmanın öncelikli olduğu*" şeklindeki sözü de bu gerçeği vurgular.

Zebîdî, istiskânın (yağmur duası) Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirttikten sonra, Kitap'dan delilini şu şekilde izah etmektedir: "İstiskânın Kitap'dan delili, Hz. Nûh'un kıssasıdır.⁹⁸⁸ Şayet Allah ve Resûlü, bir hükmü inkâr etmeksizin nakletmişse, bizden önceki şariatların hükümleri -ilga edilmediği sürece- bizim için de şariat hükmündedir. Bu durum da aynı şekilde geçerlidir."⁹⁸⁹

Zebîdî'nin önceki şariatların hükümlerine dair usûlî yaklaşımı, Hanefî usûl geleneğinin temel prensipleriyle uyum içerisindedir. Bu yaklaşım, üç ana nazarî esasa dayanmaktadır: Kur'an veya sahih sünnetle sabit olan önceki şariat hükümlerinin, açık bir nesih bulunmadığı sürece bağlayıcılığını koruduğu, nesih için şer'î bir delilin zaruret arz ettiği ve bu hükümlerin Hz. Peygamber'in tebliğiyle dolaylı olarak onaylandığı görüşü. Zebîdî, bu çerçevede Hz. Nûh kıssasını istiskâ meşruiyetinin delili olarak sunarken, önceki şariatların İslam hukukundaki normatif statüsüne dair tutarlı bir usûlî zemin inşa etmektedir. Özellikle "İnkâr edilmemiş hükümlerin geçerliliği" ilkesi, şer'u men kablenânın İslami hükümlerle çatışmadığı durumlarda delil olarak kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bu durum, İslam hukukundaki tarihsel süreklilik ve tedricilik ilkeleriyle de örtüşmektedir.

Zebîdî'nin yöntemi, farklı mezheplerin önceki şariatlara atfettiği değer konusundaki ihtilafları anlamlandırmada da kritik bir rol oynamaktadır. Örneğin, Şâfiî mezhebi, Hz. İsa ve Hz. Yahya'nın bekârlık örneğini, ibadete adanmışlık bağlamında meşrulaştırırken; Hanefîler, Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'un örneğinde görüldüğü üzere ruhbanlığı yasaklayan sünnetini öncelikli kabul etmektedir. Zebîdî, bu ihtilafı çözümlerken, İslam öncesi şariatlarda geçerli olan hükümlerin, İslam'ın nesih yetkisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, çelişki halinde Resûlullah'ın sünnetinin öncelenmesi, nesih teorisinin bir gereğidir. Bu yaklaşım, şer'î

⁹⁸⁶ Ahmed, *el-Müsned*, 21/317 (No. 13807).

⁹⁸⁷ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 3 (No. 1729); Ahmed, *el-Müsned*, 5/43 (No. 2844); Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/315 (No. 1282).

⁹⁸⁸ Nûh, 71/10-12.

⁹⁸⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/726.

hükümlerin tarihsel bağlamını korurken aynı zamanda İslam'ın evrensel hükümlerinin üstünlüğünü de tesis etmektedir. Dolayısıyla Zebîdî'nin analizi hem fıkıh usulü hem de mukayeseli hukuk perspektifinden önemli nazarî neticeler sunmaktadır.

5. Fıkıh Usûlünü Tatbiki

Zebîdî'nin fıkıh usulüne katkıları, müstakil bir eser kaleme almamış olmasına rağmen, diğer çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle *İhyâ şerhi İthâfî's-sâde*'de, fıkıh usulünün temel meselelerine planlı bir şekilde temas etmiş ve bu alana özgün katkılar sunmuştur. Zebîdî'nin usûlî yaklaşımı, sadece mütekaddim âlimlerin görüşlerini nakletmekle yetinmeyip, bu görüşleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek kendi yorumlarını ortaya koymasıyla dikkat çekmektedir. Bu durum, onun hem geleneksel usûl mirasına vakıf hem de özgün analizler yapabilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Bu başlık altında Zebîdî'nin usûl konularını fûru meselelere tatbik etme tarzı incelenecektir.

Zebîdî, fitrat hadislerini incelerken, sayısal sınırlamalar içeren nassların mefhûm-i adedinin⁹⁹⁰ hüccet olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, belirli bir sayı zikretmek, bu sayının dışındaki unsurların varlığını otomatik olarak nefyetmemektedir. Bu görüşün usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirten Zebîdî, aynı zamanda Allah'ın Peygamberine zaman içinde yeni fitrat hasletleri bildirebileceği ihtimaline de işaret etmektedir.⁹⁹¹

Zebîdî, Gazzâlî'nin abdestin sebebinin hades olduğu yönündeki görüşüne usûlî bir itiraz getirmektedir. Celâleddin el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Hidâye* şerhinden yaptığı alıntıyla desteklediği bu eleştirisinde, sebep ile müsebbep arasındaki hakiki ilişkiye dikkat çekmektedir. Zebîdî'ye göre hades, abdestin ortadan kalkma sebebi olabilirken, abdestin vücut sebebi olamaz. Bu bağlamda Ehl-i zâhir'in "*abdestin sebebinin namaza kıyam olduğu*" şeklindeki görüşünü de reddeden Zebîdî, Hz. Peygamber'in bir abdestle beş vakit namaz kıldığı rivayetini delil olarak sunmaktadır.

⁹⁹⁰ Mefhûm-i aded: Hükmi belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nassın bu sayının dışında o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesi demektir. Bk. Ferhat Koca, "Mefhûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/350-353.

⁹⁹¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/685.

Zebîdî, abdestin sebebinin bizzat namaz olduğu görüşündedir. Bu görüşünü temellendirirken Maide suresi 6. ayetteki "*Namaza kalktığınız zaman...*" ifadesindeki izafeti delil olarak kullanmaktadır. Ona göre taharetin namazın şartlarından biri olması, abdestin vücut sebebinin de namaz olmasını gerektirmektedir. Zebîdî, şart ile meşrut arasındaki tabiyet ilişkisine vurgu yaparak, bir şartın vücutunun ancak meşrutunun vücutuna tabi olabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, abdestin yenilenmesinin vacip olmadığını, hadesin tekrarıyla değil, namazın tekrarıyla abdest almanın gerekeceğini ifade etmektedir.⁹⁹² Bu yaklaşım, Hanefî usûl geleneğinin abdestin hükmi boyutuna ilişkin karakteristik yorumunu yansıtmaktadır.

Zebîdî'nin ibadetlerin edasına ilişkin yönetsel yaklaşımı, özellikle bedenî ibadetlerde nasların lafzî yönüne sıkı sıkıya bağlı kalınması gerektiği yönündedir. Bu bağlamda, secde organlarının belirlenmesi,⁹⁹³ ezan ve iftitah tekbiri gibi konularda naslarda zikredilen lafızların aynen uygulanmasının esas olduğunu savunmaktadır. Zebîdî, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'den nakille, tekbir yerine Allah'ın diğer isimlerinin kullanılmasının usulen caiz olduğunu, çünkü bu lafızlarda da tazim manasının bulunduğunu belirtmekle birlikte, pratikte "Allahu ekber" lafzının tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu görüşünü temellendirirken A'lâ suresi 87/15. ayetini⁹⁹⁴ delil olarak zikreden Zebîdî, ayetin genel ifadesinin tekbire hasredilemeyeceğini, ancak tevarüs eden uygulamanın farziyet değil vücut ifade ettiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, "Allahu ekber" lafzını söyleyebilen bir kimsenin başka lafız kullanmasını mekruh olarak değerlendirmektedir.⁹⁹⁵ Zebîdî'nin bu yaklaşımı, Serahsî'nin bedenî ibadetlerde ta'lilden kaçınılması ve naslara harfiyen uyulması gerektiği yönündeki görüşleriyle paralellik arz etmektedir.⁹⁹⁶ Her iki âlim de, nazarî olarak caiz görülse bile, pratikte naslarda belirtilen lafızların aynen kullanılmasının vücut derecesinde önemli olduğu konusunda hemfikirdir. Bu durum, Hanefî usûl geleneğinin ibadetlerin şekli boyutuna verdiği önemi yansıtmaktadır.

⁹⁹² Zebîdî, *İthâf*, 2/535.

⁹⁹³ "Yanak ve çenenin secde alın yerine kâim olamayacağı."

⁹⁹⁴ "Rabbinin adını anıp namaz kılan!"

⁹⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/67

⁹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/36. فَأَمَّا لَفْظُ التَّكْبِيرِ وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ فَيُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ حَتَّى يُكْرَهَ افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ بِغَيْرِهِ لِمَنْ يُحْسِنُهُ.

Hanefî mezhebinde teşehhüdde Hz. Peygamber'e salât okumak vacip değil sünnettir.⁹⁹⁷ Zebîdî'nin Hanefî mezhebinde teşehhütte salât-ı nebeviyenin hükmüne dair yaklaşımı, usûl açısından dikkat çekici bir çerçeve sunmaktadır. Hanefî usulüne göre teşehhütte Hz. Peygamber'e salât okumanın sünnet olduğunu savunan Zebîdî, bu görüşünü İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği hadisle temellendirmektedir. Söz konusu hadiste geçen "*Bunu [teşehhüdü] yaptığın veya söylediğin zaman namazını tamamlamış olursun*"⁹⁹⁸ ifadesinin delil değerini tartışan Zebîdî, Beyhakî'nin bu kısmın müdrec olduğu yönündeki iddiasını eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmektedir.

Zebîdî'nin itirazı üç temel noktaya dayanmaktadır: Birincisi, Beyhakî'nin dayandığı senedin zayıf raviler içermesi; ikincisi, merfû bir rivayetin mevkûf bir rivayetle illetlendirilemeyeceği prensibi; üçüncüsü ise merfû rivayetlerin makbul bir ziyade hükmünde olduğu yönündeki usulî kabuldür. Zebîdî, İbn Mes'ûd'un bu ifadeyi bazen merfû olarak bazen de kendi fetvası şeklinde nakletmiş olabileceğini, dolayısıyla hadisin tamamının reddedilmesi yerine bu şekilde bir yorumun daha isabetli olacağını savunmaktadır.⁹⁹⁹ Bu yaklaşım, İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki mevkûf haberin hükmen merfû sayılabileceği yönündeki görüşüyle de uyum içindedir.¹⁰⁰⁰ Zebîdî'nin bu analizi, Hanefî usûl geleneğinin hadis değerlendirme kıstaslarını ve deliller hiyerarşisini anlamak açısından önemli bir perspektif sunmaktadır.

Özetleyecek olursak, Zebîdî'nin fıkıh usulünü fûru meselelere tatbik etme yöntemi, Hanefî geleneği içinde özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Özellikle *İthâfû's-sâde*'de ortaya koyduğu usulî perspektif, mütekaddim âlimlerin görüşlerini eleştirel bir analize tabi tutarak kendi yöntemini geliştirmiştir. Zebîdî'nin fûru meselelere yaklaşımında dikkat çeken temel özellik, nassların yorumunda lafzî ve mantikî bütünlüğü ön planda tutmasıdır. Örneğin fitrat hadislerini incelerken mefhûm-i adedin hüccet olarak kabul edilemeyeceğini savunması, onun nassların sınırlayıcı yorumlarına karşı temkinli yaklaşımını yansıtmaktadır. Aynı şekilde abdestin vücub sebebi konusunda Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiriler, Zebîdî'nin şart-müşrut ilişkisine

⁹⁹⁷ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/116-117. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 185.

⁹⁹⁸ Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-salât", 181 (No. 970); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/275.

⁹⁹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/131.

¹⁰⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/276. Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/116-117.

dair usulî kavrayışını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Zebîdî, Hanefî usûl geleneğinin nazari çerçevesini pratik meselelere uygulamada önemli bir yöntemsel tutarlılık sergilemiştir.

Zebîdî'nin ibadetlerin şekli boyutuna ilişkin yaklaşımı, nasların lafzî yönüne sıkı bağlılık ile içtihadî esneklik arasında ölçülü bir perspektif sunmaktadır. İbadetlerin edası konusundaki titizliği, özellikle secde organları, ezan ve iftitah tekbiri gibi konularda naslarda belirtilen lafızların aynen uygulanması gerektiği yönündeki ısrarında görülmektedir. Bununla birlikte, teşehhüdde salavât okumanın hükmü gibi tartışmalı konularda hadis tenkidi alanında gösterdiği usûlî hassasiyet dikkat çekicidir. Zebîdî'nin Beyhakî'nin müdrec iddiasına yönelttiği eleştiriler, onun hem rivayetlerin sened kritiği hem de metin analizi konusundaki derin vukufunu ortaya koymaktadır. Bu tutum, Zebîdî'nin sadece nakilci değil, aynı zamanda eleştirel analizler yapabilen ve usulî prensipleri fûru meselelere tutarlı şekilde uygulayabilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Hanefî usûl geleneğinin temel karakteristiklerini korurken, kendine has yorumlarıyla bu geleneğe katkı sağlamıştır.

D. Nasları Anlama (Lafız Bahisleri)

Nasları anlama sürecinde, metinlerin doğru bir şekilde yorumlanabilmesi için lafızların dilbilimsel ve ıstılâhî boyutlarının derinlemesine incelenmesi büyük önem taşır. Bu bağlamda, Zebîdî gibi âlimlerin eserleri, kelimelerin etimolojik kökenlerini, semantik gelişimlerini ve fıkıh-hadis terminolojisindeki özel anlamlarını sistematik bir şekilde ele alarak nasların anlaşılmasına metodolojik bir çerçeve sunar. Lüğavî ve ıstılâhî kavramların titizlikle analiz edilmesi, hüküm çıkarırken dil kurallarına riayet edilmesi ve müşterek lafızlar gibi ihtilafî konularda usûlî prensiplere bağlı kalınması, doğru anlamlandırmanın temel şartlarından biridir. Bu kısımda Zebîdî'nin yaklaşımı özelinde, nasların anlaşılmasında dilbilimsel hassasiyetin ve istidlâl yöntemlerinin rolü incelenecektir.

1. Lüğavî ve İstılâhî Kavramlara Yer Vermesi

Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs*'u, İslamî ilimler tarihinde müstesna bir yere sahip olup, özellikle fıkıh ve hadis terminolojisine dair içerdiği derinlikli açıklamalarla akademik çevrelerde büyük takdir görmektedir. Eserin bu kısımlarının müstakil olarak neşredilmesi halinde, müstakil bir ıstilahat sözlüğü vücuda gelecek hacim ve

niteliktedir. Ebû Gudde'nin de vurguladığı üzere, Zebîdî'nin Arap dili sahasındaki otoritesi ve imamlığı tartışmaya mahal bırakmayacak derecede sabittir.¹⁰⁰¹ Bu dil bilimsel uzmanlık, müellifin eserlerinde de kendini açıkça göstermektedir. Zebîdî, usûl yaklaşımında kelimelerin önce etimolojik ve semantik kökenlerini, ardından da fikhî ve hadisî ıstılâhî anlamlarını titizlikle ele almakta ve bu nizami yaklaşımı eserlerinin temel karakteristiği haline getirmiştir. Müellif, bu metodolojik titizliği sayesinde, terminolojik hatalara düşen âlimlere yönelik eleştirilerini ilmî delillerle temellendirebilmiş ve doğru anlamlandırmaları akademik bir üslupla ortaya koyabilmiştir. Bu bağlamda, Zebîdî'nin terminolojiye yaklaşımındaki usûl hassasiyetini somutlaştıracak bir örnek zikretmek yerinde olacaktır.

Gazzâlî, abdest alınırken bedenin dışında yıkanması gereken bölgeleri sekiz kısma ayırmaktadır ve bu konuda şu açıklamayı yapar: "*Yedinci kısım, revâcib'in temizlenmesidir. Revâcib, parmak uçlarıdır.*"¹⁰⁰² Gazzâlî'nin bu ifadesine karşın Zebîdî, müellifin *revâcib* kelimesini "parmak uçları" şeklinde yorumlamasının, lügat imamlarının naklettiği tanımlara aykırı olduğunu belirtmektedir. Zebîdî, bu görüşünü desteklemek üzere, önde gelen lügat âlimleri olan el-Ezherî (ö. 905/1499) ve Ebû Mûsâ el-Medîni'nin (ö. 581/1185) eserlerinden yaptığı nakillerle, *revâcib*in aslında *parmak aralarının avuç içlerine yakın olan kısımları* olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁰³ Nitekim Şâfiîlerden Nevevî söz konusu kelimeyi Zebîdî'nin tarifine yakın bir şekilde şöyle açıklamıştır: "Berâcim, Bürcüme (بُرْجُمة) kelimesinin çoğuludur. Bürcüme, parmakların sırtında derinin gerilip sertleşerek oluşturduğu eklem yerlerindeki boğumlardır. Bu boğumlar, parmakların orta kısımlarında, eklem aralarında bulunur."¹⁰⁰⁴

Gazzâlî'nin "revâcib" kavramını "parmak uçları" olarak tanımlaması, lügat âlimlerinin otorite kabul ettiği kaynaklarla çelişen bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zebîdî, bu tanımın dilbilimsel açıdan problemli olduğunu vurgulayarak, el-Ezherî ve Ebû Mûsâ el-Medîni gibi dil otoritelerinin *revâcibi* "parmak aralarının avuç içine yakın eklem bölgeleri" şeklinde tanımladıklarını nakletmek suretiyle

¹⁰⁰¹ Ebû Gudde, *Bülğatü'l-erîb*, 166.

¹⁰⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, 1/440. تنظيف الرواجب وهي رؤوس الأناامل.

¹⁰⁰³ Zebîdî, *İthâf*, 2/632; *Tâcü'l-'arûs*, 2/486-487.

¹⁰⁰⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/284.

Gazzâlî'nin yorumunu terminolojik bir hataya düşmekle eleştirmektedir. Bu görüş, diğer bir Şâfiî fakihi olan Nevevî'nin berâcım kavramına getirdiği tanımla da desteklenmektedir. Zira Nevevî, revâcibin fonksiyonel olarak parmakların orta eklem bölgelerinde konumlandığını belirterek, Zebîdî'nin dilbilimsel kanıtlarıyla paralel bir çerçeve çizmektedir. Bu durum, fıkıh terminolojisinde kavramların etimolojik kökenleri dikkate alınmaması halinde, hüküm istinbatında usûlî hatalara yol açabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin revâcib tanımının hem lugat imamlarının hem de fıkıh usulcülerinin ortak kabulüne aykırı düştüğü söylenebilir.

2. Dil Kuralları ile İstidlâlde Bulunması

Zebîdî, sadece fıkıh alanındaki eserlerinde değil, diğer ilimlerde kaleme aldığı çalışmalarında da dilbilimsel analizlere yer vererek terminolojik incelemeler yapmaktadır. Müellif, kelimelerin etimolojik ve semantik boyutlarını dil âlimlerinin görüşleri ışığında ele almakta, bu görüşler arasında mukayeseli değerlendirmeler yaparak tercihlerde bulunmakta ve dilbilimsel kurallardan hareketle istidlâl yöntemini kullanmaktadır.

Hadis kaynaklarında geçen rivayetlerde Hz. Peygamber'in şarap, kumar, kûbe ve mısır içkisi (ğubeyrâ)¹⁰⁰⁵ gibi bazı şeyleri yasakladığı bildirilmiştir.¹⁰⁰⁶ Aynı şekilde, içki, kumar ve kûbe'nin yasakladığına dair rivayetler de mevcuttur.¹⁰⁰⁷ Ancak âlimler, kûbe (الكُوبَة) kelimesinin ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Zebîdî hem *İhyâ* şerhinde hem de *Tâcü'l-'arûs* adlı eserlerinde kûbe hakkında âlimlerin görüşlerini aktarmıştır.¹⁰⁰⁸ Zemahşerî, kûbe'nin tavla olduğunu belirtmiş, ancak ona davul diyenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰⁹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a göre kûbe, Yemen halkının dilinde tavla/nerd anlamına gelmektedir. Beyhakî de aynı görüşü nakletmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), kûbenin tavla

¹⁰⁰⁵ Ebû Dâvûd'un rivayet ettiğine göre Ğubeyrâ'nın bu anlama geldiğini söyleyen dil âlimi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır. Ayrıca Ebû Ubeyd bunun Habeşlilerin imal ettiği bir içki olduğunu da ilave eder.

¹⁰⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5 (No. 3685); Ahmed, *el-Müsned*, 11/12 (No. 6478).

¹⁰⁰⁷ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 8 (No. 3696); Ahmed, *el-Müsned*, 4/279-280 (No. 2476).

¹⁰⁰⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/181-182; *İthâf*, 7/592.

¹⁰⁰⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî ġarîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.) 2/412. الكُوبَة: النَّرد وَفِيل الطَّيْلِ

olduğunu, ancak ona davul ve ûd (الزَّبَط) ¹⁰¹⁰ da denildiğini belirtmiş; en zahir görüşe göre ise ûd olduğunu ifade etmiştir. Hattâbî, kûbenin davul olduğunu söyleyenlerin hata ettiğini, aslında onun tavla olduğunu savunmuştur. ¹⁰¹¹ İbn Fâris (ö. 395/1004) ise kûbenin davul olduğu söylendiğini, ancak tavla olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu nakletmiştir. ¹⁰¹²

Gazzâlî, kûbenin davul olduğu görüşünü benimsemiş ve hükmü bu doğrultuda temellendirmiştir. Çalgı aletlerinin haram olmasının sebeplerinden biri olarak, şarkı dinlemek için bir araya toplanmayı göstermiştir. Ona göre, şarkı dinlemek için bir araya gelmek, fiske ve fücür ehlinin âdetidir. Bu nedenle onlara benzemek yasaklanmıştır. Gazzâlî, bu gerekçelerle kûbenin çalınmasının haram olduğunu belirtmiştir. ¹⁰¹³

Zebîdî, kûbe'nin lügatte kesin bir anlamının olmadığını, lügat âlimlerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Bu nedenle, kûbe geçen hadislerle hüccet getirmenin sakıt olacağı görüşündedir. ¹⁰¹⁴ Kûbe kelimesindeki ihtilafın temel sebebi, bu kelimenin Hz. Peygamber'in yaşadığı Mekke ve Medine'de kullanılmamasıdır. Eğer bu bölgelerde kullanılsaydı, sahabenin onun anlamını bilmesi ve nakletmesi beklenirdi. Söz konusu hadislerden öğrenildiğine göre, Bahreyn'den gelen Abdülkays heyeti ne içip ne içemeyeceklerini, hangi kapları kullanıp hangilerini kullanamayacaklarını sorması üzerine Hz. Peygamber onlara içinde bu ibarelerinde geçtiği hadisini irad etmiştir.

Dil âlimlerinin açıklamaları, kûbe lafzının tavla, davul ve ûd arasında müşterek bir lafız olduğunu göstermektedir. Zebîdî'nin bu hadislerle hüccet getirmenin sakıt olduğunu söylemesi, onun bu kelimeyi müşterek bir lafız olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Usûl âlimlerine göre, müşterek lafızlar hakkında tercih yapmayı gerektiren bir delil veya karine olmadıkça tevakkuf etmek (hüküm vermekten kaçınmak) esastır. Yani, bu tür lafızların delalet ettiği anlamlardan birini tercih etmek

¹⁰¹⁰ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 21/261.

¹⁰¹¹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4/267.

¹⁰¹² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luğa*, thk. Züher Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986), 773. والكوبة- (فيما يقال)-: الطبل للعب، ويقال: النرد.

¹⁰¹³ Gazzâlî, *Îhyâ*, 2/715.

¹⁰¹⁴ Zebîdî, *Îthâf*, 6/592.

yerine, kastedilen mananın ne olduğuna dair kesin bir bilgi olmadığı sürece hüküm vermekten sakınmak gerekir.¹⁰¹⁵

Zebîdî'nin dil kurallarını ve fikhî istidlâl yöntemlerini dikkate alarak konuyu analiz ettiğimizde, onun kûbe (الكوبة) lafzının anlamına ilişkin ihtilafları dilbilimsel ve usûlî bir yaklaşımla ele aldığı görülmektedir. Hadis metinlerinde geçen ve Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı bildirilen kûbe kelimesinin anlamı hakkında âlimler arasında tavla, davul ve ûd gibi farklı yorumlar bulunmaktadır. Zebîdî eserlerinde bu ihtilafları planlı bir şekilde aktarırken, Zemahşerî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Beyhakî, İbnü'l-Arabî ve Hattâbî gibi dil âlimlerinin görüşlerini nakletmiş; kelimenin bölgesel kullanım farklılıklarına ve lügatçilerin ihtilafına dikkat çekmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin kûbeyi davul olarak yorumlayıp çalgı aletlerinin haramlığını fıkıh meclislerine benzeme gerekçesiyle temellendirmesine karşın, Zebîdî, bu lafzın müşterek bir kelime olduğunu ve kesin bir anlam tespit edilemediği için hadislerle hüccet getirmenin sakıt olacağını savunmuştur. Onun bu yaklaşımı, usûl-i fıkıh prensiplerine uygun olarak müşterek lafızlarda tercih yapmayı gerektiren karine bulunmadığında tevakkuf etmenin gerekliliğini yansıtmaktadır.

E. Hükümlerin Maksudını Tespit Metodu

Zebîdî'nin fikhî tercihlerinde benimsediği ilkeler, onun ilmî yaklaşımının temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu ilkeler arasında naslara bağlılık, toplumsal değişimlere duyarlılık, akıl ve tıp verilerine açıklık, örfün dikkate alınması, zorluk ve meşakkatten kaçınma, ilk ve asli kaynaklara müracaat, bütüncül bir değerlendirme anlayışı, hükümlerin hikmetine yer verme ve tasavvufun etkisi gibi unsurlar bulunmaktadır. Zebîdî, bu ilkeleri benimseyerek fikhî meseleleri ele alırken hem geleneksel kaynaklara bağlı kalmış hem de çağının ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmıştır. Bu ilkeler doğrultusunda Zebîdî'nin yaklaşımı, İslam hukukunun canlı ve yaşanabilir bir sistem olduğunu göstermektedir.

1. Naslara Uygunluk

Âlimler, İslami hükümlerin Kur'an ve sünnet metinlerinden (naslardan) çıkarılması konusunda görüş birliği içindedir. Hükümlerin türetilmesi sürecinde ilk

¹⁰¹⁵ Debûsî, *Takvîmü 'l-edille*, 104; Serahsî, *Usûl*, 1/162.

başvurulan kaynaklar bu naslardır. Nasların anlaşılması, yorumlanması ve onlardan hüküm çıkarılması faaliyeti ise icthad kapsamında görülür. İctihadlar, bazen naslara tamamen uyumlu ve metinlerin lafzına sıkı sıkıya bağlı şekilde gerçekleşirken, bazen de nassın mutlak ifadesini tahsis eden özel gerekçeler, toplumsal maslahatlar veya tarihsel bağlamın gerektirdiği yorum farklılıkları nedeniyle zahirî anlamdan farklı sonuçlar üretebilmiştir. Kitap ve sünnetin naslarına derin vukufiyetiyle tanınan Zebîdî, bu süreçte özellikle nasların zahirî anlamına sıkı bağlılığıyla öne çıkmıştır. Onun görüş ve tercihleri incelendiğinde, nassın lafzî ve ruhî boyutunu dengeli şekilde koruyarak hareket ettiği, özellikle sünnetin pratik uygulamalarını titizlikle takip ettiği görülür.

1.1. Bayram Hutbesi Konusu

Hanefî mezhebi âlimleri, Kurban Bayramı hutbesinin kurban kesmenin hükümlerini, Ramazan Bayramı hutbesinin ise sadaka-i fitrın ahkâmını öğretmek maksadıyla meşru kılındığı görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰¹⁶ Kudûrî, bayram hutbelerinin meşruiyetini, bayrama özgü ibadetlerin öğretilmesi amacıyla açıklar. Ona göre, Ramazan ve Kurban Bayramı hutbeleri, sadaka-i fitr ve kurban kesme gibi ibadetlerin hükümlerini öğretmek için gereklidir. Hutbenin asıl amacı, bu ibadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilmesini sağlamaktır; çünkü bu hükümler bayramın şartlarından ve şeriatın öğretilmesi içindir.¹⁰¹⁷ İbn Nüceym ise bu hükümlerin hatipler tarafından bayramdan bir önceki Cuma hutbesinde izah edilmesinin daha uygun olacağına dair bir görüş ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bu uygulamaların daha önceki kaynaklarda yer almadığını ve bu görüşün kendi icthadına dayandığını ilmi bir emanet olarak aktardığını belirtmiştir.¹⁰¹⁸

Zebîdî ise, bu görüşün aksine, hatipler arasında böyle bir uygulamanın bilinmediğini, eğer kendilerine bayramdan önceki Cuma hutbesinde bu hükümlerin anlatılması teklif edilirse, bu teklifi yapanları uygunsuz addedeceklerini ifade etmiştir. Zebîdî'ye göre, hatiplerin kendi aralarında bilinen ve geleneksel olarak sürdürülen uygulamaya devam etmeleri daha evlâdır. Ayrıca, Zebîdî, hatiplerin teamül haline getirdikleri ve nesiller boyu aktardıkları bilgiye riayet etmelerinin, aynı zamanda

¹⁰¹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/103-104; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/291; Aynî, *el-Binâye*, 3/119.

¹⁰¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/1012 (No. 4341).

¹⁰¹⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kütübü'l-İslâmî, ts.), 2/176.

naslara uygun olan görüşü sürdürmelerinin evlâ olacağını vurgulamıştır.¹⁰¹⁹ Bu bağlamda, bu uygulamaların daha önceki kaynaklarda yer almadığını belirten İbn Nüceym'in de ifade ettiği gibi uygulanmayan bir görüşün hatiplere teklif edilmesinin uygun olmayacağına, bilakis meşru çerçevede yerleşik olan uygulamaların korunmasının gerekliliğine işaret etmiştir.

Hanefî mezhebi imamları arasında, tavaf esnasında Hacer-i Esved'in öpülmesinin meşruiyeti konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte, Rük-n-i Yemânî'nin öpülmesinin cevazı ihtilaflıdır. Hacer-i Esved'in istilâm edilerek öpülmesi sünnet kabul edilmiş olup, izdiham sebebiyle fizikî temas mümkün olmadığı takdirde uzaktan işaretle yetinilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁰²⁰

Rük-n-i Yemânî'ye gelince, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre istilâm etmek müstehap olmakla birlikte öpme fiili meşru görülmemiştir.¹⁰²¹ Ayrıca, istilâm etmemenin herhangi bir sakınca teşkil etmediği ifade edilmiştir. Buna karşılık İmam Muhammed, bu rük-nün de Hacer-i Esved gibi hem istilâm edilmesini hem de öpülmesini sünnet addetmiştir.¹⁰²²

Zebîdî; İbn Ömer'den nakledilen “Ben, Hz. Peygamber'in Rük-n-i Yemânî'yi selamladığını gördüm”¹⁰²³ ve “Ben, Resûlullah'ın Hacer-i Esved ve Rük-n-i Yemânî dışında başka bir rük-nü selamladığını görmedim”¹⁰²⁴ şeklindeki rivayetleri aktararak, bu hadislerin İmam Muhammed'in görüşünü desteklediğini, hatta bazı âlimlerin fetvanın bu görüşe göre verilmesi gerektiğini savunduklarını belirtmiştir.¹⁰²⁵

Zebîdî'nin naklettiğine göre, zâhiru'r-rivâye kapsamında Rük-n-i Yemânî'nin selamlanması müstehap olarak değerlendirilirken, İmam Muhammed'e göre bu fiil sünnet statüsündedir. Ayrıca, zâhiru'r-rivâye çerçevesinde Rük-n-i Yemânî'nin öpülmeyeceği ifade edilmişse de, İmam Muhammed hadislerin zâhirini esas alarak

¹⁰¹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/683-684.

¹⁰²⁰ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 145; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 38; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/9; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/146; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/169; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/456.

¹⁰²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/459.

¹⁰²² Tahâvî, *el-Muhtasar*, 145-146; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/170; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/459-460.

¹⁰²³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1/81 (No. 537); Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/358 (No. 321); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/69 (No. 3774); Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/213.

¹⁰²⁴ Buhârî, “Hac”, 59 (No. 1609); Müslim, “Hac”, 242.

¹⁰²⁵ Zebîdî, *İthâf*, 4/599.

öpmenin caiz olduğunu savunmuştur.¹⁰²⁶ Zebîdî, bu konuda nasların İmam Muhammed'in görüşünü teyit ettiğini ve dolayısıyla onun ictihadının tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, Tahâvî gibi Hanefî mütekaddimîn âlimleri tarafından da benimsenmiştir.¹⁰²⁷

Tahâvî, mezhep imamlarının eserlerinde Rûkn-i Yemânî'nin istilâmına dair açık bir kayıt bulunmadığını, bunun Hz. Peygamber'in uygulamasına dair sahih rivayetlerin kesintisiz bir isnadla kendilerine ulaşmamış olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ancak İmam Muhammed'in Rûkn-i Yemânî'nin istilâm edilmesini emrettiğine dair Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî (ö. 221/836) kanalıyla gelen rivayeti delil olarak, bu görüşün benimsenmesinin ve tavaf sırasında uygulanmasının müstehap olduğu kanaatine varmıştır.¹⁰²⁸

Sonuç olarak, bu meselede İmam Muhammed'in ictihadının naslarla daha uyumlu olduğu ve Hanefî geleneğinde tercih edilen bir yaklaşımı yansıttığı anlaşılmaktadır.

2. Toplumsal Değişim

Vahyin indiği dönemdeki toplumsal yapı, fetihlerle birlikte farklı kültürler ve milletlerle etkileşime girerek zamanla değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bu süreç, İslam toplumunun sosyal, ekonomik ve kültürel yapılarını etkilemiş, dolayısıyla fıkhi hükümlerin uygulanmasında da yeni yaklaşımları gerekli kılmıştır. Âlimler, bu değişen şartlar karşısında naslardan taviz vermeden, bazen metinleri te'vil ederek, bazen farklı naslardan deliller getirerek, bazen de İslam hukukunun temel prensiplerini göz önünde bulundurarak fetva ve görüşlerini şekillendirmişlerdir. Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin inkâr olunamayacağı İslam hukukunun genel kaidelerindendir.¹⁰²⁹ Bu durum Zebîdî'nin fetvaların da müşahade edilmektedir. Zebîdî, naslara bağlı kalırken, aynı zamanda toplumsal değişimleri ve ihtiyaçları dikkate alarak, şeriatın ruhunu koruyan dengeli bir yaklaşım sergilemiştir.

¹⁰²⁶ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhir*, 1/214.

¹⁰²⁷ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 146.

¹⁰²⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012), 2/422.

¹⁰²⁹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Arapça: Fehmî el-Hüseynî (Dâru'l-cîl, 1991), 1/47 (No. 39). لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان

Hız. Peygamber'in "Mescide tükürmek bir günahdır; kefareti de onu defnetmektir"¹⁰³⁰ şeklindeki hadis-i şerifi, mescitlerde tükürme fiilinin dinî hükmü ve bu fiilin kefaretinin nasıl yerine getirileceği konusunda temel bir ölçü teşkil etmektedir. Zebîdî, bu hadisin uygulanması bağlamında alternatif bir çözüm teklif ederek, söz konusu hükmün aslında mescit zeminlerinin toprak olduğu dönemlere has bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Günümüzde mescitlerin halılarla kaplı olması sebebiyle, tükürüğün toprağa gömülmesi şeklindeki klasik kefarete uygulamasının artık mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zebîdî, bu durumda en uygun davranış şeklinin, Hız. Peygamber'in bizzat uyguladığı ve sünnetinde yer verdiği üzere, kişinin tükürüğünü elbisesine silip katlamak¹⁰³¹ şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰³²

Zebîdî, gayrimüslimlerle selamlaşma ve onlarla sosyal ilişkiler kurma konularında hem klasik fıkıh mirasını hem de yaşadığı dönemin toplumsal gerçekliklerini dikkate alarak mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. Zimmîlerin yolda sıkıştırılmasına dair uygulamanın,¹⁰³³ onların onurunu zedelemeyecek şekilde, sadece yolun orta kısmının ikram amacıyla terk edilmemesi gerektiği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, yolun geniş olması durumunda zimmîlerin sıkıştırılmasının, sebepsiz yere eziyet anlamına geleceğini ve bunun da caiz olmadığını ifade eder.¹⁰³⁴ Ayrıca, bu sünnetin zamanla terk edildiğini ve onu ihya edenlerin ecir kazanacağını vurgular.

Selamlaşma konusunda ise, Şâfiî mezhebine göre zimmîlere selam vermenin haram, Hanefî mezhebine göre ise mekruh olduğunu belirtir. İmam Muhammed ve Ebû Hanîfe'nin, zimmîlerin selamlarına "ve aleyküm" şeklinde karşılık verilmesinde sakınca görmediklerini aktarır.¹⁰³⁵ Zebîdî, günümüzde yaygın olan (صَبَّحَكَ اللهُ بِالْخَيْرِ ،) (أَسْعَدَ اللهُ صَبَّاحَكَ) "Allah sana hayırlı sabahlar versin, Allah sabahını mutlu kılsın" gibi ifadelerin de selam yerine geçebileceğini ifade eder.¹⁰³⁶

¹⁰³⁰ Buhârî, "Salât", 37 (No. 415).

¹⁰³¹ Buhârî, "Salât", 39 (No. 417).

¹⁰³² Zebîdî, *İthâf*, 3/512-513.

¹⁰³³ Müslim, "Selâm", 13 (No. 2167).

¹⁰³⁴ Zebîdî, *İthâf*, 7/219.

¹⁰³⁵ Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 2/480 (No. 907). Bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2/384 (No. 951).

¹⁰³⁶ Zebîdî, *İthâf*, 7/57.

Ayrıca, âlimler arasında zimmîlerin selamlarına nasıl karşılık verileceği konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirtir. Bir grup âlim, "*Bir selâmla selâmlandığınızda ondan daha güzeliyle karşılık verin veya en azından verilen selâmın aynısı ile mukabele edin*"¹⁰³⁷ ayetini delil göstererek, Müslüman ve kâfirlerin selamlarına cevap vermenin farz olduğunu savunurken; diğer bir grup, bu ayetin sadece Müslümanlara mahsus olduğunu ve zimmîlerin selamlarına "ve aleyküm"¹⁰³⁸ şeklinde karşılık verilmesi gerektiğini belirtir. Zebîdî, bu ikinci görüşün âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini ifade eder.¹⁰³⁹

Zebîdî, toplumsal ve mekânsal dönüşümlerin dinî hükümlerin uygulanmasındaki etkisini dikkate alarak, nasların literal yorumlarının ötesine geçip, onların hikmet ve maksadını esas alan ölçülü bir yaklaşım sergilemektedir. Hz. Peygamber'in "Mescide tükürmek bir günahdır; kefareti de onu defnetmektir" hadisini değerlendirirken, bu hükmün mescit zeminlerinin toprak olduğu dönemlere ait olduğunu ve günümüzde halı kaplı mescitlerde tükürüğün toprağa gömülmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bu durumda, Peygamber'in sünnetinde yer alan, tükürüğün elbiseye silinip katlanması uygulamasını önererek, nasların ruhunu kavrayıp zamanın şartlarına uygun çözümler üretme yetkinliğini göstermektedir. Benzer şekilde, gayrimüslimlerle selamlaşma ve sosyal ilişkiler konusunda da, klasik fıkıh mirasını ve yaşadığı dönemin toplumsal gerçekliklerini dikkate alarak muteil bir yaklaşım benimser. Zimmîlerin yolda sıkıştırılmasına dair uygulamanın, onların onurunu zedelemeyecek şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular ve yolun geniş olması durumunda zimmîlerin sıkıştırılmasının, sebepsiz yere eziyet anlamına geleceğini ifade eder. Selamlaşma konusunda ise, farklı mezheplerin görüşlerini aktararak, günümüzde yaygın olan "Allah hayırlı sabahlar versin" gibi ifadelerin selam yerine geçebileceğini belirtir. Bu yaklaşımlar, Zebîdî'nin dinî metinleri, değişen toplumsal ve mekânsal şartlar çerçevesinde yeniden yorumlayarak, fikhî hükümlerin uygulanabilirliğini ve toplumsal uyumunu sağlamaya yönelik çabalarını yansıtmaktadır.

¹⁰³⁷ Nisâ, 4/86.

¹⁰³⁸ Buhârî, "İsti'zân", 22 (No. 6256); Müslim, "Selam", 9 (No. 2163, 2164).

¹⁰³⁹ Zebîdî, 'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe, 2/151-152.

3. Akıl, Tıp ve Örf ve Örfe Uygunluk

Bir fakih, hüküm verirken dikkate alması gereken birçok unsuru göz önünde bulundurmalıdır. Öncelikle, geçmiş dönemlerin örf, âdet ve sosyal yapısını iyi bilmeli, bunlardan haberdar olmalıdır. Ancak bu bilgiyle yetinmeyip, içinde yaşadığı çağın örf ve âdetlerini, toplumsal değişimleri ve ihtiyaçları da derinlemesine kavramalıdır. Ayrıca, tıp, teknoloji ve bilim alanındaki gelişmeleri takip etmeli, bu yeniliklerin ortaya çıkardığı yeni durumları anlamalı ve bunları fıkhi çerçevede değerlendirebilmelidir. Fakihin önemli bir görevi de, kadim dönemlerde verilmiş olan fetvaları, yaşadığı çağın şartlarına uyarlayabilmektir. Bu, naslara bağlı kalırken, aynı zamanda toplumsal gerçeklikleri göz ardı etmemeyi gerektirir. Bunun yanı sıra, önceki âlimlerin ele almadığı veya hakkında fetva vermediği yeni meseleleri değerlendirmek de fakihin sorumlulukları arasındadır. İşte bu unsurlar, bir fakihin fikhini şekillendiren ve onun hükümlerini hem köklü hem de muasır bir temele oturtan önemli yapılarıdır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun hem evrensel hem de aktif karakterini korumasını sağlar.

3.1. Taş ile İstincâ

Gazzâlî'nin istincâ bahsinde zikrettiği “Sonra makadını üçtaş ile temizler” ifadesine dair Zebîdî'nin gerçekleştirdiği tefsirî yorum, fıkıh usulünde nassların lafzî sınırlılığı ile hükmün maksadı arasındaki diyalektik ilişkiyi ortaya koyan yöntemsel bir örnek teşkil etmektedir. Zebîdî, burada musannifin taş örneğini zikretmesini, hükmün taş ile sınırlandırılması şeklinde literal bir okumaya tabi tutmamakta, bilakis bu tercihin taşın coğrafi yaygınlığı (ümmin çoğunluğunun bulunduğu beldelede kolay temin edilebilirliği) ve kullanım pratikliği (temizlik etkinliği ve ulaşılabilirlik) gibi sosyolojik ve faydacı parametrelere dayandığını vurgulamaktadır.¹⁰⁴⁰ Bu yaklaşım, fikhî hükmün taş materyaline değil, temizlik fonksiyonunun gerçekleştirilmesi amacına matuf olduğunu göstermektedir.

Zebîdî'nin bu yorumu şu temel prensipleri barındırmaktadır: Nassların zahiri lafızları ile sınırlı kalmayan bir okuma, hükmün illeti ile meşruiyet şartlarının ayırt

¹⁰⁴⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/545. Zebîdî, hükmün taşa tahsis edilmediğini zira taştan başka bir şeyin temizliği yerine getirmede ona ortak olduğunu, musannifin taşı zikretmesinin onun çok olmasından ve her belde bulunmasından olabileceğini yoksa hükmün taşla sınırlı olmadığını belirtir.

edilmesi ve örfî teamüllerin ve toplumsal pratiklerin fikhî değerlendirmedeki belirleyiciliği. Bu perspektif, İslam hukuk geleneğindeki "vasıta-maksat" ayrımının tipik bir örneğini oluşturmakta olup, Zebîdî'nin nassları tarihsel bağlamına oturtarak yorumlama konusundaki uzmanlığını yansıtmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, taşın bulunmadığı durumlarda kâğıt, su veya diğer temizleyici materyallerin kullanımını da meşru kılan bir esneklik sağlamaktadır.

3.2. Zararlı Maddelerle Misvaklanmak

Zebîdî, misvakın kullanımına dair yaptığı değerlendirmede, fikhî hükmü yalnızca şeklî bir uygulama olarak ele almayıp, temizlik amacının ve tıbbî etkilerin gözetildiği bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, misvak yapımında erâk, hurma ve zeytin gibi kokusu hoş, sert ve kir giderici özelliği bulunan ağaç dallarının kullanılması mümkündür. Ancak tıbben zararlı olduğu bilinen mersin ağacı, incir, nar, gül, reyhân ve şalgam gibi bitkilerin dallarından misvak yapılmasını mekruh olarak nitelendirir.¹⁰⁴¹

Bu bağlamda Zebîdî'nin yaklaşımı, İslam hukuk geleneğindeki "illet-maksat" ilişkisine dayalı bir yorum sunmaktadır. Bu yaklaşım, misvakın aslî amacının dış temizliği ve ağız sağlığı olduğunu, dolayısıyla kullanılan malzemenin bu amaca hizmet etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin bu değerlendirmesi, şer'î hükmün yalnızca zahirî bir uygulamaya indirgenemeyeceğini, aksine hikmet ve maslahat çerçevesinde ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim dişlere zarar veren veya kötü koku bırakan maddelerin kullanımının mekruh sayılması, fikhın tıbbî faydayı gözetten canlı yapısını yansıtmaktadır.

3.3. Kible Tayini

Zebîdî, kible tayini meselesini ele alırken, astronomi ilminin verilerinden yararlanarak coğrafi konumlara göre kıblenin nasıl belirleneceğine dair muntazam bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ona göre, kibleyi tespit etmede en güvenilir referans, Kutup Yıldızı (Cedî) olup, bunun temel nedeni bu yıldızın sabit konumunu koruması ve diğer gök cisimlerinin aksine yer değiştirmemesidir. Zebîdî, bu durumu *İthâfî's-sâde* adlı eserinde, Kutup Yıldızı'nın "Yıldızların etrafında döndüğü

¹⁰⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/558.

merkezî bir eksen noktası" olarak tanımlamasıyla açıklarken; *Tâcü'l-'arûs*'ta ise bu yıldız, "Oğlak ve Başak burçları arasında yer alan, feleklerin dönüş ekseninde sabit kalan küçük ve beyaz bir yıldız" şeklinde astronomik bir tasvirle ele almaktadır.¹⁰⁴²

Zebîdî, bu nazarî bilgiyi pratik fıkıhla birleştirerek, farklı coğrafi bölgelerdeki Müslümanların kible yönünü Kutup Yıldızı'na göre nasıl tayin edeceklerine dair detaylı bir kılavuz sunar: Irak'ta namaz kılanlar, Kutup Yıldızı'nı sağ kulaklarının arkasına almalıdır. Mısır'da namaz kılanlar, bu yıldız sol kulaklarının arkasına gelecek şekilde konumlandırılmalıdır. Yemen'de ise yıldız, namaz kılan kişinin sol tarafına denk gelecek şekilde ayarlanmalıdır. Şam bölgesinde yaşayanlar içinse Kutup Yıldızı'nın arkalarında kalması gerekmektedir.¹⁰⁴³

Bu tespitler, Zebîdî'nin yalnızca nazarî astronomi bilgisiyle yetinmeyip, bizzat seyahatleri sırasında edindiği coğrafi gözlemleri de ictihad sürecine dâhil ettiğini göstermektedir. Onun bu yaklaşımı, İslam hukukunun "Şer'î hükümlerin belirlenmesinde ilmî verilerden istifade" prensibinin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Aynı zamanda, Zebîdî'nin dönemin astronomi ve coğrafya bilgilerini fıkıhla harmanlayarak, Müslümanların ibadetlerini doğru bir şekilde eda etmelerine yönelik pratik çözümler ürettiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım ilimler arası çalışmanın önemine işaret etmesi bakımından da dikkat çekicidir.

3.4. Cuma Namazına Giderken Beyaz Elbise Giymek

Cuma namazına giderken beyaz elbise giymenin hükmü hakkında Zebîdî'nin farklı bir değerlendirmesi vardır. O, elbise giymenin zaman ve beldelere göre farklılık arz edeceğini, yaz vakti beyaz elbise, kış vakti ise boyalı/renkli elbise giyileceğini, eğer kışın beyaz elbise giyilirse dikkatleri üzerine çekeceğini, bunun da şöhrete götüreceğini belki de mürüvvetini zedeleyeceğini dolayısıyla beldelere göre tafsilat lazım geldiğini ifade eder.¹⁰⁴⁴ Hz. Peygamber'in "*İsraf ve kibir karışmadığı müddetçe yiyiniz, içiniz, tasaddukta bulununuz ve giyiniz*"¹⁰⁴⁵ hadisinden dolayı gösteriş ve kibir için elbise giymenin mekrûh sayıldığı ifade edilmiştir.¹⁰⁴⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in

¹⁰⁴² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/56.

¹⁰⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 3/215.

¹⁰⁴⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/410.

¹⁰⁴⁵ İbn Mâce, "Edeb", 23 (No. 3605).

¹⁰⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/191.

bayram ve cuma günleri kırmızı renkli elbise giydiği de nakledilmiştir.¹⁰⁴⁷ Cuma gününe mahsus olmasa da “*Beyaz elbise giyiniz! Hayatta olanlarınız onu giyer, ölülerinizi de onunla kefenlersiniz. Zira o, en hayırlı elbiselerinizdendir*”¹⁰⁴⁸ hadisinden dolayı beyaz elbise giymek müstehap¹⁰⁴⁹ sayılsa da Hz. Peygamber’in zaman ve mekâna göre renkli elbiseler de giydiği sabittir.

Zebîdî’nin Cuma namazında giyim konusundaki yaklaşımı, fıkhnın canlı yapısını yansıtan önemli bir örnek teşkil etmektedir. Onun değerlendirmeleri, beyaz elbise giymenin hükmünü salt renk boyutunda ele almayıp, mevsimsel şartlar (yaz-kış ayrımı), sosyopsikolojik etkenler (şöhret endişesi) ve bölgesel örfler (beldelerin farklılığı) gibi çok boyutlu parametreler çerçevesinde analiz etmektedir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in “İsraf ve kibir karışmadığı müddetçe giyiniz” şeklindeki genel prensibi ile “Beyaz elbise giyiniz” gibi özel tavsiyelerini, aynı zamanda Resûlullah’ın kırmızı renkli elbiseler giydiğine dair rivayetleri telif ederek, fikhî hükmün zaman-mekân bağlamında esnek bir şekilde yorumlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zebîdî’nin bu perspektifi, nassların lafzî sınırlılığı yerine hikmet ve maslahat odaklı bir okuma yapmanın önemine işaret etmekte olup, özellikle ibadet dışı (âdâb) konularda fıkhnın toplumsal gerçekliklerle uyumlu bir şekilde tatbik edilmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim onun bu yorum tarzı, İslam hukuk geleneğindeki örfün belirleyiciliđi¹⁰⁵⁰ ve meşakkatin kaldırılması¹⁰⁵¹ gibi temel prensiplerle uyum içerisindedir.

3.5. Devletin, Malları Halkının Tamamına Ulaştırması

Gazzâlî’nin *İhyâ*’da ortaya koyduğu “haramın istilası” nazariyesi, olağanüstü sosyo-ekonomik kriz durumlarında İslâm hukukunun nasıl işletileceğine dair radikal bir model sunmaktadır. Onun nazariyesinde, tüm dünyada helalin kalmadığı farazî bir durumda, geçmişin affedilerek yeni bir ekonomik düzenin kurulmasını öngören Gazzâlî, beş temel ihtimal üzerinden çözüm önerileri geliştirir. Özellikle beşinci ihtimalde devlet başkanının servet sahiplerinden zorla alım yaparak ihtiyaç sahiplerine

¹⁰⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/284.

¹⁰⁴⁸ Ahmed, *el-Müsned*, 33/318 (No. 20140).

¹⁰⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/192.

¹⁰⁵⁰ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/44 (No. 36).

¹⁰⁵¹ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/35 (No. 17).

dağıtımını önerirken, Büyük Selçuklu döneminin idarî kapasitesine atıfla bu dağıtımın pratikte uygulanamayacağını iddia eder.¹⁰⁵²

Zebîdî ise bu görüşe, 18. yüzyıl bürokratik teşkilatlanmasının sunduğu tarihsel tecrübeyle itiraz ederek, merkezî yönetimin taşra teşkilatı vasıtasıyla adil dağıtım yapabileceğini savunur. Zebîdî, akıl ve örfe uygun olmadığı gerekçesiyle Gazzâlî'nin görüşüne itiraz eder. Onun bahsettiği zorluğun söz konusu olduğunu ve kabul edilebileceğini ancak “Böyle birşey tasavvur dahi edilemez” sözünün memnu olduğunu söyleyerek şöyle der: “Çünkü örf ve emniyet bakımından sultan her kabileye, belki her şehrin her mahallesine bazı memurlar tayin eder ve bunlar da bütün halka ayda bir kez veya gerekirse birkaç kez muhtaç oldukları miktarı adaletle taksim edebilir. Bu, saltanat sahipleri için imkânsız değildir.”¹⁰⁵³

İki âlimin bu tartışması, salt nazarî bir ihtilaftan ziyade, farklı tarihsel dönemlerin siyasî-idarî kapasitelerinin fıkıh teorisine yansımaları olarak okunmalıdır. Gazzâlî'nin 11. yüzyıl Selçuklu devlet yapısının merkezîleşme düzeyine ilişkin karamsarlığı ile Zebîdî'nin 18. yüzyıl Osmanlı'nın gelişmiş bürokratik mekanizmalarına dair iyimserliği arasındaki bu fark, İslâm hukuk düşüncesinin tarihsel bağlamla aktif etkileşimini göstermesi bakımından önemlidir. Her iki dönemde de geniş coğrafyalara hükmeden İslâm devletlerinin varlığına rağmen, idarî kapasite algısındaki bu köklü değişim, fıkıh teorisinin siyasî realitelerle olan diyalektik ilişkisini ortaya koymaktadır. Zebîdî'nin örfî uygulanabilirlik vurgusu, İslâm hukukunun nazarî çerçeveleriyle sınırlı kalmayıp, tarihsel tecrübeyle sürekli yeniden yorumlandığının kanıtı niteliğindedir.

3.6. Acve'nin Zehir ve Sihre Karşı Koruyuculuğu

Zebîdî, Hz. Ali'den rivayet edilen “*Kim her gün yedi adet Acve hurması yerse midesinde bulunan bütün canlılar/kurtçuklar ölür*”¹⁰⁵⁴ dair hadisi analiz ederken, İslam düşünce geleneğindeki tıbbî-şer'î fayda ikilemine yöntemsel bir çözüm getirmektedir. Zebîdî hadisi şöyle izah eder: “Yani içinde bulunan bir özellikten dolayı midede bulunan kurtçuklar ölür demektir. Nitekim zehir ve büyüü uzaklaştırması

¹⁰⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/305-307.

¹⁰⁵³ Zebîdî, *İthâf*, 6/536.

¹⁰⁵⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/315; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/56.

acve hurmasının özelliklerindendir. Zira Hz. Peygamber'den sahih olarak şöyle rivayet edilmiştir: *Kim her sabah (aç karına) yedi adet Acve hurması yerse zehir ve sihir o gün ona zarar vermez.*"¹⁰⁵⁵ Bunları ifade ettikten sonra Zebîdî şöyle der: "Bu, tıbbî değil şer'î bir faydadır. Zira hekimler hurmanın özellikleri arasında midedeki kurtları öldürmesini, zehir ve büyüü uzaklaştırmasını bahsetmemişlerdir."¹⁰⁵⁶

Zebîdî'nin bu yorum üslûbu, Hattâbî gibi erken dönem âlimlerinin yaklaşımıyla paralellik arz etmekte olup,¹⁰⁵⁷ hadislerin anlaşılmasında "mucizevî/bereketsel" izahlar ile "aklî/tıbbî" açıklamalar arasında yöntemsel bir tercihi yansıtmaktadır. Zebîdî'nin bu tutumu, İslam ilim geleneğinde hadislerin zahirî anlamlarının mutlaklaştırılmadan yorumlanması, dinî metinlerle pozitif bilimlerin verileri arasında gerilim oluşturulmaması, nebevî mucizelerin tabiat kanunlarıyla açıklanmaya çalışılmaması ilkelerinin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Bu usûl, özellikle tıbb-ı nebevî mevzuundaki rivayetlerin değerlendirilmesinde, din-bilim ilişkisini sağlıklı bir zeminde kurma gayretinin bariz bir tezahürüdür.

3.7. Yolculuğa Erken Başlamak

Gazzâlî, hac ibadetine hazırlık sürecinde sünnet olan uygulamalar arasında sabah erken saatlerde yola çıkılmasını ve güneşin etkisinin artmasından önce istirahat edilmesini zikrederken, özellikle "Yolculuğun büyük kısmının gece yapılması" gerektiğini vurgulamaktadır. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "*Geceleyin yolculuk yapmaya gayret edin, zira yeryüzü geceleyin dürülür (katlanır)*"¹⁰⁵⁸ şeklindeki hadisiyle temellendirmektedir.¹⁰⁵⁹ Tahâvî'nin bu hadisi "Gece yolculuğunda kat edilen mesafenin gündüze kıyasla daha hızlı ve kolay olması" şeklinde yorumlaması, bu uygulamanın pratik hikmetine işaret etmektedir.¹⁰⁶⁰

Ancak Zebîdî, bu sünnetin coğrafi şartlar bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunarak önemli bir ayrım ortaya koymaktadır. Ona göre gece yolculuğu tavsiyesi, özellikle Hicaz ve Yemen gibi sıcak iklim bölgelerine mahsus bir

¹⁰⁵⁵ Buhârî, "Et'ime", 43 (No. 5445); Müslim, "Eşribe", 155 (No. 2047).

¹⁰⁵⁶ Zebîdî, *İthâf*, 5/673.

¹⁰⁵⁷ Aynî, '*Umdetü'l-kârî*', 14/446; M. Takî el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, 4/34.

¹⁰⁵⁸ Ebû Dâvûd, "*Kitâbü'l-cihâd*", 62 (No. 2571); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/513 (No. 1630).

¹⁰⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 765.

¹⁰⁶⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/107 (No. 113-115).

uygulamadır.¹⁰⁶¹ Bu yaklaşım, fikhî hükümlerin iklimsel ve coğrafi şartlarla ilişkisini gözler önüne sermektedir. Zebîdî'nin bu yorumu, serin hava koşullarının hem yolcular hem de binek hayvanları için daha konforlu olması ve zaman algısının daha hızlı işlemesi gibi objektif gerekçelere dayanmaktadır. Nitekim sıcak iklimlerde gündüz yolculuğunun yolcuya ağır fiziksel ve psikolojik yükler bindirdiği, bu nedenle gece yolculuğunun tercih edilmesinin makul olduğu görülmektedir. Zebîdî'nin bu yorum tarzı, fıkıh ilminin “Hükümler mekân ve zamanın değişmesiyle değişir”¹⁰⁶² prensibinin somut bir uygulaması niteliğindedir.

3.8. Eğitimde Faydalı ve Zararlı Vakit Dilimi

İslam düşünce geleneğinde âlimlerin günlük rutinlerinin planlanmasına dair yapılan değerlendirmeler, dönemsel ve bireysel farklılıklar bağlamında ele alınmıştır. Gazzâlî, bir âlimin yirmi dört saatlik zaman dilimini nasıl değerlendirmesi gerektiğine dair yaptığı tahlilde, ikindi sonrası vakti telif ve talim faaliyetlerine değil, fıkıh ve hadis gibi şer'î ilimlerin dinlenmesine hasretmenin uygun olacağını belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre bu uygulamanın temel hikmeti, göz ve el gibi uzuvların dinlendirilmesini sağlamaktır. Ayrıca ikindi sonrasında kitap mütalaa etme ve yazma faaliyetlerinin çoğu zaman göz sağlığına zarar verebileceğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁶³

Ancak Zebîdî, bu görüşün mutlak bir kural olarak genellenemeyeceğini, aksine bireysel farklılıklar ve çevresel şartlara göre değişkenlik gösterebileceğini savunmuştur. Ona göre, görme yetisi kuvvetli olan bireylerin bu türden bir faaliyetten men edilmesi gereksizdir. Aynı şekilde, yüksek ve aydınlık mekânlarda ikindi sonrası çalışmanın göze zarar verme ihtimalinin düşük olduğunu, zira bu gibi ortamlarda ışık miktarının yeterli seviyede bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶⁴

Benzer bir durum, gece vakti kurban kesmenin mekrûh addedilmesi örneğinde de görülmektedir. Bu hükmün temel nedeni, yetersiz aydınlatma koşullarında kişinin kendisine veya kurbana zarar verme riskidir.¹⁰⁶⁵ İslam hukuk tarihinde, özellikle erken dönemlerde maddi imkânların kısıtlı olması sebebiyle âlimler tarafından sınırlayıcı

¹⁰⁶¹ Zebîdî, *İthâf*, 4/554.

¹⁰⁶² Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/47 (No. 39). لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَوْقَانِ.

¹⁰⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/1055.

¹⁰⁶⁴ Zebîdî, *İthâf*, 5/499.

¹⁰⁶⁵ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/60; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/320.

hükümler vaz' edilmiş, ancak sonraki yüzyıllarda teknolojik ve sosyal imkânların gelişmesiyle birlikte daha esnek ve bağlamsal yaklaşımlar ortaya konmuştur.

3.9. Zamana Uygunluk

İslam ahlak ve fıkıh geleneğinde haram ve şüpheli yiyeceklerin tüketilmesi meselesi, bireyin dış görünüşü, davranış biçimleri ve sosyal konumu gibi çeşitli faktörler çerçevesinde tartışılmıştır. Gazzâlî, bu bağlamda şüphe uyandıran unsurların yaratılış (fitrî özellikler), giyim-kuşam, fiiller ve sözler gibi farklı boyutlarda tezahür edebileceğini belirtmiştir. Örneğin, zulüm ve yol kesmekle meşhur olan bazı toplulukların fiziksel görünümelerini şüpheli addederken, özellikle Türkler ve bedevîlerin tipolojik özelliklerini örnek olarak zikretmiştir. Ayrıca, bıyıkların aşırı uzatılması veya saçların fesat ehlinin âdeti olarak dağınık bırakılması gibi görsel unsurları da şüpheyi artıran etkenler arasında değerlendirmiştir.¹⁰⁶⁶

Zebîdî ise Gazzâlî'nin bu tespitlerinin, onun dönemindeki sosyokültürel şartlara bağlı olarak ortaya çıktığını ve zamanla değişebileceğini vurgulamıştır. Ona göre, her çağın kendine özgü giyim tarzları, süslenme alışkanlıkları ve estetik anlayışları bulunmaktadır. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin zikrettiği kıstaslar mutlak ve evrensel değil, tarihsel bağlamla sınırlıdır. Zebîdî ayrıca, Gazzâlî'nin Türkler hakkındaki değerlendirmesini genelleştirmek yerine, özellikle askerî sınıfa mensup (جُنْدِي) Türklerle sınırlandırmıştır.¹⁰⁶⁷

Nitekim İslam hukukunda savaş gibi olağanüstü durumlarda askerlere saç, bıyık ve tırnaklarını uzatma veya ipek giyme gibi normalde mekruh addedilen bazı davranışlar konusunda ruhsatlar tanınmıştır.¹⁰⁶⁸ Bu bağlamda, Gazzâlî'nin bahsettiği Türk askerlerinin giyim ve görünüşlerine dair eleştirel yaklaşımının, dönemin askerî kültürüne özgü bir durumu yansıttığı söylenebilir. Aksi takdirde, kendisinin Selçuklu medreselerinde müderrislik yapmış bir âlim olarak, Türklerin kurduğu büyük İslam devletlerine karşı genel bir önyargı beslemesi pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, her dönemin kendine has sosyokültürel unsurlarının, şer'î hükümlerin

¹⁰⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/335.

¹⁰⁶⁷ Zebîdî, *İthâf*, 6/595.

¹⁰⁶⁸ Aynî, *el-Binâye*, 12/102; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6/101.

yorumlanmasında belirleyici bir rol oynadığı ve mutlak değerlendirmeler yerine bağlama duyarlı bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

4. İlet ve Hikmet Analizleri

Zebîdî, hikmet kavramını, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve bu bilgiye uygun şekilde hareket etmek olarak tanımlar. Ona göre hikmet, ilmî ve zihinsel bir gücün tezahürüdür; ilâhî hikmet de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Örneğin, “Lokman’a hikmet verdik”¹⁰⁶⁹ ayetini yorumlarken, bunun şer’î hükümlere uygun bir akıl hücceti vermek anlamına geldiğini belirtir.

Hikmet, aynı zamanda ilim ve amel yoluyla hakikate ulaşma çabası olarak da açıklanmıştır. Bu bağlamda, Allah’tan hikmet istemek, eşyanın özünü kavramak ve onları en ince detaylarıyla anlamak anlamına gelir.¹⁰⁷⁰ Zebîdî, özellikle *İhyâ* şerhinde, hükümlerin ve emirlerin ardındaki hikmetleri ve sırları ortaya çıkarmaya büyük önem verir. Bu yaklaşımı, onun sadece şekilsel kurallarla yetinmeyip, bu kuralların derin anlamlarını ve ilâhî maksatlarını anlama çabasını yansıtır.

Zebîdî’nin fikhî meselelerde hükümlerin hikmetlerine odaklanan yaklaşımı, İslam hukuk düşüncesinde akıl ve nakil dengesini kurma çabasının önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Aşağıda sunulacak örneklerde olduğu gibi özellikle tırnak kesme tertibi, koltuk altı kıllarının giderilmesi, kibleye tükürmenin yasaklanması ve Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret gibi konularda, Zebîdî zahiri delillerin ötesine geçerek, bu hükümlerin arkasındaki hikmetleri ve maksatları analiz etmeye çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla, dinî uygulamaların sadece şekli yönlerine değil, aynı zamanda bu uygulamaların birey ve toplum üzerindeki etkilerine de dikkat çekmiştir.

Zebîdî’nin yaklaşımı, fıkıh usulünde illet ve hikmet kavramlarının pratikte nasıl işlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Hükümlerin dayandığı illetleri ve bu illetlerin zaman ve mekân bağlamında nasıl değişebileceğini dikkate alarak, fikhî hükümleri daha esnek ve fonksiyonel bir şekilde yorumlamıştır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun canlı yapısını ve değişen şartlara uyum sağlama kapasitesini ortaya koymaktadır. Zebîdî’nin bu tutumu, fıkıh ilminde sadece lafzî delillere bağlı

¹⁰⁶⁹ Lokmân, 31/12.

¹⁰⁷⁰ Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs*, 31/512-513.

kalınmaması gerektiğini, aynı zamanda bu delillerin arkasındaki maksatların da göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır.

4.1. Saç Kazıtma

Zebîdî, saç kazıtma uygulamasını İslâmî gelenekler ve tarihsel bağlam çerçevesinde ele alarak bu pratiğin sünnetle bağdaşmadığını ve bid'at niteliği taşıdığını savunmaktadır.¹⁰⁷¹ Hac ibadeti haricinde ne Hz. Peygamber'in ne sahâbenin ne de tâbiînin saçlarını kazıttıklarına dair bir rivayetin bulunmadığını, aksine saç bırakmanın Müslümanların şiarı olduğunu belirtir. Bu görüşünü desteklemek üzere, Hâricîlerin fiziksel özelliklerini tasvir eden hadislerde onların saçlarını kazıttıklarının bildirildiğine dikkat çeker.¹⁰⁷²

Zebîdî, Hz. Ömer döneminde geçen Subeyğ hadisesini naklederek bu tutumun pratik yansımalarını gösterir. Rivayete göre, müteşâbih âyetler hakkında sorular soran Subeyğ'in saçlarının görülmesi üzerine Hz. Ömer'in onu Hâricî zannetmekten vazgeçtiği aktarılır.¹⁰⁷³ Bu örnek, erken dönemde saç kazıtmanın nasıl heterodoks bir uygulama olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Ancak Zebîdî, fetihlerle birlikte Müslümanların farklı kültürlerle temasının bu geleneği değiştirdiğini kaydeder. Özellikle Acem bölgelerinin fethinden sonra Müslümanların saç kazıtma âdetini benimsediğini, bunun sonucunda sünnetin unutulması bu uygulamanın yaygınlaştığını ifade eder. Bu durumda saç bırakmanın artık sadece Alevîler, Türkler ve sûfilerin şiarı olarak kaldığını belirtir.

Zebîdî, Gazzâlî'nin temizlik amacıyla saç kazıtmayı caiz gören yaklaşımına ve bazı sûfilerin “*Üzerinden küfür saçlarını at ve sünnet ol*”¹⁰⁷⁴ hadisiyle istidlal ederek tövbe alameti olarak saç kazıtmayı savunmalarına eleştirel bir perspektifle yaklaşır. Kendisi de sûfî olduğu halde buna cevap mahiyetinde saçların kazıtılmasının bid'at olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/602.

¹⁰⁷² Buhârî, “Tevhîd”, 57 (No. 7562).

¹⁰⁷³ Dârimî, “Mukaddime”, 19.

¹⁰⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 126 (No. 356).

¹⁰⁷⁵ Zebîdî, *İthâf*, 2/648.

Zebîdî başka bir yerde, Cuma günü süslenmenin müstehap olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin saçları kazıtmanın da süslenmek/ziynet olduğu görüşüne itiraz eder. Saç kazıtma âdetinin Gazzâlî'nin asrında ve daha önce ortaya çıktığını, bunun selef zamanında bilinmediğini, aksine saçları bırakmanın sünnet olduğunu, saç kazıtanların Hâricî olmakla suçlandığını, onların diğerlerinden ayrılmak için ortaya çıkardıkları ilk bid'atin bu olduğunu ve saç kazıtmayı zühtlük zannettiklerini ifade eder.¹⁰⁷⁶

Konuyla ilgili verileri değerlendiren İbn Kayyim'in vardığı sonuç da Zebîdî'nin görüşlerinin çoğu ile örtüşmektedir. İbn Kayyim, baş tıraşının dört kategoride ele alınması gerektiğini belirtir: Şer'î, şirk içeren, bid'at ve ruhsat kapsamında olanlar. Hz. Peygamber'in sadece hac ve umrede başını tıraş ettiğini, bunun dışında baş tıraşının meşru olmadığını vurgular. Şer'î tıraşın sadece hac ve umrede yapılabileceğini, bunun Allah'a teslimiyet ifadesi olduğunu açıklar. Şirk içeren tıraş olarak, şeyhler için baş tıraşını gösterir ve bunun şirk sınırına girdiğini, çünkü baş tıraşının sadece Allah'a mahsus bir kulluk ifadesi olduğunu belirtir. Bid'at tıraş kapsamında ise Haricîlerin alameti olan tıraş, bazı dindarların saç fakirliğinin şartı saymasını ve musibetlerde saç tıraşını eleştirir. Özellikle kadınların musibet anında saçlarını tıraş etmesini, feryat etmesini ve elbiselerini yırtmasını şiddetle yasaklar. Erkeklerin de böyle bir sebeple tıraş olmasını çirkin bir bid'at olarak nitelendirir. Son olarak, tıbbi zorunluluk gibi ihtiyaç hallerinde tıraş olmanın caiz olduğunu ifade eder.¹⁰⁷⁷

Kaynaklar, hac ve umre dışında Hz. Peygamber ve selef zamanında saç kazıtma âdetinin bulunmadığı ve onun Hâricîlerin alameti olduğunda görüş birliği içindedirler.¹⁰⁷⁸ Hanefîlerden Ali el-Kârî, başının bir kısmı tıraş edilip bir kısmı bırakılan bir çocuk görmesi üzerine Hz. Peygamber'in “Ya hepsini tıraş edin ya da hepsini bırakın”¹⁰⁷⁹ hadisinden dolayı hac ve umre dışında da baş tıraşının caiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸⁰ Nevevî de Şâfiîlerin görüşünün her halükarda baş tıraş

¹⁰⁷⁶ Zebîdî, *İthâf*, 3/407.

¹⁰⁷⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şakir b. Tevfik el-Ârevî (Dammâm: Ramâdî, 1997), 3/1291-1294.

¹⁰⁷⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11/39; 16/736; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/537; Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 6/151, 163.

¹⁰⁷⁹ Müslim, “Zekât” 144 (No. 1064).

¹⁰⁸⁰ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 7/2818 (No. 4427).

etmenin caiz olduğu yönünde olduğunu belirtir.¹⁰⁸¹ Baş tıraşını dört kısma İbn Teymiyye, dördüncüsünün ise ne ibadet niyeti ne de ihtiyaç olmaksızın yapılan tıraş olduğunu, âlimlerin bunun hükmünde ihtilaf ettiklerini, Hanefî ve Şâfiîlerin mubah, Mâlikîler ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre ise mekruh olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸²

Hülasa olarak İslam âlimleri, bir ihtiyaç ve sebep olmaksızın baş tıraşının hükmü konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. İmam Mâlik ve bazı âlimler, ihtiyaç olmadan baş tıraşının mekruh olduğunu savunmuşlardır. Delil olarak bunun Haricîler gibi bid'at ehlinin alameti olduğunu ve "Kim bir kavme benzerse o da onlardandır" hadisini göstermişlerdir. Diğer taraftan, bazı âlimler bunun mubah olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in Cafer b. Ebî Talib'in çocuklarının başlarını tıraş ettirmesi¹⁰⁸³ ve bir çocuğun kısmen tıraş edilmiş başını görünce "Ya hepsini tıraş edin ya da hepsini bırakın" buyurmasını delil getirmişlerdir. Ancak İbn Kayyim ve Sindî (ö. 1138/1726), bu hadislerin çocuklara özgü bir ruhsat olduğunu ve yetişkinler için geçerli olmadığını savunmuşlardır.¹⁰⁸⁴ Ali el-Kârî gibi âlimler ise en faziletli davranışın, hac ve umre dışında başı tıraş etmemek olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁸⁵

Zebîdî'nin saç kazıtma konusundaki yaklaşımı, onu diğer mezhep ve âlimlerden ayıran belirgin bir tutum sergilemektedir. Zebîdî, hac ve umre dışında saç kazıtmayı bid'at olarak değerlendirerek, bu uygulamanın Hz. Peygamber ve selef döneminde bulunmadığını, aksine saç bırakmanın Müslümanların şiarı olduğunu vurgular. Bu görüşünü, Hâricîlerin saçlarını kazıttıklarına dair hadislerle destekler ve bu uygulamanın gelenek dışı bir alamet olduğunu belirtir. Zebîdî, fetihlerle birlikte farklı kültürlerle temasın bu geleneği değiştirdiğini ve saç kazıtma âdetinin yaygınlaştığını ifade eder. Gazzâlî'nin temizlik amacıyla saç kazıtmayı caiz gören yaklaşımına ve bazı sûfilerin tövbe alameti olarak saç kazıtmayı savunmalarına eleştirel bir perspektifle yaklaşır; kendisi de sûfî olduğu halde saçların kazıtılmasının bid'at olduğunu belirtir. İbn Kayyim de benzer şekilde, baş tıraşını dört kategoriye

¹⁰⁸¹ Nevevî, *Şerhu Müslim*, 7/167.

¹⁰⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 21/116-117.

¹⁰⁸³ Ebû Dâvûd, "Tereccül", 12 (No. 4192).

¹⁰⁸⁴ Ebü'l-Hasen Nûreddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*, (Halep: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986), 7/121.

¹⁰⁸⁵ Ali el-Kârî, *Mirkât*, 7/2818 (No. 4427).

ayırarak, hac ve umre dışında yapılan tıraşları bid'at veya mekruh olarak değerlendirir. Ancak, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bazı âlimleri, hac ve umre dışında da baş tıraşının caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş ayrılığı, baş tıraşının mekruh mu yoksa mubah mı olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Haricîler gibi bid'at ehliyle benzeşme endişesi veya dini sembol haline getirme riski varsa, saç kazıtmaktan kaçınmanın uygun olduğu söylenebilir. Günümüzde saç tıraşının artık Haricîlerle özdeşleşmiş bir sembol olmaması, Hanefî/Şâfiîlerin mubah görüşünü pratikte geçerli kılar. Ancak "dini şiar" addedilmesi halinde Zebîdî'nin uyarısı dikkate alınmalıdır.

4.2. Gıyâbî Cenâze Namazı

Hanefî mezhebine göre, cenazenin namaz kılanların önünde bulunması şartından ötürü gıyâbî cenaze namazı caiz değildir.¹⁰⁸⁶ Bu hükmün temel dayanağı, Hz. Peygamber'in sınırlı sayıdaki uygulamalarının (Necâşî¹⁰⁸⁷ ve Muâviye el-Müzenî'nin¹⁰⁸⁸ örneklerinde olduğu gibi) hasâis-i nebevî kapsamında değerlendirilmesi ve genel bir teamül olarak benimsenmemiş olmasıdır.

Zebîdî, bu konudaki delillendirmesinde şu argümana yer verir:

"Eğer gıyâbî cenaze namazı caiz olsaydı, Hz. Peygamber'in, ashâbından uzakta vefat edenler için sürekli bu namazı kılması gerekirdi. Aynı şekilde, dört halifenin vefatları esnasında doğu ve batıdaki Müslümanların onlar adına gıyâbî namaz kılmaları ve bu uygulamanın bize nakledilmiş olması icap ederdi."¹⁰⁸⁹

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, konuya dair tüm rivayetleri planlı bir şekilde değerlendiren bütüncül bir yöntem sergilemektedir. Zira Hz. Peygamber'in yalnızca iki çok özel örnek dışında –ashâbın pek çok üyesinin farklı bölgelerde vefat etmesine rağmen– gıyâbî cenaze namazı kılmamış olması, bu uygulamanın istisnâî karakterini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, İslâm toplumunda son derece önemli kabul edilen

¹⁰⁸⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/209.

¹⁰⁸⁷ İmrân b. Husayn şöyle anlatmıştır: Resûlullah "Kardeşiniz Necâşî vefât etti, kalkın namazını kılın" buyurdu. Allah Resûlü kalktı, cemaat arkasında saf tuttu. Hz. Peygamber dört tekbir aldı. Sahâbîler Necâşî'nin cenazesinin Hz. Peygamber'in önünde olduğunu düşünüyorlardı. Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/574 (No. 7212).

¹⁰⁸⁸ Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Cebrail (a.s.), Hz. Peygamber'e inerek "Yâ Muhammed! Muâviye b. Muâviye el-Müzenî vefât etti. Cenaze namazını kılmak ister misin?" diye sordu. Allah Resûlü "Evet" deyince, Hz. Cebrail kanatlarını çırpı. Ne kadar tepe ve ağaç varsa dağıldı, onun tabutunu getirdi, Allah Resûlü onu gördü. Arkasında iki saf melek bulunduğu hâlde cenaze namazını kıldı. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 4/365-337.

¹⁰⁸⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/755.

dört halife için dahi gıyâbî namaz kılındığına dair bir rivayetin bulunmayışı, Zebîdî'nin argümanını destekleyen önemli bir tarihî veridir. Sonuç olarak Zebîdî'nin analizi, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünü yalnızca naklî delillerle değil, aynı zamanda resmî teamülün yokluğu ve şer'î hikmetin gerekliliği gibi prensiplerle temellendirmektedir. Bu durum, onun sadece rivayetleri nakletmekle yetinmeyip, mezhep usulünü tarihsel pratik ve küllî kaideler perspektifinden ele alan derinlikli bir ictihadî yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

4.3. Yenilmesi Caiz olan ve Olmayan Maddeler

Gazzâlî, madenlerin yenmesinin hükmünü, yeryüzünden çıkan diğer bitkilerle kıyaslayarak ele alır. Ona göre, zarar verici nitelikteki maddelerin tüketimi, tıpkı ekmeğin zarar vermesi durumunda haram olması gibi, madenler için de geçerlidir. Bu bağlamda, çamur ve toprak gibi maddelerin tüketiminin hükmünü incelerken, bunların geleneksel olarak tüketilmesi durumunda zarar vermedikçe haram olmayacağını belirtir. Gazzâlî, bu görüşünü şu örnekle temellendirir: *"Yenilmeyen maddelerin haram olmadığını söylememizin pratik faydası şudur: Eğer bu maddelerden bir parça, bir yemeğe karışsa, o yemeğin haram olmasına yol açmaz."*¹⁰⁹⁰

Zebîdî ise Gazzâlî'nin bu yaklaşımını büyük ölçüde benimsemekle birlikte, *"Zarar veren her şeyin mutlak surette haram olduğu"* görüşüne katılmaz. Ona göre, zararın niteliği ve derecesi, haramlık hükmü için belirleyici bir ölçüttür. Zebîdî şöyle der:

*"Bazı âlimler, duylara zarar veren şeylerin kullanımının haram olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu sadece duylarla sınırlı değildir; vücudun diğer kısımlarına zarar veren şeylerin kullanımı da haramdır. Yine de, bir şeyin mutlak olarak haram sayılabilmesi için zararın belirli ve ölçülebilir olması gerekir. Fakat bir şeyin mutlak olarak haram sayılabilmesi için, zararın belirli ve ölçülebilir bir düzeyde olması gerekir. Ancak, zararın hafif, ihtimalî veya nadiren gerçekleşen bir etki olması durumunda, bu tür maddelerin mutlak surette haram sayılması doğru değildir. Nitekim sığır eti tüketmek veya doyduktan sonra yemeye devam etmek gibi durumlar, zamanla görme yetisini zayıflatabilir veya cinsel fonksiyonları olumsuz etkileyebilir. Fakat bu, sığır etinin haram olduğu anlamına gelmez."*¹⁰⁹¹

Zebîdî, zararlı ve faydalı toprak türlerine somut örnekler vererek konuyu daha da somutlaştırır. Kıbrıs'ın Limosal ve [Bulgaristan'ın] Filibe şehirlerinden getirilen

¹⁰⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/270.

¹⁰⁹¹ Zebîdî, *İthâf*, 6/466.

toprakların zararlı olmadığını hatta ikincisinin panzehir olduğunu dolayısıyla zararı olmadığı için bu ikisinin yenmesinin haram kılınamayacağını söyler. Toprak çeşitlerinin çoğunun damar kanallarını tıkadığını, aşırı soğuk ve kuru olduklarını, kurumalarının kuvvetli olup hemoptizi ve ülsera neden olduklarını ifade eder.

Zebîdî, bazı müctehidlerin "*Arzda bulunanlardan yiye*"¹⁰⁹² ayetini delil göstererek toprak yemenin caiz olduğunu savunduklarını, ancak bu istidlâlin zayıf olduğunu, zira ayette "*Arzı yiye*" denmediğini belirtir. Ayrıca, Hz. Peygamber'den toprak yemenin yasaklanmasına dair nakledilen rivayetlerin sahih olmadığını,¹⁰⁹³ dolayısıyla bu konuda kesin bir haramlık delili bulunmadığını ifade eder.¹⁰⁹⁴

Sonuç olarak Zebîdî toprak yemenin yasak olmasına delâlet eden bir nassın olmadığını, bundan dolayı mutlak olarak onun haram kılınmasına karşıdır. Topraklardan zararlı olanların bulunduğu gibi faydalı olanların da bulunduğunu, bundan dolayı genel olarak toprak yemenin haramlığına fetva verilemeyeceğini ifade etmektedir.

4.4. Tırnakların Belirli bir Sıraya Göre Kesmek

Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eseri hem usûlî yaklaşımı hem de içerik tercihleri bakımından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirilerin odak noktalarından birini, eserde zayıf ve hatta uydurma kabul edilen hadislerle yer verilmesi oluştururken, diğer önemli eleştiri ise Gazzâlî'nin dinî ilimlere felsefî unsurları karıştırdığı yönündeki iddiadır. Bu tartışmalara örnek teşkil eden konulardan biri de tırnak kesme tertibi meselesidir. Muhaddisler, parmakların belirli bir sıraya göre kesilmesine dair sahih bir hadis bulunmadığı konusunda görüş birliği içindedir.¹⁰⁹⁵ Nitekim Gazzâlî de "Hiçbir kitapta tırnak kesmenin tertibi hakkında rivayet edilmiş bir hadis görmedim" ifadesiyle bu durumu açıkça kabul etmiştir. Ancak Gazzâlî, konuyu "Basiret sahibi âlim kişiye gelince, onun gayesi Allah Resûl'ünden kendisine

¹⁰⁹² Bakara, 2/168.

¹⁰⁹³ Mesela bk. "Kil yiyen kişi kendini öldürmeye yardım etmiş olur." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/253 (No. 6138). İbnü'l-Cevzî bu konuda sahih bir hadisin olmadığını söyler. Bk. *el-Mevzûât*, 3/33.

¹⁰⁹⁴ Zebîdî, *İthâf*, 6/466.

¹⁰⁹⁵ Sehâvî, *el-Makâsîdû'l-hasene*, 3/770 (No. 781); Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'* (Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler), thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, çev. Halil İbrahim Kutlay (İstanbul: İnkılab, 2012), 187; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 3/220.

nakledilen fiili, aklî delille takviye etmektir" şeklindeki yaklaşımıyla ele almış ve akıl yürütme yöntemini devreye sokarak tırnak kesme tertibinin hikmetlerini açıklamaya çalışmıştır.

Gazzâlî'nin bu tercihi, özellikle "aklî" kavramını kullanması nedeniyle Ebû Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi âlimler tarafından sert eleştirilere konu olmuştur.¹⁰⁹⁶ Bu âlimler, Gazzâlî'yi "Şeriata felsefe karıştırmak"la itham etmiş ve eleştirilerinde oldukça sert bir dil kullanmışlardır. Zebîdî ise bu tartışmada Gazzâlî'yi savunurken öncelikle tırnak kesme tertibiyle ilgili sahih hadis bulunmadığını teyit etmiş, ardından Gazzâlî'nin yaklaşımını haklı bulduğunu ifade etmiştir. Zebîdî, "Allah rahmet eylesin, onun (Gazzâlî) insafına bak. Zira önce 'Hiçbir kitapta tırnak kesmenin tertibi hakkında rivayet edilmiş bir hadis görmedim' dedi sonra da ilmi Allah'a havale ederek tırnak kesme tertibinin hikmetinden bahsetmeye başladı" şeklindeki yorumuyla, dinî konularda aklî çıkarımların ve hikmet arayışının meşru bir zemini olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁹⁷ Ayrıca Zebîdî, Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu tür hikmetlerin, makul bir şekilde değerlendirildiğinde görünür hikmetler olduğunu vurgulayarak,¹⁰⁹⁸ dinî meselelerde aklî çıkarımların rolünü meşrulaştırmıştır. Bu yaklaşım, İslâm düşünce geleneğinde nakil-akıl dengesinin nasıl kurulması gerektiğine dair önemli bir yöntemsel tartışmaya ışık tutmaktadır.

4.5. Kasık ve Koltuk Altı Kıllarının Temizliği

Zebîdî'nin koltuk altı ve etek kıllarının giderilmesi meselesine yaklaşımı, sünnetin temel maksadını ön plana çıkaran fonksiyonel bir perspektif sergilemektedir. Ona göre bu temizlik işlemi, kazımak, kesmek veya ilaç kullanmak gibi çeşitli

¹⁰⁹⁶ Mâlikî-Eş'arî âlimlerinden Mâzerî, Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Eş'arî düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden biri olmasına rağmen, Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserine yönelik eleştirileriyle dikkat çekmiştir. Mâzerî, *el-Keşf (en-Nüket) ve'l-inbâ' 'ani'l-mütercem bi'l-İhyâ'* adlı eserinde, Gazzâlî'nin öğrencileriyle yaptığı görüşmeler neticesinde, *İhyâ'*'da tenkit ettiği hususların münferit hatalar değil, Gazzâlî'nin düşünce sistematığının ve şahsiyetinin yansımaları olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar bu eser günümüze ulaşmamış olsa da, diğer kaynaklarda yer alan alıntılardan hareketle, Mâzerî'nin eleştirilerinin temelinde Gazzâlî'nin Meşşâî felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi, bu etkinin naslara, dinî hakikatlere ve fıkha yaklaşımına yansımaları, zayıf hadislerle amel etmesi ve özellikle ilham gibi kişisel dinî tecrübeleri neticesinde elde ettiği kanaatleri fıkıh sahasına taşıması gibi hususların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/193-195. Allâme Zebîdî, *İhyâ* şerhini mukaddime kısmında Mâzerî'nin söz konusu iddialarına yaklaşık bir cüz hacminde cevaplar vererek Gazzâlî ve eserini müdafaa etmiştir. Bk. *İthâf*, 1/38-55.

¹⁰⁹⁷ Zebîdî, *İthâf*, 2/655.

¹⁰⁹⁸ Zebîdî, *İthâf*, 2/660.

yöntemlerle gerçekleştirilebilir; zira asıl hedef temizliği sağlamaktır. Zebîdî hadiste geldiği şekliyle¹⁰⁹⁹ koltuk altı kıllarının sadece yolarak giderilmesine tahsis edilme hikmetini şöyle izah eder: “Kılları yolmak, fazilet yönüyledir. Koltuk altı kılları, çirkin kokunun mahallidir. Kılları çekmek onları zayıflatır ve kokuyu hafifletir. Kazıyarak tıraş etmek ise kılların yoğunlaşmasına sebep olur, kıllar çoğalınca da çirkin koku artar.”¹¹⁰⁰ Buna karşılık Bedrüddîn el-Aynî, daha literal bir okuma benimseyerek kazıma yönteminin sünnete aykırılık teşkil edeceğini savunur.¹¹⁰¹

Muhaddis ve fakih iki Hanefî âlimin aynı meselede farklı yorumlar geliştirmeleri, İslam hukuk usûlündeki ictihad farklılıklarının tipik bir örneğini oluşturur. Zebîdî, koltuk altı ve etek kıllarının giderilmesi hususunda, sünnetin maksadını esas alan bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre, bu temizlik işlemi kazımak, kesmek veya ilaç kullanmak gibi çeşitli yöntemlerle gerçekleştirilebilir; zira asıl hedef temizliği sağlamaktır. Zebîdî, hadiste koltuk altı kıllarının yolunması şeklinde belirtilen uygulamanın hikmetini, bu yöntemin kılları zayıflatarak kötü kokuyu azaltmasıyla açıklar. Kazıma yönteminin ise kılları yoğunlaştırarak kokuyu artırdığını ifade eder. Bu yaklaşım, temizlik ve hijyenin sağlanmasını esas alarak, yöntemde esneklik tanır ve bireysel kolaylıkları dikkate alır.

4.6. Kible Tarafına Tükürme

Zebîdî'nin namazda ve genel olarak kible istikametine tükürme konusundaki yaklaşımı, fikhî hükümlerin dayandığı temel prensipleri ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Ona göre bu fiil, istihfaf (küçümseme) ve hakaret içeren bir davranış olup, Allah'ın tazim kıldığı kible yönüne karşı saygısızlık teşkil etmektedir. Zebîdî, Hz. Peygamber'in “*Mümin namaza durduğunda Rabbine yönelmiş olur. Rabbi ise kendisiyle kible arasındadır. O halde hiçbiriniz kibleye karşı tükürmesin. Lâkin (mecbur kalınca) sol tarafına veya ayağının altına tükürsün*”¹¹⁰² hadisinin zahirî anlamının yasağı namazla sınırlasa da, bu yasağın illetinin Müslümanlara eziyet

¹⁰⁹⁹ Buhârî, “Kitâbü'l-libâs”, 63 (No. 5889); Müslim, “Tahâret”, 16 (No. 258).

¹¹⁰⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/651-652.

¹¹⁰¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/89.

¹¹⁰² Buhârî, “Kitâbü's-salât”, 36 (No. 413).

vermek olduğunu vurgular. Bu nedenle, yasağın sadece namaza mahsus olmayıp, mutlak bir şekilde genellenmesi gerektiğini savunur.

Zebîdî'nin bu yorumu, fıkıh usulündeki illet kavramının pratik uygulamasına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Onun yaklaşımına göre, tükürme fiilinde insanlara eziyet verme potansiyeli mevcut olduğundan, bu davranış mescit içinde veya dışında fark etmeksizin yasak kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak Zebîdî, yasağın derecelendirilmesi noktasında da hassasiyet göstererek, namaz esnasında kibleye tükürmenin daha şiddetli bir günah olduğunu, aynı şekilde kible duvarına tükürmenin de mescidin diğer duvarlarına tükürmekten daha ağır bir kusur teşkil ettiğini belirtir. Bu ayırım, fikhî hükümlerdeki tedricilik prensibinin somut bir yansımasıdır.¹¹⁰³

Zebîdî'nin bu analizi, fıkıh usulünde hükümlerin sadece lafzî delillerle sınırlı kalmayıp, bu delillerin dayandığı illetlerin tespiti yoluyla genişletilmesi gerektiğine dair bir yaklaşım sergilemektedir. Onun bu yöntemi, Hanefî mezhebinin temel usûl prensipleriyle uyum içinde olup, fikhî hükümlerin zaman ve mekânın değişen şartlarına uygun şekilde yorumlanabilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda Zebîdî'nin yaklaşımı, fıkıh ilmindeki dinamizmin ve hükümlerin dayandığı temel maksatların anlaşılmasının önemini ortaya koymaktadır.

4.7. Hz. Peygamber'in Kabrini Ziyaret

Zebîdî'nin Hz. Peygamber'in kabrinin ziyareti meselesine yaklaşımı hem hadis ilminin usûlî hassasiyetlerini hem de fıkıh usulünün inceliklerini yansıtan ölçülü bir bakış açısı sergilemektedir. Hac bahsinin sonunda konuyu ele alan Zebîdî, on civarında hadis rivayet ederek bunların sıhhat durumlarını titizlikle incelemiş ve Resûlullah'ın kabrini ziyaret etmenin Allah'a yakınlaştıran en önemli amellerden biri olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu ziyaretin faziletini tam olarak elde edebilmek için, sadece kabrin ziyaret edilmesiyle yetinilmeyip Mescid-i Nebvî'de namaz kılmaya da niyet edilmelidir. Bu yaklaşım, ziyaretçinin hem kabir ziyaretinin sevabını hem de Mescid-i Nebvî'de ibadet etmenin faziletini bir arada kazanmasını sağlamaktadır.

Zebîdî, İmam Mâlik'in "Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettim" şeklindeki ifadeyi mekruh görmesine dair görüşü de ele alarak, bu yaklaşımın dayandığı illeti Hz.

¹¹⁰³ Zebîdî, *İthâf*, 3/512.

Peygamber'in "*Allahım! Kabrimi ibadet edilen bir put kılma!*" şeklindeki duasıyla açıklamaktadır.¹¹⁰⁴ İmam Mâlik'in bu konudaki ihtiyatlı tutumunu, sedd-i zerâi kaidesi çerçevesinde değerlendiren Zebîdî, kabirlerin putlaştırılması tehlikesine karşı önleyici bir tedbir olarak bu ifadeden kaçınılmasını makul bulmaktadır.¹¹⁰⁵ Ancak Zebîdî'nin yaklaşımı, ziyaretin meşruiyetini reddetmekten ziyade, doğru bir üslup ve niyetle yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Zebîdî'nin şedd-i rihâl (yolculuk yapma) ifadesiyle yaptığı atıf, Mescid-i Nebvî'ye yapılan ziyaretlerin özel konumuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in üç mescide özel yolculuk yapılabileceğine dair hadisini¹¹⁰⁶ hatırlatan Zebîdî, bu ziyaretin faziletini korurken aşırılıklardan kaçınmayı hedeflemektedir. Onun bu mutedil yaklaşımı hem Resûlullah'a olan saygıyı muhafaza etmeyi hem de sahih dini ölçüler çerçevesinde hareket etmeyi esas almaktadır. Zebîdî'nin bu konudaki yaklaşımı, hadislerin lafzî anlamlarıyla maksatları arasındaki dengeyi kurma çabasını yansıtmaktadır.

4.8. Uhud Şehitliğini Perşembe Günü Ziyaret

Zebîdî'nin Uhud şehitliği ziyaretinin perşembe günü yapılmasına dair Gazzâlî'nin görüşünü analiz edışı, İslami kaynaklarda zaman tayinine dair yaklaşımların anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın da kabrinin bulunduğu Uhûd şehitliğini ziyaret etmek müstehaptır.¹¹⁰⁷ Gazzâlî bu ziyaretin perşembe günü olmasının müstehap olduğu görüşündedir.¹¹⁰⁸ Zebîdî, Gazzâlî'nin Uhûd şehitliğini ziyaret için Perşembe gününü tahsis etmesinin sebebini üç ihtimalle açıklamaya çalışır: "Uhûd muharebesinin perşembe günü olması, Medine halkının bugünde kendileriyle meşgul olacağı için şehitliğin boş olması ve Hz. Peygamber'in "*Perşembe sabahı ümmetime bereketli kılındı*" hadisinden dolayı."¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁴ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, "Salât" 24 (No. 425). İbn Abdilber, İmam Mâlik'in söz konusu hadisi mürsel olarak rivayet ettiğini, hadisin garib olduğunu, "Allah'ım, kabrimi ibadet edilen put kılma" kısmının neredeyse hiç mevcut olmadığını söyler. Bk. *et-Temhîd*, 5/41.

¹¹⁰⁵ Zebîdî, *İthâf*, 4/700-703.

¹¹⁰⁶ Buhârî, "Fadlu's-salâti fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1 (No. 1189); Müslim, "Hac", 415 (No. 1397)

¹¹⁰⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/544.

¹¹⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/801.

¹¹⁰⁹ Zebîdî, *İthâf*, 4/713.

Ancak bu açıklamaların her biri, tarihsel ve hadisî veriler ışığında kritik bir incelemeye tabi tutulmalıdır.

Tarihsel açıdan bakıldığında, İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müelliflerin Uhud Savaşı'nın 3/625 yılı Şevval ayının 15'inde, cumartesi günü gerçekleştiğine dair ittifakı, Zebîdî'nin ilk ihtimalini problemlili hale getirmektedir.¹¹¹⁰ Bu durum, klasik fıkıh literatüründe tarihsel olayların kronolojik tespitinde zaman zaman görülen teknik hataların bir örneğini teşkil etmektedir.

Hadis literatürü açısından ise, Zebîdî'nin "*Perşembe sabahı ümmetime bereketli kılındı*"¹¹¹¹ şeklinde aktardığı rivayetin sıhhati ve delil değeri tartışmalıdır. Bu lafzın Zebîdî dışındaki kaynaklarda geçmemesi, isnad problemlerini akla getirmektedir. Bununla birlikte, konuyla ilgili olarak "*Allahım! Perşembe günü erken vakitlerini ümmetime bereketli kıl*"¹¹¹² ve "*Hz. Peygamber'in perşembe günleri sefere çıkmayı sevdiği*"¹¹¹³ şeklinde nakledilen rivayetler, Zebîdî'nin genel yaklaşımını destekler niteliktedir. Ancak bu rivayetlerin Uhud ziyaretiyle doğrudan ilişkilendirilmesi için kuvvetli bir bağ kurulamayacağı açıktır.

İbn Âbidîn, Ali el-Kârî'nin *Şerhu Lübâbi'l-menâsik* kitabından, Uhûd şehitlerini ziyaret etmenin müstehap olduğunu, bunun da en faziletli vaktinin öğle namazına Mescid-i Nebî'ye yetişmek için perşembe günü sabah olduğunu nakleder.¹¹¹⁴ Ancak bunun sebebi ile ilgili bir delil/hadis zikretmez.

Ka'b b. Mâlik'in rivayet ettiği "*Hz. Peygamber, perşembe günleri dışında nadiren yolculuğa çıkardı*"¹¹¹⁵ hadisi bu konuda rivayet edilen en sahih rivayettir. Ancak bu hadis de Hz. Peygamber'in devamlı söz konusu vakitte sefere çıktığı anlamına gelmez. Nitekim Veda haccı yolculuğuna 25 Zilkade 10 (22 Şubat 632) cumartesi günü çıktığı sabittir.

¹¹¹⁰ Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 494; Muhammed Hamidullah, Casim Avcı, "Uhûd Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/54-57.

¹¹¹¹ بورك لأمتي في غداة الخميس

¹¹¹² İbn Mâce, "Ticârât", 41 (No. 2237); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/286 (No. 10679); Nûruddîn Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî, *Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*, thk. Habîbürrahmân el-'Azamî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399/1979), 2/80 (No. 1249-1250).

¹¹¹³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 19/42 (No. 1022).

¹¹¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/242.

¹¹¹⁵ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82 (No. 2605); Ahmed, *el-Müsne'd*, 25/59 (No. 15781).

Zebîdî, Gazzâlî'nin Uhud şehitliğini ziyaret için Perşembe gününü müstehap görmesini üç ihtimalle açıklamaya çalışır: Uhud Savaşı'nın Perşembe günü gerçekleştiği, Medinelilerin bu günde meşgul olup şehitliğin boş kalacağı ve "Perşembe sabahı ümmetime bereketli kılındı" hadisi. Ancak bu açıklamalar, tarihsel ve hadisî verilerle çelişmektedir. Tarihsel olarak Uhud Savaşı'nın Cumartesi günü gerçekleştiği kaynaklarda ittifakla belirtilirken, Zebîdî'nin aktardığı hadisin sıhhati ve delil değeri tartışmalıdır, zira bu lafız diğer kaynaklarda geçmemekte ve isnad problemi barındırmaktadır. Diğer taraftan, Perşembe gününün bereketine dair genel rivayetler mevcut olsa da bunların Uhud ziyaretiyle doğrudan bağlantısı kurulamaz. İbn Âbidîn, ziyaretin Perşembe sabahı yapılmasını Mescid-i Nebevî'de öğle namazına yetişmekle ilişkilendirir, ancak bu görüşün dayanağına dair bir hadis zikretmez. Ka'b b. Mâlik'in rivayetindeki "Hz. Peygamber'in çoğunlukla Perşembe günleri sefere çıkması" bilgisi sahih olsa da bu, mutlak bir kural olmayıp istisnaları vardır. Dolayısıyla Zebîdî'nin yaklaşımı, tarihsel kronoloji hataları ve zayıf hadis yorumlamaları nedeniyle yöntemsel açıdan eleştiriye açıktır; ancak Perşembe gününün faziletine dair genel kabul, bu tavsiyenin pratikte benimsenmesine katkı sağlamış olabilir.

5. Zorluk ve Meşakkatten Kaçınma

İslam hukukunda, "Meşakkatin kolaylığı celbetmesi"¹¹¹⁶ ve "Sıkıntıların genişliğe yol açması"¹¹¹⁷ prensipleri, fıkhnın temel küllî kaideleri arasında yer almaktadır. Bu ilkeler, özellikle zaruret hallerinde hükümlerin esnetilmesine veya istisnai ruhsatların tanınmasına nazarî bir zemin teşkil etmektedir. Zebîdî'nin fetva literatürü incelendiğinde, onun da bu temel fıkıh prensiplerini göz önünde bulundurarak içtihatlarında esneklik gösterdiği müşahade edilmektedir.

Hac ibadeti esnasında cemrelere taş atma (remy-i cimar) fiilinin keyfiyeti konusunda fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır.¹¹¹⁸ Zebîdî, bu hususta iki temel

¹¹¹⁶ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/35 (No. 17).

¹¹¹⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/36 (No. 18).

¹¹¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/513. Bu meselede İbn Âbidîn'in ibareleri ile Zebîdî'nin lafızları neredeyse aynıdır ancak İbn Âbidîn nereden aldığını belirtmemiştir. İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr'da* Murtazâ ez-Zebîdî'den hiç alıntı yapmaması dikkati çeken hususlardandır. Zira İbn Âbidîn'in dedesi el-Hıfnî, Zebîdî'nin hocalarındandır. Ayrıca İbn Âbidîn'in en meşhur hocası Muhammed Şâkir el-Akkâd (ö. 1222/1807), Zebîdî'den icazetli Ahmed b. Ubeyd ed-Dimeşkî el-Attâr'ın (ö. 1218/1803) talebesidir. İbn Âbidîn her ne kadar Zebîdî'yi görmese de o hayatta iken doğmuştur. Farklı mezheplere mensup

uygulama şeklinin mevcudiyetini kaydetmektedir: Birinci görüşe göre kişi, başparmağını işaret parmağının orta boğumuna yerleştirerek taşı başparmak üzerinden atarken; ikinci görüşte ise işaret parmağı halka şekline getirilerek taş başparmağın büküm noktasına konmak suretiyle atılmaktadır ki bu yöntemin kalabalık ortamlarda daha kontrollü bir atış sağladığı belirtilmektedir.

Zebîdî, bu iki metodu zikrettikten sonra üçüncü bir uygulama şeklini nakletmekte ve bunu tercih etmektedir. Buna göre taş, baş ve işaret parmaklarının uç kısımlarıyla tutularak atılmaktadır. Zebîdî bu yöntemin daha sahih olduğunu, zira hem kolaylık arz ettiğini hem de insanların alışageldiği (mûta'd) bir uygulama olduğunu vurgulamaktadır.

Bu ihtilafın cevazın aslına değil, evleviyet (tercih edilen yöntem) meselesine müteallik olduğuna dikkat çeken Zebîdî, bu bağlamda belirli bir şekille kayıtlamanın gereksizliğini ifade etmektedir. Nitekim hacının bu yöntemlerden dilediğini seçebileceği, şer'î bir kayıtlamanın söz konusu olmadığı vurgulanmaktadır.¹¹¹⁹

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, şeriatın açıkça kayıtlamadığı, insanlara tarifi güç ve serbestlik tanınan konularda, onlar için en kolay ve alışlagelmiş olan uygulamayı tercih etme eğilimini yansıtmaktadır. Bu tutum, İslam hukukunun "Meşakkat kolaylığı celp eder" prensibiyle de uyum içerisinde ve fikhın insanî boyutunu öne çıkaran bir örneğini teşkil etmektedir.

Zebîdî, bazı sûfîlerin ve halkın, vesvese ve aşırı takvâ anlayışıyla geliştirdikleri uygulamaları eleştirmiş ve bu tür davranışların dinî temelden yoksun olduğunu belirtmiştir. Özellikle, Hristiyanlar tarafından üretilen veya onların ülkelerinde boyanan elbiselerin necis olduğu düşüncesiyle, bu giysilerin denizde üç kez yıkanmadan giyilmemesi gerektiği inancını, vesvese ve aldatma olarak nitelendirmiştir. Zebîdî, bu tür uygulamaların, Allah'ın helâl kıldığı şeyleri gereksiz yere zorlaştırmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹²⁰

âlimlerin bile kendisine atıfta bulunduğu, kendisi de Hanefî ayrıca tasavvufta meşrepleri aynı olan İbn Âbidîn'in Zebîdî'den iktibasta bulunmaması dikkati çekmektedir.

¹¹¹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 4/668-669.

¹¹²⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/495-496.

Ayrıca, İbn Hacer el-Mekkî'nin (ö. 974/1567), *Şerhu's-Şemâil* adlı eserinde yer alan "Yeni elbiseyi giymeden önce yıkamak kötülenmiş bid'atlerdendir" ifadesini aktararak, bu tür davranışların bid'at olarak değerlendirildiğini ve dinî bir dayanağının olmadığını vurgulamıştır.¹¹²¹ Bu bağlamda Zebîdî, dini konularda aşırılıktan kaçınma (itidal) ilkesini vurgulamakta ve şeriatın müsaade ettiği konularda gereksiz kısıtlamalar getirmenin doğru olmadığını savunmaktadır. Bu tutum, İslam düşünce geleneğinde "teşyid" (aşırı sıkı tutum) ile "tesahül" (aşırı gevşek tutum) arasında orta yolu benimseme anlayışıyla paralellik göstermektedir. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, özellikle halkın dini yaşayışında ortaya çıkan aşırılıkları tashih etme ve dinin kolaylık prensiplerini hatırlatma amacı taşımaktadır. Aynı zamanda bu durum, sûfilerin dini pratiklerinde zaman zaman ortaya çıkan ifrat eğilimlerine karşı bir denge unsuru olarak da değerlendirilebilir.

F. İctihad ve Taklid Teorisi

İctihad ve taklit teorisi, İslam hukuk usulünün en temel konularından birini teşkil eder. Bu teori, şer'î hükümlerin kaynaklarından doğru bir şekilde istinbat edilmesi, müctehidlerin nitelikleri, taklit ehliyetinin sınırları ve mezhep içi icthadın mahiyeti gibi pek çok meseleyi sistematik bir çerçevede ele alır. Zebîdî'nin bu konudaki yaklaşımı, Hanefî usûl geleneğiyle uyumlu olmakla birlikte, müctehid portresinin ilmî ve ahlakî vasıfları, avâmın taklit yetkisi, müctehidlerin hata-isabet durumları ve mezhep içi icthadın sınırları gibi hususlarda özgün tespitler içerir. Ona göre icthad, sadece bir hüküm çıkarma yöntemi değil, aynı zamanda dinî bir sorumluluktur. Bu bağlamda, müctehidlerin otoritesinin korunması, mezhep içi istikrarın sağlanması ve şer'î delillerin doğru anlaşılması, İslam hukuk teorisinin temel hedeflerindendir. Zebîdî'nin bu teoriye dair görüşleri, klasik usûl geleneğini devam ettirmekle birlikte, pratik ihtiyaçlar ve ilmî tartışmalar ışığında şekillenen mutedil bir perspektif sunar.

Zebîdî'nin usûlî çerçevede icthad kavramına yaklaşımı, terimin etimolojik ve terminolojik boyutlarını nizami bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre icthad kavramı, "cehd" kökünden türemiş olup azami ilmî çaba sarf etmeyi ifade

¹¹²¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*, thk Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998), 130.

etmektedir.¹¹²² Kavramın aslî anlamı, maksadın araştırılması için gösterilen yöntemsel gayreti içermektedir.¹¹²³

1. Müctehid

Zebîdî'nin müctehid portresi, kapsamlı bir ilmi yeterlilik çerçevesi sunmaktadır. Buna göre müctehid; Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma usulüne, lafzî ve mecazî anlam analizlerine, nasih-mensuh, mutlak-mukayyed, müfesser-mücmel gibi temel usûl kavramlarına, Arap dilinin semantik yapısına, selefin icmâ ve ihtilaflarına ve kıyas usulüne vâkîf olmalıdır. Müctehidin ahlaki vasıflarına dair Zebîdî, güvenilirlik (sika) ve dini konularda ihtiyatlı davranma (itkan) özelliklerini öne çıkarmaktadır. Bu şartları taşıyan kişinin ictehad yetkisine sahip olacağını belirtmektedir.¹¹²⁴

Zebîdî'nin ictehad tarifi ile Hanefî usûlcülerin müctehid tarifi lafız ve mana olarak yakındır. Mesela Cessâs ictehadı “*İctihad, müctehidin niyet ettiği ve araştırdığı şeyi yapmak için çaba göstermesidir*”¹¹²⁵ şeklinde tarif eder. Müctehidde bulunması gereken vasıflar, İmam Muhammed'in kadı ve müftüde bulunması gereken dolayısıyla ictehadın şartlarını sıraladığı ifadesinin açılımı gibidir. İmam Muhammed iffetine, salahına, anlayışına, sünnet ve haber bilgisi ile sözlerin nasıl anlaşılacağını gösteren fıkıh yollarını bilme yönlerinde kendisine güvenilmeyen kimsenin kadı tayin edilmemesi gerektiğini ifade eder. Sünnet ve hadislerden haberi olmayan fıkıh sahibinin veya fıkıh bilgisi olmayan hadis sahibinin yeterli olmayacağını, ikisinden biri olmadan diğerinin yetersiz olacağını belirtir.¹¹²⁶

İmam Muhammed'in sıraladığı şartlar arasında Kur'ân ve onun bilgisi yoktur zira onu bilmek bedihi olduğu için zikretmeye gerek duyulmamıştır. Sünnet ve haber bilgisinden bahsettiği yer sünnet ve hadis ile ilgili ilimlere, sözlerin nasıl anlaşılacağını gösteren fıkıh yollarını bilme sözüyle; kıyas, istidlal ve lafızların delaletini bilme

¹¹²² Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 7/538.

¹¹²³ Zebîdî, *İthâf*, 6/507.

¹¹²⁴ Zebîdî, *İthâf*, 2/465.

¹¹²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl li'l-usûl* (Küveyt: Vizâratü'l-evkâf, 1414/1994), 4/11.

¹¹²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 8/60; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-selâm, 2006), 12/527.

hususunda meleke sahibi olma ifade edilmiştir. İffet ve salah ifadesiyle de dindarlık ve ahlak kastedilmiştir. İmam Muhammed'in son ifadesi, müctehidin hem fıkıh hem de sünnet ve âsâr bilgisine sahip olması gerektiğini bunlardan biri yeterli olmazsa buna ehil olamayacağını dolayısıyla ancak mukallit olacağını belirtmiş olmaktadır.¹¹²⁷

Zebîdî'nin müctehid şartları arasında açıkça "İslam" şartını zikretmemesi, İslam hukuk teorisinde müctehidin Müslüman olması, icihad ehliyetinin temel şartlarından biri olarak kabul edilmesinden dolayıdır.¹¹²⁸ Bu bağlamda gayrimüslimlerin icihad yetkisi şer'î açıdan geçersiz addedilir.¹¹²⁹ Zira icihad faaliyeti, temelde İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet metinlerinden şer'î hüküm istinbat etme sürecini içermekte ve bu niteliğiyle dinî bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim usûl âlimleri, icihadı sadece bir hüküm çıkarma yöntemi olarak değil, aynı zamanda dinî bir sorumluluk ve ibadet kapsamında değerlendirmektedirler. Bu perspektiften bakıldığında, İslam'ın ibadetlerin geçerliliği konusundaki temel prensipleri gereği, müşriklerin dinî faaliyetlerinin hükümsüz olduğu ilkesi, icihad ehliyeti konusunda da geçerli kabul edilmiştir. Bu durum, İslam hukuk teorisinde icihadın sadece usûlî değil, aynı zamanda dini boyutunu da ortaya koymaktadır.

2. Müftü

Zebîdî, müftüde bulunması gereken temel vasıfları; İslâm, bülûğ, adalet, zihnî uyanıklık (teyakkuz) ve güçlü hafıza (zabt) olarak belirlemektedir. Bu nitelikleri taşıyan bir müftü ya müctehid ya da mukallit konumundadır. Zebîdî'ye göre, müctehid seviyesindeki bir müftüde aranan şartlar beş ana başlıkta toplanabilir:

1. Kitap Bilgisi: Müftünün, Kur'an-ı Kerîm'in tamamını ezberlemesi veya bütün ayetleri bilmesi şart değildir; ancak ahkâma dair ayetleri bilmesi gereklidir.
2. Sünnet Bilgisi: Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamını bilme zorunluluğu olmamakla birlikte, ahkâm hadislerine vakıf olması şarttır. Ayrıca, nâsih-mensuh, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen gibi tefsir usulü kavramlarını bilmeli; hadislerin mütevâtir, âhâd, mürsel ve muttasıl türlerini tanımalı ve râvîlerin cerh-ta'dîl durumlarını değerlendirebilmelidir.
3. İcmâ ve İhtilaf Bilgisi: Sahabe ve sonraki nesil âlimlerin ittifak ve ihtilaf ettikleri konulara hâkim olmalıdır.

¹¹²⁷ Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu* (İstanbul: MÜİFVY, 2021), 298-299.

¹¹²⁸ Bahrülulûm Muhammed Abdülâlî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemin's-sübût* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/405.

¹¹²⁹ Şa'bân Muhammed İsmâîl, *Usûlü'l-fikhi'l-müyyesser* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 2/292.

4. Kıyas Yeterliliği: Celî ve hafî kıyası bilmeli, sahih ve fâsit kıyası birbirinden ayırt edebilmelidir.
5. Arap Dili Bilgisi: Şer'î metinlerin doğru anlaşılması için Arapçanın lûgat ve i'rab kurallarını bilmelidir. Lafızların umûm-husûs, mutlak-mukayyed gibi türlerini tefrik edebilecek seviyede dil bilgisi yeterli olup, bu alanda derinlemesine uzmanlık şart değildir.¹¹³⁰

Zebîdî'nin bu tespitleri, eserini şerh ettiği Şâfiî usulcüsü Gazzâlî ve Hanefî usulcüsü Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir.¹¹³¹ Nitekim Gazzâlî de, müctehidin Kur'ân'ın tamamını ezberlemesinin gerekli olmadığını, ahkâmla ilgili yaklaşık beş yüz ayeti bilmesinin yeterli olacağını ve bu ayetleri ezbere bilmek yerine ihtiyaç anında kaynağına ulaşabilecek durumda olmasının kâfi geleceğini ifade etmiştir. Benzer şekilde, Zebîdî'nin sünnet bilgisiyle ilgili görüşleri de söz konusu iki usulcünün yaklaşımlarıyla paralellik arz etmektedir. Özellikle Abdülaziz el-Buhârî, hadislerin tamamının ezberlenmesinin şart olmadığını, *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Sünen-i Ebû Dâvûd* gibi temel hadis kaynaklarının el altında bulunmasının yeterli olacağını, fetva verirken bu eserlere müracaat edilebileceğini belirtmiştir.

Zebîdî, Arap diline dair yeterlilik konusunda da müctehid müftünün, lafızların umûm-husûs gibi türlerini tefrik edebilecek düzeyde dil bilgisine sahip olmasını yeterli görmektedir. Bu ilimlerde derinleşmenin şart olmadığı, ancak asgari düzeyde bilgi sahibi olunması gerektiği noktasında, Gazzâlî ve Abdülaziz el-Buhârî ile aynı görüştedir. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Müberred (ö. 286/900) gibi dil otoritelerinin seviyesine ulaşmanın gerekli olmadığını, bunun yerine Kitap ve Sünnet'in doğru anlaşılmasını sağlayacak kadar dil bilgisinin yeterli olacağını ifade etmiştir. Bu yaklaşımlar, İslâm fıkıh usulünde müctehidlik vasıflarının standartlaştırılması ve pratik ihtiyaçlar doğrultusunda esnek bir çerçeve çizilmesi açısından önem arz etmektedir.

Zebîdî, müctehidin, ictihad ettiği meselede ulaştığı sonuca göre amel etme yetkisine sahip olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, günümüzdeki müctehidlerin

¹¹³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/458.

¹¹³¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 342-343; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Şeriketüs-sahâfetil-Osmâniyye, 1308/1890), 4/15-16.

içtihatlarının, mevcut mezheplerde yerleşik olan görüşlerden farklı bir sonuç üretmesinin beklenemeyeceğini ifade eder. Zira ona göre, mütekaddimûn dönemi fakihleri bu konuları bütün yönleriyle incelemiş ve tüketmişlerdir. Dolayısıyla, müteahhirûn dönemi müctehidlerinin içtihatları, kaçınılmaz olarak önceki müctehidlerden birinin ortaya koyduğu mezhebe benzeyecektir.¹¹³²

Zebîdî'nin bu yaklaşımından anlaşıldığı üzere, müctehidlerin kendi içtihatlarına göre amel etme hakkı hem mütekaddimûn dönemi âlimlerinin klasik içtihatlarını hem de müteahhirûn âlimlerinin yeni ortaya çıkan meselelere dair ictihadlarını kapsamaktadır. Zebîdî'nin, mezheplerin önceden hükme bağladığı bir konuda sonraki müctehidlerin farklı bir görüş ortaya koymasını imkânsız görmesi, özellikle Ehl-i Sünnet geleneğinde yerleşik olan dört mezhep sisteminin korunması, yeni mezheplerin ortaya çıkmasıyla İslam toplumunda yeni bir ihtilafın önüne geçilmesi ve mütekaddimûn fakihlerinin otoritesinin muhafaza edilmesi gibi amaçlarla açıklanabilir.

3. Taklid

Zebîdî, taklidi, "herhangi bir delile dayanmaksızın bir görüşü benimsemek" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, avâmın (dinî konularda uzman olmayan kimselerin) taklit yapması genel olarak câiz görülmekle birlikte, usûlü'd-dîn (inanç esasları) ve namazların sayısı gibi tevâtür yoluyla kesin olarak bilinen hususlarda taklit geçerli değildir. Ayrıca, Zebîdî müctehidlerin taklit etmesini ise kesinlikle câiz görmemektedir.¹¹³³ Bu yaklaşım, Mâtürîdî geleneğindeki âlimlerin genel eğilimiyle örtüşmektedir. Zira Mâtürîdî usûlcüleri, itikadî meselelerde taklidi genellikle onaylamazlar.¹¹³⁴ Zebîdî'nin bu konuda detaylı bir açıklama yapmamış olmasına rağmen aynı kanaati paylaştığı anlaşılmaktadır. "Müctehidin taklit etmesi câiz değildir" şeklindeki ifadesi, İmâmeyn'in görüşüne paralellik arz etmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe, bir müctehidin kendisinden daha bilgili birini taklit etmesini câiz

¹¹³² Zebîdî, *İthâf*, 2/459.

¹¹³³ Zebîdî, *İthâf*, 2/465.

¹¹³⁴ Ebü'l-Yüsr Sadrülsîlâm Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn* (Ehl-i Sünnet Akâidi), çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 219; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün (Ankara, DİB Yayınları, 2003), 1/42; Ebü'l-Hasan Nûreddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Dav'ül-me'âlî fî şerhi bed'il-Emâlî* (İstanbul: Dersaadet, 1985), 91.

görürken, İmâmeyn bu görüşe katılmayarak müctehidin başkasını taklit etmesini geçersiz saymıştır.¹¹³⁵ Gazzâlî ve sonraki dönem usûlcülerin büyük çoğunluğu da, müctehidin kendi ictihadını terk ederek başka bir müctehidi taklit etmesinin câiz olmadığını, hatta bu konuda âlimler arasında icmâ bulunduğunu ifade etmişlerdir.¹¹³⁶ Bu durum, İslam fıkıh usulünde müctehidlerin bağımsız hüküm çıkarma yetkisinin korunması ve taklidin belirli sınırlara çekilmesi gerektiği yönündeki yaygın kabulü yansıtmaktadır.

Zebîdî, mukallit konumundaki bir müftünün, vefat etmiş bir müctehide ait fetvayı benimsemesini ve onu taklit etmesini, söz konusu müctehidin mezhebine vâkîf olma şartıyla câiz görmektedir.¹¹³⁷ Bu yaklaşım, usûl âlimlerinin genel kabulüyle uyum içerisindedir. Nitekim usûl âlimleri, ölmüş bir müctehidi taklit etmenin cevazı konusunda icmâ bulunduğunu belirtmişlerdir.¹¹³⁸ Bu durum, müftünün mezhep içindeki sürekliliği sağlaması ve hukukî istikrarın korunması açısından önem arz etmektedir.

Zebîdî'ye göre¹¹³⁹ müctehid hem aklî hem de şer'î konuların aslî ve fer'î meselelerinde hem isabet hem de hata edebilir. Eş'arîler ile Mûtezile'den bir grup âlimin, şeriatın kesin delil bulunmayan fer'î meselelerinde her müctehidin isabet ettiği görüşünü benimsediklerini aktarır. Zebîdî, ictihadî meselelerde hakikatte dört farklı ihtimal bulunduğunu belirterek bunları şu şekilde tasnif eder:

Birincisi, ictihaddan önce Allah'ın belirli bir hükmünün bulunmadığı meseledir. Bu durumda hüküm müctehidin re'yi ile belirlenir. Dolayısıyla, bir olayda birden fazla doğru hüküm söz konusu olabilir ve her müctehid isabet etmiş sayılır.

¹¹³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/372-374; Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 399.

¹¹³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/611-613; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, (et-Takrîr ve't-tahbîr içinde) (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/419-420.

¹¹³⁷ Zebîdî, *İthâf*, 2/458.

¹¹³⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 6/71-72; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1413/1992), 6/207.

¹¹³⁹ Zebîdî, *İthâf*, 2/351.

İkincisi, Allah tarafından bir hüküm konulmuş ancak bu hükme dair delil açıklanmamıştır. Bu durumda hükmü bulmak, define aramaya benzer.

Üçüncüsü, hüküm belirlenmiş ve buna dair kesin bir delil mevcuttur.

Dördüncüsü ise hüküm belirli olmakla birlikte delilin zannî olmasıdır.

Zebîdî, bu dört ihtimalin her birinin farklı âlim grupları tarafından benimsendiğini belirterek tercih edilen görüşü şöyle özetler: Eğer hüküm belirli ise ve bu hükme dair delil zannî nitelikte ise, müctehid söz konusu delili bulup ona göre hüküm verirse isabet etmiş olur; bulamazsa hata etmiş sayılır. Aynı şekilde Zebîdî, üçüncü ihtimali benimseyenlerden bazılarının iddia ettiği gibi müctehidin ichtihadında isabet etme yükümlülüğünün bulunmadığını da ifade eder. Bunun nedeni, delilin gizli ve kapalı olmasıdır. Dolayısıyla, hata eden müctehid mazur görülmektedir.

Müctehidin hata edebileceğine dair delil olarak Zebîdî, Allah Teâlâ'nın "*Biz, söz konusu davada en isabetli hükmü Süleyman'a bildirdik*"¹¹⁴⁰ ayetini zikreder. Zira ayette geçen zamirin hüküm veya fetvaya işaret ettiğini belirtir. Eğer her iki ichtihad da doğru olsaydı, ayette Hz. Süleyman'ın özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmazdı.

Zebîdî'nin bu açıklamaları, Molla Ali el-Kârî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.¹¹⁴¹ Bununla birlikte Zebîdî, hakkında açık bir nas veya yakın anlamdaki bir meseleye kıyas edilemeyen ichtihada dayalı hükümlerin bulunmadığı konularda her müctehidin isabet ettiğini savunan Gazzâlî'nin¹¹⁴² bu görüşüne şu sözlerle itiraz eder: "*Her müctehid aklî konularda (akliyyât) isabet etmiş değildir. Aksine bu konularda hakikat tektir. Dolayısıyla bu hakikati bulan isabet etmiş, bulamayan ise hata etmiş ve günah işlemiş sayılır.*"¹¹⁴³ Zebîdî'nin bu itirazı özellikle aklî konulara yönelik olup, şeriâtın fer'î meselelerinde müctehidin ichtihadının durumu yukarıda zikredilen şekildedir.

Zebîdî'ye göre, bir mezhebe mensup olan müctehid, mezhep imamından farklı bir içtihadta bulunabilir ve bu durum onun mezhebini terk ettiği anlamına gelmez. Bu

¹¹⁴⁰ Enbiyâ, 21/79.

¹¹⁴¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Fıkhî'l-ekber*, çev. Yûnus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 260.

¹¹⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/141.

¹¹⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 6/684.

görüşünü desteklemek üzere Zebîdî, İmam Gazzâlî'nin akan su ve durgun su meselesinde İmam Şâfiî'den farklı bir ictihatta bulunduğunu örnek gösterir:

Mâlikî fakih Ahmed Zerrûk (ö. 899/1494), *Şerhu Kavâidi'l-akâid* adlı eserinde hocası Ebû Abdullah el-Kavrî'nin (ö. 872/1468), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) atfen naklettiği şu ifadeyi aktarır: "*Şeyhimiz Ebû Hâmid (Gazzâlî), ilimlerde derinleşince inadı terk ederek İmam Mâlik'in mezhebinin kastettiği görüşe dönmüş ve bu şekilde fetva vermiştir.*" Zerrûk, hocasının bu sözünü "*Bu sözdeki çarpıklık ve zaaf gizli değildir, en doğrusunu Allah bilir*" şeklinde eleştirir.

Zebîdî, bu nakilleri yaptıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'den ders alanlardan biri olduğunu ve onun, akan su ve durgun su meselesinde İmam Şâfiî'den farklı bir ictihatta bulunduğuna işaret etmiş olabileceğini belirtir. Ardından şu önemli tespiti yer verir: "*Herhangi bir meselede mezhebinin imamına muhalefet etmek, kişiyi tamamen mezhebinden çıkarmaz; bunu hiç kimse iddia etmemiştir.*" Bu görüşünü desteklemek için Ebû Ca'fer et-Tahâvî'yi örnek gösterir. Zira Tahâvî, Ebû Hanîfe ve iki talebesine muhalefet ederek farklı bir görüş benimsemiş, ancak bu durum onun Hanefî mezhebinden çıktığı anlamına gelmemiştir. Nitekim mezheplerde müctehid seviyesindeki âlimlerin durumu da bu şekildedir.¹¹⁴⁴ Zebîdî'nin bu açıklamaları, bir mezhebe bağlı müctehidin, mezhep imamından farklı ictihatta bulunabileceği ve bunun onun mezhep aidiyetini ortadan kaldırmayacağı yönündeki görüşünü destekler niteliktedir. Bu yaklaşım, mezhep içi ictihad faaliyetinin sınırları ve müctehidlerin mezhep usulü içindeki konumuna ilişkin önemli bir perspektif sunmaktadır.

Zebîdî'ye göre, bir müctehidin belirli bir mesele hakkında iki farklı fetvası bulunması durumunda, zaman itibarıyla sonraki fetvanın tercih edilmesi gerekmektedir.¹¹⁴⁵ Bu ilkeyi temellendirmek için Gazzâlî örneğini zikreden Zebîdî, onun necaset türlerini katı (câmid) ve akıcı olarak sınıflandırdığını ve bu ayrıma dayalı hükümleri *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* gibi fıkıh eserlerinde detaylı şekilde

¹¹⁴⁴ Zebîdî, *İthâf*, 2/531. Zebîdî bunları anlattığı yerde Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarına muhalefet ettiği yerlerden bahsetmez. Bir araştırma neticesinde sadece İbadetler bölümünde Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve iki talebesine birden muhalefet ettiği 26 konu tespit edildiği görülmüştür. Bk. İsa Atçı, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin İbadetler ile İlgili Konularda Hanefî İmamlarına Muhâlif Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 274.

¹¹⁴⁵ Zebîdî, *İthâf*, 2/465.

incelediğini belirtir. Ancak Gazzâlî'nin daha sonra kaleme aldığı *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde aynı konuya geldiğinde bu önceki görüşlerinden rücu ettiğini ifade eder. Zebîdî, bu durumun Gazzâlî'nin ictihadî sürecinin bir sonucu olduğunu ve *İhyâ*'nın müellifin en son telif ettiği eser olması nedeniyle özel bir önem taşıdığını vurgular. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin necaset meselesindeki nihai görüşünün tespitinde *İhyâ*'daki ifadelerinin esas alınması gerektiğini savunur.¹¹⁴⁶ Zebîdî'nin bu tespitleri, bir yandan *İhyâ*'nın yöntemsel önemine işaret ederken, diğer yandan müctehidlerin zaman içinde görüş değiştirebileceği ve bu durumda sonraki görüşlerinin öncelikli olduğu yönündeki usûlî prensibi teyit etmektedir.

4. Müctehidlerin Tabakaları

Müctehidlerin tabakalandırılması konusunda İslam hukukçuları arasında farklı sınıflandırmalar mevcuttur. Bu konuda Şâfiî mezhebinde ilk nizami tasnifi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî¹¹⁴⁷ (ö. 643/1245), Hanefî mezhebinde ise İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) yapmıştır.¹¹⁴⁸

İbnü's-Salâh, müstakil müctehid kategorisinden sonra mezhep içi müctehidleri dört tabakaya ayırmış ve bu tasnifi sonraki dönem âlimleri üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Hanefî geleneğinde ise İbn Kemâl, müctehidleri yedi kategoride değerlendiren bir model ortaya koymuştur. Bu yedili tasnif, İbn Âbidîn gibi önemli Hanefî fakihleri tarafından büyük ölçüde benimsenmekle birlikte, Leknevî (ö. 1304/1886), Mercânî (ö. 1306/1889) ve Kevserî (ö. 1371/1952) gibi âlimlerce çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.¹¹⁴⁹

Zebîdî, bu konuyu ele alırken Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hâim eş-Şâfiî'nin (ö. 815/1412) *Nüzhetü'n-nüfûs* adlı eserine atıfta bulunarak şu tespitte bulunur: "*Müteahhirîn dönemi âlimlerimizden İbn Kemâl'in müntesip müctehidlere dair dörtlü sınıflandırması, İbnü's-Salâh'ın tasnifi temel alınarak geliştirilmiştir. Bazı*

¹¹⁴⁶ Zebîdî, *İthâf*, 2/526.

¹¹⁴⁷ İbnü's-Salâh'ın tasnifi için bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1986), 86.

¹¹⁴⁸ Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed, *Tabakâtü'l-müctehidîn*, (Kahire: Matba'atu'l-Cebelâvî, 1976), 13 vd.

¹¹⁴⁹ İsmi geçen Hanefî âlimlerin topluca görüşleri için bk. Fatih Çınar, "Müctehidlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme", *Bilimname* XLIV, (2021), 577-609. Kevserî'nin görüşü için bk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kâdî* (İmam Ebû Yûsuf, Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri), çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022), 93.

*mezhep mensuplarımızın zannettiğinin aksine, bu tamamen İbn Kemâl'in orijinal bir icadı değildir."*¹¹⁵⁰

İbnü's-Salâh'ın tasnifinin öncü niteliği göz önüne alındığında, sonraki âlimlerin bu çalışmadan etkilenmiş olmaları tabii karşılanmalıdır. Zira ilmî gelenekte önce bir çerçeve ortaya konmakta, daha sonra gelen âlimler bu temel üzerine eklemeler yaparak, kısaltarak veya değişiklikler yaparak hem kendi görüşlerini ortaya koymakta hem de ilk fikri geliştirmektedirler. Nitekim İbn Kemâl'in yedili, İbnü's-Salâh'ın ise beşli tasnif yapması, İbn Kemâl'in örneklerle destekleme yöntemi ve diğer usûlî farklılıklar, her iki âlimin yaklaşımlarını birbirinden ayıran önemli unsurlardır. Zebîdî'nin bu açıklamaları, fikrî öncülüğe saygı ve hakkaniyetin tesisi çabası olarak değerlendirilebilir.

5. İctihad Makamını Muhafaza

Zebîdî, icthad makamının itibarını muhafaza etmekte ve müctehidin -tek başına kalsa dahi- icthadına saygı gösterilmesi gerektiğini savunmaktadır. Özellikle dört mezhep imamının otoritesini korumaya özen gösteren Zebîdî, gerektiğinde bu imamları ilmî olarak müdafaa etmektedir. Bu bağlamda üç önemli örnek zikredilebilir:

Salavât Meselesi: İmam Şâfiî'nin, namazda son teşehhüdde Hz. Peygamber'e salavât getirmeyi farz kabul etmesi¹¹⁵¹ bazı âlimlerce eleştirilmiş, bu görüşün selefinde bir öncülü (kudve) bulunmadığı iddia edilmiştir. Zebîdî bu eleştirilere şu şekilde cevap vermektedir: "Şâfiî, mutlak müctehid mertebesinde ve başka bir müctehide uyma zorunluluğu yoktur ki kendisine 'kudvesi yoktur' denebilsin. Üstelik bu ifade edep sınırlarını aşmaktadır. Şâfiî, delilin kendisine sabit olması üzerine bu icthadı yapmış ve sahih delili tercih etmiştir. Ahmed b. Hanbel gibi imamlar da bu görüşe katılmış, Şâfiî'nin ashabının çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Muhaliflerin itirazları onun görüşünü geçersiz kılmaz, zira malumdur ki bir müctehidin görüşü başka bir müctehidin görüşüyle geçersiz kılınmaz."¹¹⁵²

¹¹⁵⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/472.

¹¹⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/495.

¹¹⁵² Zebîdî, *İthâf*, 3/156-157.

Cuma Namazına Erken Gitme Meselesi: Âlimlerin çoğunluğu cuma namazına erken gitmeyi müstehap görürken,¹¹⁵³ İmam Mâlik ve ashabı zeval vaktine yakın gitmeyi daha faziletli kabul etmiştir.¹¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, bu görüşün hadislere aykırı olduğunu belirtmiş,¹¹⁵⁵ Mâlikî âlimi İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) ise bunu "hadisin tahrifi" olarak nitelendirmiştir.¹¹⁵⁶ Zebîdî, bu tür ağır ifadeleri ictihad makamına yakıştırmamakta ve İmam Mâlik'i şu şekilde savunmaktadır: "İmam Mâlik hadisin tevilinden gafil değildir. Muhtemelen kendisine bu hadis sabit olmamış veya Medinelilerin uygulamasını gözlemleyerek hadisteki saatleri dakikalar olarak yorumlamıştır. Her müctehidin kendine has bir bakış açısı vardır ve ictihadında başkasının görüşüyle çelişmesi makuldür." Zebîdî ayrıca, hocası Ebü'l-Hasan es-Sindî el-Hanefî'nin (ö. 1187/1773) de İmam Mâlik'in bu yorumuna itimat ettiğini ve bu şekilde fetva verdiğini nakletmektedir.¹¹⁵⁷

Ebû Yûsuf'un Uygulaması: Abdürraûf el-Münâvî'nin¹¹⁵⁸ *el-Metâmih*¹¹⁵⁹ kitabından naklettiğine göre, Ebû Yûsuf'un sabah namazının sünnetini kılıp sonra imama uyması, avamdan biri tarafından cahillikle itham edilmiştir. Zebîdî, bu hikâyeyi aktardıktan sonra Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Mesrûk (ö. 63/683 [?]), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718-19), Mücâhid (ö. 103/721) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi tâbiîn âlimlerinin¹¹⁶⁰ de benzer uygulamalarını delil göstererek şöyle demektedir: "Bu rivayetler, Ebû Yûsuf'un uygulamasının cevazına delalet eder. Ona rehber olarak bu âlimler yeterlidir. Ebû Yûsuf'a cahil diyen kimse aslında sünnetin cahilidir. Ne *el-Metâmih* sahibinin ne de el-Münâvî'nin böyle bir

¹¹⁵³ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 5/18-19.

¹¹⁵⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizâratu 'umûmî'l-evkâf ve's-şu'ûn-İslâmiyye, 1387/1967), 22/22.

¹¹⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* (Mısır: Dâru'l-felâh, 2010), 4/58.

¹¹⁵⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 22/22.

¹¹⁵⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/418-419.

¹¹⁵⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/293.

¹¹⁵⁹ Eser, Mâlikî âlimlerinden Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî'ye (ö. 673/1274) aittir. İbnü'l-Harrât olarak meşhur olan Abdülhak el-İşbîlî'nin (ö. 582/1186) *el-Ahkâmü'l-kübrâ fi'l-hadîs* adlı eserinin şerhidir. Eserin ismi birçok yerde *el-Metâmih*, bazen *el-Metâmihu'l-efhâm* bazen de *Mesâlihu'l-efhâm* olarak geçer. Bk. İbrahim b. Muhammed es-Sa'vî, *Kitâbü'l-metâmih resmühü'l-ilmî müellifihü mevdu'uhû*, Erişim 19 Ağustos 2023. <https://www.alukah.net/culture/0/108638/>

¹¹⁶⁰ Rivayetler için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/56-57.

hikâyeti sessizce nakletmeleri uygun değildir. Müctehidlerin makamını küçük görmek dine zarar veren davranışlardandır.”¹¹⁶¹

Sonuç olarak; Zebîdî'nin ictihad teorisine dair görüşleri, Hanefî usûl geleneği içinde şekillenmiş nizami bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre ictihad, "Şer'î hükümleri tafsîlî delillerden istinbat etmek için gösterilen ilmî çaba" olarak tanımlanmakta ve bu faaliyetin meşruiyeti Kitap, Sünnet ve sahâbe uygulamalarına dayandırılmaktadır. Zebîdî, müctehidin vasıflarını belirlerken hem ilmî hem de ahlaki ölçütlere vurgu yapmakta; Arap dili, usûl-i fıkıh, nasih-mensuh bilgisi ve kıyas usûlüne hâkimiyeti ön şart olarak koşmaktadır. Özellikle dikkat çeken nokta, onun müctehid portresini çizerken İmam Muhammed'in kadı ve müftülerde aradığı şartları referans almasıdır. Bu yaklaşım, Zebîdî'nin ictihad teorisini Hanefî geleneğinin kurucu metinleriyle uyumlu şekilde inşa ettiğini göstermektedir. İctihad yetkisinin sınırları konusunda ise Zebîdî, müctehidin hata-isabet ihtimalini dört kategoride ele alarak, delilin niteliğine göre farklı değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre zannî delillere dayanan ictihadlarda hata eden müctehid mazur görülmeli, ancak aklî konulardaki yanlgıları mazur görülmemelidir.

Zebîdî'nin ictihad teorisinde dikkat çeken diğer önemli husus, mezhep içi ictihadın sınırlarına ilişkin görüşleridir. Bir müctehidin kendi mezhep imamından farklı görüş benimsemesinin onu mezhebinden çıkarmayacağını savunan Zebîdî, bu duruma Ebû Ca'fer et-Tahâvî örneğini delil getirmektedir. Ancak o, müteahhirûn dönemi müctehidlerinin orijinal ictihad üretme imkânını sınırlı görmekte, bunu mütekaddimûn âlimlerinin fikhî alanları tüketmiş olmasına bağlamaktadır. Zebîdî'nin ictihad makamına verdiği değer, özellikle mezhep imamlarını savunurken ortaya çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin salavât, İmam Mâlik'in cuma namazına gitme vakti ve Ebû Yûsuf'un sünnet namaz uygulamasına yönelik eleştirilere getirdiği cevaplar, onun müctehid otoritesini koruma konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır. Sonuç olarak Zebîdî'nin ictihad teorisi, Hanefî usûl geleneğinin klasik çerçevesini korumakla birlikte, mezhep içi ictihadın sınırları ve müctehidlerin konumu gibi noktalarda özgün katkılar sunan ölçülü bir yaklaşım sergilemektedir.

¹¹⁶¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/550.

G. Hüküm Teorisi

Hüküm nazariyesi, İslam hukukunun temelini oluşturan şer'î hükümlerin mahiyetini, tasnifini ve uygulanışını sistematik bir şekilde ele alır. Bu bağlamda, "mekruh" kavramının Hanefî mezhebinde tahrîmen ve tenzîhen olmak üzere ikiye ayrılması, hükümlerin delil kuvvetine ve bağlayıcılık derecesine göre farklılaştığını gösterir. Zebîdî'nin de vurguladığı gibi, bu tasnif, diğer mezheplerden farklı olarak Hanefî usulünün karakteristik bir özelliğidir. Öte yandan, hükümlerin uygulanmasında avam (sıradan insanlar) ile havas (âlimler ve özel ehliyet sahipleri) arasında farklılık gözetilmesi, fıkıhın toplumsal boyutunu yansıtan önemli bir ayrımdır. Şek günü orucu gibi konularda âlimlerin ihtiyatla hareket etmesi, avamın ise töhmetten sakınması gerektiğine dair yaklaşımlar, hükümlerin pratikteki yansımalarını ve toplumsal etkilerini dikkate alan bir perspektif sunar. Dolayısıyla, hüküm teorisi yalnızca ferdî değil, aynı zamanda içtimai boyutları da olan bir disiplindir.

1. Mekruh Tasnifi

Mekrûh kavramı, Hanefî mezhebi içerisinde diğer fıkıh mezheplerinden farklı bir şekilde tasnif edilmektedir. Hanefî fakihleri, mekrûhu kendi içinde kategorik olarak ikiye ayırırken, bu ayrım diğer mezheplerde görülmemektedir. Zebîdî, bu ayrımı şu şekilde açıklamaktadır:

“Mekrûh iki kısma ayrılır: Birincisi, tahrîmen mekrûhtur. Mutlak ifadeyle 'bu mekrûhtur' denildiğinde, genellikle bu kategori kastedilir. Âlimler, tahrîmen mekrûhun, vâcibin karşıt mertebesinde olduğunu ve yalnızca vâcibin sabit olduğu delil derecesinde bir kanıtla belirlendiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, buradaki yasaklanma durumu, zannî deliller üzerine bina edilmektedir. İkincisi ise tenzîhen mekrûhtur. Bu, terk edilmesi daha uygun görülen fiilleri kapsamaktadır. Herhangi bir fiilin mekrûh olduğu belirtildiğinde, mutlaka dayanağı olan delilin incelenmesi gerekmektedir. Eğer söz konusu mekrûhun delili, kesin ve bağlayıcı olmayıp zannî bir nitelik taşıyorsa, bu durum tahrîmen mekrûh olarak değerlendirilir. Delil kesin olmamakla birlikte terk edilmesinin tavsiye edildiği durumlarda ise tenzîhen mekrûh

hükmü verilir. Ayrıca, 'lâ be'se bih' (bir sakınca yoktur) ifadesiyle tenzihen mekrûha işaret edilmektedir."¹¹⁶²

Bu açıklamalar, Hanefî mezhebinin mekrûh anlayışına yönelik usûlî yaklaşımını ortaya koymakta ve diğer mezheplerden ayrıldığı noktaları nizami bir şekilde ele almaktadır.

Mekrûh kavramına ilişkin olarak İmam Muhammed'in, "Bütün mekruhlar, haramdır. Ancak bir meselede kat'î delil bulunmadığı takdirde, haram ifadesi o konuda mutlak şekilde kullanılamaz" şeklinde bir görüş beyan ettiği rivayet edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise mekrûh, delillerin çatışması (teâruz) sebebiyle haram hükmüne daha yakındır; dolayısıyla haramlık yönü ağır basmaktadır. Tenzihen mekrûh ise helâl kapsamına daha yakın bir konumdadır. Bu bağlamda, mekrûhun harama olan nispeti, vâcibin farza olan nispetiyle paralellik arz etmektedir. Zira farz ve haram, kat'î delillerle sabit olan hükümler iken; vâcib ve mekrûh, zannî delillerle belirlenmektedir.¹¹⁶³ Zebîdî'nin yaptığı bu tasnif de delillerin kesinlik (kat'î) ve zannîlik derecesine dayanmaktadır.

İmam Muhammed'in "*Her mekrûh haramdır*" ve Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un "*Mekrûh, harama daha yakındır*" şeklindeki görüşleri, Hanefî fakihleri ve usulcileri tarafından nakledilmiştir.¹¹⁶⁴ Nitekim Ebû Yûsuf'un, "*Bir şey hakkında 'ekrahuhû' (onu mekrûh görüyorum) desem, senin bu konudaki görüşün nedir?*" sorusuna Ebû Hanîfe'nin "*Haramdır*" şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir.¹¹⁶⁵ Bununla birlikte, Serahsî başka bir yerde Ebû Hanîfe'nin bu soruya "*Harama daha yakın olanı kastediyorum*" dediğini aktarmaktadır.¹¹⁶⁶

¹¹⁶² Zebîdî, 'Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe, 1/132.

¹¹⁶³ Zebîdî, 'Ukûdû'l-cevâhiri'l-münîfe, 2/131-132.

¹¹⁶⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/363; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Kâhire: el-Matba'atü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1314/1896), 6/10; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, (Mısır: Mtabaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 4/10; Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/2000), 12/66.

¹¹⁶⁵ Serhasî, *el-Mebsût*, 11/233. رُوِيَ أَنَّ أَبَا يُوسُفَ قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ: إِذَا قُلْتُ فِي شَيْءٍ أَكْرَهُهُ فَمَا رَأَيْكَ فِيهِ؟ قَالَ: النَّحْرِيُّ.

¹¹⁶⁶ Serhasî, *el-Mebsût*, 30/278. قِيلَ لَهُ: إِذَا قُلْتُ فِي شَيْءٍ أَكْرَهُهُ مَا رَأَيْكَ فِيهِ قَالَ إِلَى الْحُرْمَةِ أَقْرَبُ.

Fakihlerin "tahrîmen mekrûh" tabirini, İmam Muhammed'in *el-Câmi 'u's-sağîr* adlı eserinde geçen "*harâmun mekrûh*" ifadesinden iktibas etmiş olmaları muhtemeldir.¹¹⁶⁷

Zebîdî ayrıca şunu da ifade etmektedir: "Eğer bir fiil, vâcibin terkedilmesini içeriyorsa, bu tahrîmen mekrûh kapsamına girer. Eğer bir sünnetin terkedilmesini içeriyorsa, tenzîhen mekrûh olarak değerlendirilir. Ancak sünnetin kesinlik derecesine göre, mekrûhun şiddeti ve harama yakınlığı farklılık arz edebilir."¹¹⁶⁸ Bu yaklaşımlar, Hanefî mezhebinin mekrûh kavramını diğer mezheplerden farklı bir usûl ile ele aldığı ve hükümlerin delil kuvvetine göre derecelendirildiğini göstermektedir.

Zebîdî'nin aktardığına göre, Hanefî mezhebinde "mekrûh" tabiri mutlak olarak kullanıldığında "tahrîmen mekrûh" kategorisine hamledilmektedir. Bu duruma örnek olarak zekâtın vaktinde ödenmeyip tehir edilmesi gösterilebilir. Zebîdî, Kerhî'den (ö. 340/952) naklen zekât ödeme yükümlülüğünün fevrî (âcil) olduğunu belirtmektedir. Bu görüş, İmam Muhammed'in "*Özürsüz olarak zekâtını geciktiren kimsenin şahitliği kabul edilmez*" ifadesiyle, Ebû Ca'fer'in (ö. 362/973) Ebû Hanîfe'den naklettiği "*Özürsüz olarak zekâtı ve hacı geciktirmek mekrûhtur*" beyanıyla ve Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'deki sözleriyle desteklenmektedir.

Zebîdî, bu deliller ışığında şu tespiti yapar: "Hanefî mezhebine göre 'mekrûh' tabiri mutlak olarak kullanıldığında tahrîmen mekrûh anlaşılmalıdır. Nakillerden anlaşıldığı üzere üç imama göre de zekâtın geciktirilmesi günahdır. Günahı bahsedilmesi ise vâcibin terkiyle ilişkilidir. Dolayısıyla onlara göre zekâtın edası fevrî bir vâciptir."¹¹⁶⁹

Zebîdî, zekâtın fevrîliği konusunda Kerhî'nin görüşünü aktardıktan sonra, Cessâs'ın terahi (vakit genişliği) görüşünü de zikreder. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın şu yorumunu naklederek onun görüşüne katıldığını ima eder: "*Mutlak emirlerin fevrîlik ifade etmesi, emir sığasının kendisinden değil, emirde bulunan karîneden kaynaklanır. Bu bağlamda zekâtın fevrîliğinin karînesi, fakirin acil ihtiyacının giderilmesi gerekliliğidir. Eğer ödemede âciliyet olmasaydı, zekât emrinin hedeflediği sosyal*

¹¹⁶⁷ Muhammed, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 236. الخمر حرام قليلها وكثيرها والسكر وهو الذي من ماء التمر ونقيع الربيب إذا اشتد حرام مكره

¹¹⁶⁸ Zebîdî, *İthâf*, 3/148; 3/501.

¹¹⁶⁹ Zebîdî, *İthâf*, 4/142.

maksat tam olarak gerçekleşemezdi."¹¹⁷⁰ İbnü'l-Hümâm'ın bu yaklaşımına paralel olarak Kâsânî de Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün bu olduğunu teyit etmektedir.¹¹⁷¹

Sonuç olarak Zebîdî, Hanefî mezhebinin mekrûh anlayışını diğer mezheplerden ayıran temel özelliği, onu tahrîmen mekrûh ve tenzîhen mekrûh şeklinde iki kategoride tasnif etmesiyle açıklar. Tahrîmen mekrûh, zannî delillerle sabit olan ve vâcibin terkiyle ilişkilendirilen bir hüküm olup, "mekrûh" denildiğinde mutlak olarak bu kastedilir; zekâtın özürsüz geciktirilmesi gibi fiiller bu kapsamda değerlendirilir ve Hanefî imamları tarafından "harama yakın" veya "günah" olarak nitelenir. Tenzîhen mekrûh ise sünnetin terki gibi daha hafif durumları ifade eder ve "lâ be'se bih" gibi ifadelerle işaret edilir. Zebîdî, bu ayrımın delillerin kesinlik (kat'î) ve zannîlik derecesine dayandığını vurgular; tahrîmen mekrûhun vâcib-farz ilişkisine paralel olarak haramla bağlantılı olduğunu, tenzîhen mekrûhun ise müstehhab-helâl ekseninde konumlandığını belirtir. Ayrıca, Hanefî literatüründeki "mekrûh" tabirinin mutlak kullanımının tahrîmen mekrûha delalet ettiğini, zekâtın fevrî (âcil) bir vâcib oluşu gibi örneklerle temellendirir. Zebîdî, bu yaklaşımın Hanefî usûlündeki tutarlılığı, delil kuvveti ve hükümlerin sosyal maksatlarıyla ilişkilendirerek savunur, böylece mezhebin diğerlerinden farklılaşan hüküm verme sistematüğini ortaya koyar.

2. Hükümlerde Avam-Havas Ayrımı

Fakihler, şek günü (yevm-i şek) orucunun hükmüne dair çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in, "*Ramazan ayından olup olmadığı şüpheli olan günde oruç tutulmaz*"¹¹⁷² hadisi, bu konuda temel dayanak teşkil etmektedir. Bu hadis aynı zamanda şek gününün tanımını da içermektedir. Hanefî fakihleri, bu hadisten hareketle, şek gününde nafil oruç dışında oruç tutmanın mekruh olduğunu belirtmişlerdir.

Zebîdî, Hanefî fakihlerinin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Şek gününde 'bugün Ramazan'dandır' diye oruç tutan kimse, Ehl-i kitaba benzemesi sebebiyle tahrîmen mekruh işlemiş olur. Zira onlar, farz oruca ilavede bulunmuşlardır.

¹¹⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/155.

¹¹⁷¹ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/52.

¹¹⁷² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/405; Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/214.

Hız. Peygamber'in Ramazan'ı bir veya iki gün önceden karşılamayı yasaklamasının hikmeti de budur. Bazı âlimler oruç tutmanın daha faziletli olduğunu, bazıları ise tutmamanın evlâ olduğunu söylemişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu, kadı ve müftülerin nafîle oruç tutmalarının ve özel kişilere oruç tutma fetvası vermelerinin uygun olduğu, halka ise töhmetten sakınmak için öğle vaktine kadar bekledikten sonra oruç tutmamalarını tavsiye etmeleri gerektiği görüşündedir.”¹¹⁷³

Zebîdî, müftü ve kadıların yemv-i şek'te oruç tutmalarının daha iyi olacağını ifade etmek için *Cevâhiru'l-münîfe*'de “yenbeğî” ifadesini, *İthâf*'ta “muhtâr” kelimesini kullanmıştır. Ona göre, ilim ehlinin ihtiyatla amel etmesi, halkın ise oruca ekleme yapma endişesinden uzak durması ve töhmet altında kalmaması için farklı hükümler verilmiştir. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, kendisinden önce ve sonraki birçok fakih tarafından da benimsenmiştir.¹¹⁷⁴

Hız. Ali¹¹⁷⁵ ve İbn Ömer¹¹⁷⁶ gibi sahâbîlerin şek gününde oruç tuttıkları rivayet edilmiştir. Zebîdî, Ebû Yûsuf'un da bu günde oruç tuttuğunu, ancak halka tutmalarını emretmediğini Esed b. Amr'dan (ö. 190/806) nakledilen bir rivayetle aktarmaktadır.¹¹⁷⁷

Ancak, “Seçkinler oruç tutsun, sıradan insanlar tutmasın” şeklindeki bir fetvanın toplumsal huzursuzluğa yol açabileceği ve fitneye sebep olabileceği değerlendirilmektedir. Zafer Ahmed et-Tehânevî bu durumu şu sözlerle eleştirmektedir: “Âlimlerin oruç tutmaları genellikle gizli kalmaz, bilakis herkes tarafından duyulur. Bu durumda halk, âlimlerin fetvalarından şüpheye düşerek, ‘Bize oruç tutmayın derken kendileri ihtiyatlı davranıyorlar, şeriatın yuları onların elinde mi?’ gibi ithamlarda bulunabilir. Bu da açık bir fesada yol açar. Fakih, içinde yaşadığı toplumun durumunu iyi bilen kimsedir.”¹¹⁷⁸

Nitekim daha önceki fakihlerden Ebû Bekr el-Haddâd, Hocendî (ö. 802/1400) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) gibi âlimler, şek gününde kişinin –

¹¹⁷³ Zebîdî, *İthâf*, 4/346-347; *‘Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/187-188.

¹¹⁷⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/145; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/383.

¹¹⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/103; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 2/445.

¹¹⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Kitâbü's-savm”, 4 (No. 2320).

¹¹⁷⁷ Zebîdî, *İthâf*, 4/436-437.

¹¹⁷⁸ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 6/2852-2853.

seçkinlerden bile olsa– bir süre bekledikten sonra orucunu açmasının daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁷⁹

Zebîdî, şek günü orucu konusunda, Hanefî fakihlerinin genel yaklaşımını benimsemekle birlikte, özellikle ilim ehli ile halk arasında farklı hükümlerin uygulanması gerektiğini savunarak ihtiyatlı bir tutum takınmaktadır. Ancak Zebîdî'nin bu yaklaşımı, Zafer Ahmed et-Tehânevî gibi âlimler tarafından eleştirilmiş, zira âlimlerin oruç tutmasının halkta şüphe ve fitneye yol açabileceği, bu nedenle herkesin aynı kurala tabi tutulmasının daha isabetli olacağı savunulmuştur. Nitekim bazı fakihler, şek gününde bekleyip orucu bozmanın daha uygun olduğunu belirterek Zebîdî'nin tercih ettiği görüşe alternatif bir perspektif sunmuşlardır. Bu tartışmalar, şek günü orucunun hükmünün yalnızca fıkhi bir mesele olmadığını, aynı zamanda toplumsal etkileri de dikkate alınması gereken bir konu olduğunu göstermektedir.

H. Tearuz ve Tercih Teorisi

İslam hukukunda, âlimler arasında görüş birliğine varılan konular olduğu gibi, ihtilaf edilen ve farklı yaklaşımların ortaya konduğu meseleler de oldukça fazladır. Bu ihtilaflı konular üzerinde âlimler, kendi ilmi birikimleri, anlayışları, kabiliyetleri ve içinde bulundukları sosyal çevrenin etkisiyle belirli tercihlerde bulunmuşlardır. Ancak her ilim sahibinin bu tür meselelerde tercih yapması beklenemez, zira bu durum ictihad sürecinin bir parçasıdır. İctihad ehliyetine sahip olan müctehidler, farklı tabakalara ayrılmıştır ve bu tabakalar arasında "meselede müctehid", "tahrîc ashabı", "tercih ashabı" ve "temyiz ashabı" gibi isimlerle anılan gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar, ilk iki tabakanın (mutlak müctehid ve mezhepte müctehid) altında yer alır.

Zebîdî hem hadis hem de fıkıh alanında özgün görüşler ortaya koymuş ve mezhep içi ictihad faaliyetlerini muntazam bir şekilde yürütmüştür. Onun bu çalışmaları, özellikle fıkhi meselelerde meşhur olan görüşlerle zayıf kabul edilenleri ayırt etme, sahih rivayetleri tespit etme ve delil kuvvetine göre tercihlerde bulunma gibi usûlî yaklaşımlarda kendini göstermiştir. Bu bağlamda, Zebîdî'nin *ashâbü't-tahrîc* ve *ashâbü't-tercîh* kategorileri arasında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira bir âlimin fetva verebilmesi için, görüşler arasında mukayeseli

¹¹⁷⁹ İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 2/12.

analiz yapabilme yetkinliğine sahip olması ve tercih gerekçelerini ilmî kıstaslarla temellendirebilmesi zaruridir.

Kâsım b. Kutluboğa, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine kaleme aldığı *et-Tashîh ve't-tercîh* adlı eserinde, "İki rivayet veya görüş arasında meşhur olanı bilmeyen bir kişinin, keyfî bir şekilde veya delilsiz olarak herhangi birini tercih etmesi caiz değildir" şeklinde bir tespitte bulunmuş ve Mâlikî fakihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081), mercuh bir görüşle hüküm vermenin icmâya aykırılık teşkil edeceği yönündeki görüşünü aktarmıştır.¹¹⁸⁰

Zebîdî'nin hem hadis hem de fıkıhta görüş ve tercihleri olmuştur. Hadis ilmine dair görüşleri yukarıda "Hadis ve Hadis Usûlü Konularındaki Tercihleri" bölümünde detaylı bir şekilde incelenmişti. Fıkıh alanındaki mezhep içi ictihad faaliyetleri ise, kullandığı özgün terminoloji ve delillerle şekillenmiştir. Bu kısımda, Zebîdî'nin söz konusu faaliyetleri ve bu süreçte kullandığı yöntemsel dil, müteakip bölümlerde analiz edilecektir.

1. Müftâ Bih

Zebîdî, fetva kavramının etimolojik ve terminolojik analizini yaparken, bu terimin "eftâ" fiilinden türemiş bir isim olduğunu ve temelde "âlimin bir hükmü açıklaması" anlamını taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca, "fetva" kelimesinin kökeninin "kuvvetli genç" manasındaki "el-fetâ" kelimesine dayandığını ileri sürmekte ve bu terimin çoğul şekillerinin "el-fetâvî" ve "el-fetâvâ" kullanımının dilbilimsel açıdan caiz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸¹

Fıkıh terminolojisinde, fetva verme eylemi "iftâ", bu eylemi gerçekleştiren kişi "müftî" ve fetvada dayanan görüş ise "müftâ bih" olarak adlandırılmaktadır. Zebîdî, eserlerinde Hanefî mezhebinin ilkesel çerçevesinde "müftâ bih" olan görüşleri detaylı bir şekilde açıklamakta ve bu konuda mezhep içi literatüre atıflarda bulunmaktadır.

Fildişinin Temiz (Tâhir) Olup Olmadığı: Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe, fildişinin temiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşünü, Hz.

¹¹⁸⁰ Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanefî, *et-Tercîh ve't-tashîh 'ale'l-Kudûrî*, thk. Dıyâ' Yûnus (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002), 121-122.

¹¹⁸¹ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 39/212.

Peygamber'in Hz. Sevbân'a, kızı Hz. Fâtıma için fildişinden yapılmış bir bilezik almasını emrettiğine dair hadisle delillendirmiştir.¹¹⁸² Ebû Yûsuf, bu konuda hocası Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşırken, İmam Muhammed farklı bir kanaat belirtmiştir.

Ebû'l-Berekât en-Nesefî, insan ve domuz (hinzır) hariç, eti yenmeyen hayvanların şer'î usulle kesilmesi durumunda hem etlerinin hem de derilerinin temiz hale geleceği görüşünü savunmuştur.¹¹⁸³ Ancak Zebîdî, bu görüşe katılmamakta ve müteahhirîn dönemi âlimlerinin, eti yenmeyen hayvanların kesilmesiyle derilerinin temiz sayılacağı, ancak etlerinin temiz kabul edilmeyeceği yönündeki fetvayı en sahih görüş olarak benimsediklerini ifade etmektedir.¹¹⁸⁴

Nitekim Hanefî mezhebinin geç dönem fakihlerinden Şürûnbulâlî (ö. 1069/1659) ve İbn Âbidîn de bu görüşü paylaşmaktadır.¹¹⁸⁵ Müteahhirîn fakihlerinin bu yaklaşımı, mezhebin erken dönem âlimlerinden farklılık arz etmektedir. Zira Kudûrî ve onun görüşlerini aktaran Merğînânî gibi fakihler, insan ve domuz dışındaki eti yenmeyen hayvanların kesilmesiyle hem etlerinin hem de derilerinin temiz hale geleceğini, buna karşılık insan ve domuzda kesim işleminin bir temizlik sağlamayacağını belirtmişlerdir.¹¹⁸⁶

Müteahhirîn fakihlerinin bu konudaki yaklaşımı isabetli görünmektedir. Zira Serahsî, filin diğer hayvanlar gibi olduğunu, kemiklerinin temiz sayıldığını, Hz. Fâtıma'nın fildişinden yapılmış bilezik kullandığını ve toplumun bu konuda herhangi bir itirazda bulunmadığını belirterek bunun fildişinin temizliğine delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁸⁷ Bu durum, Hanefî mezhebi içindeki ictihadî gelişimin ve nasların zaman içinde farklı yorumlanışının tipik bir örneğini teşkil etmektedir.

İpek Böceği ve Kozasının Satışının Hükmü: Hanefî mezhebi içerisinde ipek böceği ve kozasının satışının hükmüne dair farklı içtihatlar bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, ipek böceği ve kozasının satışının caiz olmadığı görüşünü benimsemiştir. Ona

¹¹⁸² Ebû Dâvûd, "Teraccül", 20 (No. 4213); Ahmed, *el-Müsned*, 36/46 (No. 22363).

¹¹⁸³ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Said Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 501.

¹¹⁸⁴ Zebîdî, *İthâf*, 6/276.

¹¹⁸⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/474.

¹¹⁸⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 163; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/348.

¹¹⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/204.

göre böcekler, haşerat kategorisinde değerlendirilir ve bunların yumurtalarından istifade edilemez. Zira ipek böceği, bok böceği (الخنافس), zehirli küçük kertenkeleler (الورَغَةُ)¹¹⁸⁸ ve bunların yumurtaları ile kıyaslanmıştır.

Buna karşılık İmam Muhammed hem ipek böceğinin hem de kozasının satışının caiz olduğunu savunmuştur. Onun delili, bu canlılardan insanların faydalanması ve bu faaliyetin toplumda zaruri bir ihtiyaç haline gelmesidir. Bu durumu, dişi sıpa (الجَحْشُ) ve dişi at yavrusu (مُزْر)¹¹⁸⁹ gibi hayvanların satışına benzeterek temellendirmiştir. Zebîdî, bu görüşlerin aktarımında bulunmuş ve fetvanın İmam Muhammed'in görüşü doğrultusunda verildiğini belirtmiştir.¹¹⁹⁰

Ebû Yûsuf ise ipek böceğinin satışını caiz görmemiş, ancak kozasının satışını mübah addetmiştir. Kâsânî de ipek böceğinin tek başına satışını geçersiz saymış, satım akdinin sahih olabilmesi için ipek ile birlikte satılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁹¹

Sonraki dönem Hanefî âlimlerinden Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn, Zebîdî ile aynı kanaati paylaşarak ipek böceği ve kozasının satışının caiz olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁹² Gazzâlî de bu yaklaşımı desteklemiş, kozanın faydalanılan bir hayvanın aslını teşkil ettiğini, bu nedenle gübreye kıyaslanması yerine tavuk yumurtasına benzetilmesinin daha isabetli olacağını dile getirmiştir.¹¹⁹³ Netice itibarıyla, ipek böceği ve kozası hakkında doğrudan bir nas bulunmaması sebebiyle fakihler, hakkında hüküm verilmiş diğer hayvanlar ve yumurtalara kıyas yaparak içtihatla bulunmuşlardır. Bu durum, Hanefî mezhebi içindeki ictihadî çeşitliliği ve fıkhnın canlı yapısını yansıtmaktadır.

Zebîdî'nin müftâ bih görüşü tercih etmesi bağlamında, Hanefî mezhebinin fıkhi mirasındaki ictihad çeşitliliği ve zamanla değişen toplumsal ihtiyaçların etkisi dikkat çekmektedir. Örneğin, eti yenmeyen hayvanların deri ve etlerinin temizliği meselesinde Zebîdî, müteahhirîn âlimlerinin görüşünü benimseyerek erken dönem fakihlerinden farklı bir tutum sergilemiştir. Bu tercih, mezhep içindeki ictihadî

¹¹⁸⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 22/590.

¹¹⁸⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 17/94.

¹¹⁹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/277.

¹¹⁹¹ Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşleri için de bk. Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/144.

¹¹⁹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/68.

¹¹⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/192.

gelişimi yansıtırken, aynı zamanda nasların zamana ve ihtiyaca göre yeniden yorumlanmasının bir örneğini teşkil etmektedir. Benzer şekilde, ipek böceği ve kozasının satışı konusunda Zebîdî, İmam Muhammed'in görüşünü müftâ bih olarak benimsemiş ve bu tercihinin toplumsal fayda (maslahat) ve zaruret ilkeleriyle temellendirmiştir. Bu durum, fıkhi hükümlerin salt nazarî tartışmalardan ibaret olmadığını, aksine pratik ihtiyaçlara cevap verme amacı taşıdığını göstermektedir. Zebîdî'nin bu tutumu, Hanefî mezhebi içindeki ictihadî esnekliği ve fakihlerin sosyal realiteye uyum sağlama çabalarını yansıtır. Nitekim sonraki dönem âlimleri de bu görüşü destekleyerek, mezhebin canlılığını ve güncel meselelere çözüm üretme kapasitesini korumuştur.

2. Zâhir, Azhar, Meşhûr

Bu başlık altında, Zebîdî'nin görüşlerini ortaya koyarken kullandığı "zâhir", "azhar" ve "meşhûr" gibi kavramsal ifadeler ışığında, onun çeşitli ilmî meselelerdeki tercihleri analiz edilecektir. Terimlerin semantik çerçevesine göre "zâhir", anlamı açık ve anlaşılır olan nasları ifade ederken; "azhar", bu bağlamda en açık ve daha belirgin olan yoruma işaret etmektedir.¹¹⁹⁴ Bu kavramların Zebîdî'nin usulündeki yeri, onun nasları anlama ve yorumlama stratejilerini anlamak açısından önemlidir.

Bayram tebrikleşmesi sırasında "Allah bizden ve sizden kabul etsin" Demek: Zebîdî, bayram tebrikleşmesi esnasında "Allah bizden ve sizden kabul etsin" (تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ) ifadesinin hükmüne dair Hanefî uleması arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Konuya ilişkin olarak İmâm Mâlik'in, bu sözün "Acemlerin âdetlerinden olduğu" gerekçesiyle mekrûh gördüğünü, Evzâî'nin ise bid'at olarak nitelendirdiğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Zebîdî, kendi mezhebinden herhangi bir âlimin bu ifadeyi mekrûh addetmediğine işaret etmektedir.

Zebîdî, söz konusu ifadenin cevazına dair âsâr bulunduğunu belirterek, "Azhar olan görüşün, bunun bir sakıncası olmadığı yönünde olduğunu" ifade etmektedir.¹¹⁹⁵ Zebîdî'nin atıfta bulunduğu bu âsâr, Ebû Ümâme el-Bâhilî ve Vâsile b. el-Eska' gibi

¹¹⁹⁴ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 12/484.

¹¹⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/684.

sahâbîlerden nakledilen rivayetlerdir.¹¹⁹⁶ Tahâvî, bu rivayetleri zikretmekle birlikte, Mâlik ve Evzâî'nin görüşlerini de aktarmış, sonra da şu tespitte bulunmuştur: "*Ebû Ümâme ve Vâsile'den gelen rivayetler dışında, bu sözün mekrûh ya da mubah olduğuna dair başka bir nakil bilinmemektedir.*"¹¹⁹⁷

Konuya ilişkin bir diğer önemli referans olan İbn Nüceym de, bu ifadenin kullanılmasında herhangi bir çirkinlik (kubh) bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.¹¹⁹⁸ Dolayısıyla, Zebîdî'nin "azhar" olarak nitelendirdiği görüş, mezkûr sahâbe rivayetlerine dayanarak bu tür bayram tebriklerinin cevazına hükmetmektedir. Bu çerçevede, Zebîdî'nin tercihinin naslara ve sahâbe uygulamalarına istinad ettiği, Hanefî mezhebi içerisinde ise bu yönde bir kanaatin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Fitrenin Vücûb Vaktinden Önce Verilip Verilemeyeceği: Fıtır sadakasının (fitrenin) vücûb vaktinden önce verilip verilemeyeceği meselesi, İslam hukukçuları arasında ihtilafli bir konudur. Hanefî mezhebine göre, fıtır sadakasının vücûbiyeti, Ramazan Bayramı'nın birinci günü fecr-i sâdıkın doğuşuyla başlar. Müstehap olan, kişinin bayram namazına çıkmadan önce fitresini vermesidir. Bununla birlikte, Hanefîler, fitrenin bayramdan önce ödenmesini câiz görmektedir.¹¹⁹⁹ Zira fıtır sadakası, zekâta kıyas edilerek malî bir ibadet olarak değerlendirilmiş ve zekât gibi vücûbundan önce edasının mümkün olduğu kabul edilmiştir.¹²⁰⁰ Nitekim İmam Muhammed, İbn Ömer'in bayramdan önce fitre verdiğine dair rivayeti aktararak, "*Biz bu görüşü benimseriz. Kişinin bayram namazı için musallaya çıkmadan önce fitresini vermesi bizim de tercihimizdir. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür*" şeklinde ifade etmiştir.¹²⁰¹ Zebîdî, Hanefî mezhebinin, fıtır sadakasının vaktinden önce verilmesine cevaz verdiğini ve meşhur olan görüşün bu yönde olduğunu belirtmektedir. Tahâvî de, Hanefî ulemasından herhangi bir süre kaydı getirilmeksizin fitrenin vaktinden önce ödenebileceğini nakletmiştir. Ayrıca Hasan b. Ziyâd'ın, Ebû Hanîfe'den yaptığı bir

¹¹⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/446 (No. 6294); Süyûtî, *el-Hâvî*, 1/94.

¹¹⁹⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâi'l-'ulemâ*, thk. Hâmid Abdullah el-Mahlâvî et-Temîmî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1434/2013), 4/51-52.

¹¹⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/171.

¹¹⁹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/390-391.

¹²⁰⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/141-142.

¹²⁰¹ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 1/530 (No. 344).

rivayete göre, fitrenin bir veya iki sene önceden verilebileceği dahi mümkündür.¹²⁰² Diğer taraftan, İbn Hazm'ın fitrenin bayramdan önce verilmesini yasaklayan görüşüne karşılık Zebîdî, bu yaklaşımın zayıf olduğunu, zira İbn Ömer'in söz konusu uygulamasının bu görüşün aleyhine bir delil teşkil ettiğini vurgulamıştır.¹²⁰³ Dolayısıyla, Hanefî mezhebinin prensipleri çerçevesinde fitır sadakasının vaktinden önce edasının câiz olduğu, hatta bazı müctehidlere göre bunun geniş bir zaman dilimine yayılabileceği anlaşılmaktadır.

Bayram tebriği meselesinde, İmam Mâlik ve Evzâî'nin aksine Hanefî mezhebinin bu ifadeyi mekruh addetmediğini vurgulayan Zebîdî, Ebû Ümâme el-Bâhilî ve Vâsile b. el-Eska' gibi sahâbîlerden gelen rivayetleri delil göstererek bu görüşün "azhar" olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde, fitır sadakasının vaktinden önce verilmesi konusunda da Hanefî mezhebinin cevaz veren görüşünü "meşhûr" olarak nitelendirmekte ve İbn Ömer'in uygulamasını bu görüşün delili olarak sunmaktadır. Zebîdî'nin her iki meseledeki yaklaşımı, naslara ve sahâbe uygulamalarına dayanan, mezhep içindeki kuvvetli görüşleri öne çıkaran ve diğer mezheplerin yaklaşımlarını eleştirel bir analize tabi tutan bir yöntem izlediğini göstermektedir.

3. Sahîh/Esah

İslam hukuk usulünde "sahîh" ve "esah" terimleri, farklı içtihatlar arasından tercih yaparken önemli bir ölçüt teşkil etmektedir. Literatürde "sahîh" tabiri, deliller açısından doğru ve güvenilir olan görüşü ifade ederken; "esah" ise aynı mesele hakkında nakledilen çeşitli rivayetler veya içtihatlar arasında en sağlam delillere dayanan, en isabetli kabul edilen görüşü belirtmek için kullanılmaktadır.¹²⁰⁴ Zebîdî, bu terminolojik ayrımı metodik bir şekilde uygulayarak, Hanefî mezhebi imamları ve müteahhirîn dönemi âlimlerinden nakledilen görüşler arasında hiyerarşik bir değerlendirme yapmaktadır.

¹²⁰² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Dâru Esfâr, 2022), 2/285 (No. 780).

¹²⁰³ Zebîdî, *İthâf*, 4/142.

¹²⁰⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 6/529.

Zebîdî'nin eserlerinde, "sahih olan budur" (الصحيح كذا) veya "daha sahih olan budur" (الأصح كذا) şeklindeki ifadelerle yaptığı tercihler, onun sadece şahsî kanaatini değil, aynı zamanda mezhep içi literatürdeki otorite âlimlerin görüş birliğini yansıtmaktadır. Nitekim kendisi, bu tür tercihleri çoğu zaman Kadîhan, İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym gibi Hanefî müctehidlerinin tespitlerine dayandırmakta ve böylece mezhep birikimine sadakat göstermektedir. Bu usûlî yaklaşım, onun fıkhi meseleleri çözümlerken delil tenkidi, mezhep içi tercih ve hükümlerin dayanaklarını açıklama gibi usûlî prensiplere önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Cuma Guslünün Zamanı: Cuma guslünün ne zaman alınacağına dair fıkıh literatüründe iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Hasan b. Ziyâd'a nispet edilen ve Cuma guslünün, Cuma gününe has bir ibadet olduğu yönündeki görüştür. Bu rivayete göre, Cuma günü ikinci fecrin doğuşundan itibaren alınan gusül, sünnetin yerine getirilmesi için yeterli kabul edilmektedir. Diğer bir rivayet ise Ebû Yûsuf'a dayandırılmakta olup, Cuma guslünün doğrudan Cuma namazıyla irtibatlı olduğunu ve bu ibadetin ancak namaz öncesinde eda edilmesiyle sünnetin ifasına vesile olacağını ileri sürmektedir. Ali el-Kârî, Hanefî mezhebindeki mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerin genel kanaatini göz önüne alarak, Ebû Yûsuf'un görüşünün daha muteber olduğunu belirtmiştir.¹²⁰⁵

Zebîdî, Ebû Yûsuf'un rivayetinin daha sahih olduğunu söyledikten sonra Hasan b. Ziyâd'dan nakledilen fetvada cuma namazından önce gusül alma şartı olduğunu, bundan dolayı Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında Cuma namazından sonra alınan guslün icmâ ile muteber olmadığını belirtir.¹²⁰⁶

Bu bağlamda, Hasan b. Ziyâd'ın görüşünün daha geniş ve uygulanabilir olduğu kanaatine varılabilir. Çünkü fecr-i sâdıktan itibaren Cuma vaktine kadar geçen süre oldukça uzun olup, bu zaman diliminde gusül almak daha kolaydır. Mücâhid'in, "Kim Cuma günü fecrin doğuşundan sonra guslederse, bu onun için Cuma guslü yerine geçer"¹²⁰⁷ şeklindeki fetvası da bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca, İbn Hacer el-Heytemî'nin cumhurun bu yönde görüş beyan ettiğini nakletmesi ve Hanefî

¹²⁰⁵ Ali el-Kârî, *Şerhu müşkilâti 'l-Muvatta*, 1/236

¹²⁰⁶ Zebîdî, *İthâf*, 2/611.

¹²⁰⁷ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 1/151 (No. 67).

âlimlerinden Leknevî'nin de bu görüşe meyletmesi, söz konusu yaklaşımın delil ve kabul açısından daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.¹²⁰⁸ Sonuç olarak, her iki görüşün de dayanakları bulunmakla birlikte, pratik kolaylık ve zaman genişliği göz önüne alındığında, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetinin daha uygun olduğu söylenebilir.

Zâlim İdarecinin Topladığı Zekât: İslâm hukuk tarihinde, zâlim yöneticilerin halktan topladıkları zekât mallarının hükmüne dair önemli tartışmalar yapılmıştır.¹²⁰⁹ Bu konuda müteahhirîn dönem âlimleri arasında ihtilâf bulunmakta olup, özellikle Belh ekolüne mensup fakihler, zâlim sultanların tahsil ettiği malların fakirlere ulaştırılmadığı gerekçesiyle mükelleflerin zekâtlarını yeniden ödemeleri gerektiği yönünde fetva vermişlerdir. Mevsilî'nin naklettiğine göre, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) hocası Ebû Sa'îd el-Belhî (ö. 328/843), bu görüşü savunarak, zekâtın fakirlerin hakkı olduğunu ve zâlim yöneticilerin bu hakkı gasbettiklerini ileri sürmüştür.¹²¹⁰

Ancak Zebîdî gibi bazı Hanefî âlimleri, zâlim idarecilerin aldığı malın mükellefin zekât borcunu düşüreceğini, dolayısıyla ikinci bir ödeme yükümlülüğünün bulunmadığını savunmuşlardır. Zebîdî'ye göre, tahsildarın zekâtı alması veya müsadere yoluyla el koyması durumunda, mal sahibinin zekâta niyet etmiş olması halinde farziyetin sâkıt olacağı, sahih görüş olarak kabul edilmiştir.¹²¹¹ Bu yaklaşım, Serahsî'nin "*En sahih görüş, mükellefin zekât niyetiyle ödeme yapması durumunda borcun düşeceği yönündedir*" şeklindeki ifadeleriyle de desteklenmektedir. Serahsî, sultanların ellerindeki malların aslında halka ait olduğunu ve bu sebeple zekâtın ödenmiş sayılacağını belirtmiştir. Hatta Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme (ö. 278/891) gibi bazı Horasanlı fakihler, zâlim valilerin dahi zekât tahsil etmesinin câiz olduğunu savunmuşlardır.¹²¹²

Zebîdî'nin bu konudaki açıklamaları incelendiğinde, kendisinin mütekaddimîn dönemindeki bir grup âlimin görüşünü sahih kabul ettiği ve bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, zekâtın zâlim yöneticilere ödenmesi meselesinde iki

¹²⁰⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 1/307.

¹²⁰⁹ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/36.

¹²¹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/344.

¹²¹¹ Zebîdî, *İthâf*, 4/139.

¹²¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/180.

temel yaklaşım mevcuttur: Birincisi, fakirlere ulaşmadığı için zekâtın yeniden ödenmesi gerektiğini savunan görüş; ikincisi ise, niyetle birlikte ödemenin geçerli sayılacağını ve borcun düşeceğini ileri süren görüştür. Hanefî geleneğinde ağırlıklı olarak benimsenen ikinci görüş, pratik kolaylık ve hukukî kesinlik açısından daha tutarlı bir çerçeve sunmaktadır.

4. Muhtâr

Muhtâr terimi etimolojik olarak "seçilen, tercih edilen" anlamına gelmekte olup, fıkıh terminolojisinde müteaddit içtihatlar arasından âlimlerce benimsenen ve râcih addedilen görüşü ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olan *el-Muhtâr*'ın müellifi İmam Mevsilî, eserine bu ismi verme gerekçesini, "Zira bu [eserde dercedilen görüşler], fukahânın ekseriyeti tarafından tercih ve takdir edilmiştir" şeklinde izah etmektedir.¹²¹³ Bu durum, fıkıh tarihinde "muhtârul-mezheb" kavramının, sadece müellifin şahsî tercihinin değil, aynı zamanda mezhep içi konsensüs (cumhûrul-fukahâ) tarafından benimsenen râcih kanaatleri yansıttığını göstermektedir.

Ramazan'ın Otuzuncu Günü Zeval Vaktinde Hilalin Görülmesi Hâli: Ramazan ayının otuzuncu gününde zeval vaktinde hilalin gözlemlenmesi durumunda, oruca devam edilip edilmeyeceği konusunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf bulunmaktadır.¹²¹⁴ Ebû Yûsuf'a göre, zeval vaktinde görülen hilal, bir önceki geceye ait kabul edilmekte ve dolayısıyla söz konusu günün oruçla geçirilmesini vacip görmektedir. Buna karşılık, Ebû Hanîfe ve Muhammed ise, hilalin zeval anında gözlemlenmesi halinde bunun müteakip geceye ait sayılacağını, dolayısıyla o gün oruç tutmanın gerekmediğini savunmaktadır.

Tuhfetü'l-fukahâ adlı eserde, Ebû Yûsuf'un görüşü daha detaylı bir şekilde aktarılmakta ve hilalin zevalden önce veya ikindi vaktine kadar görülmesi durumunda önceki geceye, ikindiden sonra görülmesi halinde ise –ihtilafsız bir şekilde– gelecek geceye ait kabul edileceği belirtilmektedir.¹²¹⁵ Zebîdî ise bu tartışmaları özetlerken, tercih edilen (muhtar) görüşün Ebû Hanîfe ve Muhammed'in yaklaşımı olduğunu,

¹²¹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/31.

¹²¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/406-407.

¹²¹⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/347.

buna göre hilalin zeval vaktinden önce veya sonra gözlemlenmesine bakılmaksızın mutlaka müteakip geceye ait sayılacağını ifade etmektedir.¹²¹⁶

Ayrıca, bu iki Hanefî müctehidinin benimsediği yaklaşımın, diğer üç mezhebin (Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî) görüşleriyle de örtüştüğü kaydedilmektedir.¹²¹⁷ Netice itibarıyla, gündüz vakti gözlemlenen hilale itibar edilmemekte ve bu hilalin hükmen gelecek geceye ait olduğu kabul edilmektedir.

Zebîdî, hilalin zeval vaktinde gözlemlenmesi durumunda oruca devam edilip edilmeyeceği konusundaki ihtilafta, Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşünü tercih etmekte (muhtar) ve bunu diğer üç mezhebin yaklaşımıyla da uyumlu olarak gerekçelendirmektedir. Ebû Yûsuf, hilalin zeval vaktinde görülmesini önceki geceye ait sayarak o gün oruç tutmayı vacip görürken, Zebîdî'nin benimsediği muhtar görüşe göre, hilalin gündüz gözlemlenmesi durumunda –zevalden önce veya sonra olması fark etmeksizin– bu hilal müteakip geceye ait kabul edilmekte ve dolayısıyla o gün orucun sonlandırılması gerekmektedir. Bu yaklaşım, *Tuhfetü'l-fukahâ*'da belirtilen ikinci vaktine kadar olan ayrımı da aşarak daha kesin ve kapsayıcı bir kural ortaya koymakta, aynı zamanda Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle de uyum sağlamaktadır. Zebîdî'nin bu tercihi, günümüzde hilal tartışmalarında hâlâ referans alınan bir yaklaşımdır. Özellikle astronomik hesaplarla hilal gözlemi arasındaki gerilimde, "geceye ait olma" kıstası, Zebîdî'nin metodunun sürdürülebilirliğini göstermektedir.

5. Ahsen, Evlâ, Akvâ

Hasen, etimolojik olarak "güzel, iyi" anlamına gelmekle birlikte, *ahsen* kalıbı karşılaştırma ifade ederek "daha güzel" veya "şüpheden daha uzak" manasını taşımaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de¹²¹⁸ yer alan {فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} ifadesi, "şüpheden en uzak olanı takip ederler" şeklinde yorumlanmıştır. Bu bağlamda, *ahsen* kavramı, doğruluk ve kesinlik açısından daha üstün olanı nitelendirmektedir.¹²¹⁹

¹²¹⁶ Zebîdî, *İthâf*, 4/337-338.

¹²¹⁷ Tahâvî, *İhtilâfü'l-ulemâ*, 1/396.

¹²¹⁸ Zümer, 39/18.

¹²¹⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 34/420.

Benzer şekilde, *kavî* "kuvvetli", *akvâ* "daha kuvvetli", *evlâ* "daha uygun, daha lâyük",¹²²⁰ *ahvat* ise "ihtiyata daha yakın" anlamlarını taşımaktadır. Bu terimler, İslâmî literatürde hükümlerin değerlendirilmesinde delillerin güç derecesini, tercih edilebilirlik ölçütlerini ve ihtiyat prensibini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Özellikle fıkıh usulünde, *evlâ* ve *ahvat* gibi kavramlar, hüküm çıkarımında daha isabetli ve sakınmaya yönelik yaklaşımları vurgulamaktadır. Bu terminolojik çerçeve, İslâm hukukçularının delilleri değerlendirirken nasıl bir usûl izlediklerini ve hükümlerin dayanaklarını tahlil ederken hangi ölçütleri gözettiklerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Teşrik Tekbiri Lafızları: Hanefî mezhebine göre, Kurban Bayramı'nda teşrîk tekbiri getirmek vâcib hükmündedir. Bu bağlamda, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği "اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ" lafzı, mezhep içinde tercih edilen metin olarak benimsenmiştir.¹²²¹ Bununla birlikte, bazı rivayetlerde baştaki tekbirlerin üç defa zikredildiği farklı nakiller de mevcuttur.¹²²²

Zebîdî, farklı rivayetleri cem etmesi ve Hz. Peygamber'e salavât okunması sebebiyle şu lafzı okumanın güzel/hasen olduğunu görüşündedir:

اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ، اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
كَثِيرًا وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ صَدَقَ وَعْدُهُ وَنَصَرَ عَبْدُهُ وَأَعَزَّ جُنْدَهُ وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ
وَحْدَهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَعْبُدُ إِلَّا إِلَاهَهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَصْحَابِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَنْصَارِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَزْوَاجِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلَى ذُرِّيَّةِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا

Zebîdî, bu sığanın Mısır ve civarında yaygın olduğunu belirtmektedir.¹²²³ Hanefî âlimlerinden Şürûnbülâlî de bu uzun zikrin isteğe bağlı olarak okunabileceğini ifade etmiştir.¹²²⁴ Ancak, Zebîdî ve Şürûnbülâlî'nin bu yaklaşımının, içinde yaşadıkları Mısır'ın Şâfiî çoğunluklu dinî atmosferinden etkilenmiş olabileceği değerlendirilmektedir. Zira salât-ü selâm hariç, bu metnin büyük kısmı Şâfiî kaynaklarında nakledilmiştir.¹²²⁵ Söz konusu teşrik tekbiri'nin Mısır ve etrafında

¹²²⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 40/251.

¹²²¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/104; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/295.

¹²²² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/43-44.

¹²²³ Zebîdî, *İthâf*, 3/640.

¹²²⁴ Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürûnbülâlî el-Mısırî, *Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh* (Mektebetü'l-asriyye, 2005), 205.

¹²²⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Îzâh fî menâsiki'l-hac ve'l-'umre* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 355.

yaygın olduğu ve Zebîdî'ye yakın bir zamanda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira yine Mısır'da yaşayan âlimlerden İbn Hacer el-Askalânî, kendi dönemlerinde teşrîk tekbirine yapılan ilavelerin aslî olmadığını ve sonradan ortaya çıktığını belirtmişlerdir.¹²²⁶ Bu durum, söz konusu uzun tekbirin Zebîdî'nin yaşadığı dönemde Mısır'da yaygınlaşan bir uygulama olduğunu, ancak klasik Hanefî literatürde köklü bir dayanağının bulunmadığını göstermektedir. Sonuç olarak Zebîdî'nin teşrîk tekbiri konusundaki yaklaşımı, Hanefî mezhebinin temel görüşüne dayanmakla birlikte, yaşadığı coğrafyanın dinî pratiklerinden etkilenecek daha geniş bir metni benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, mezhepler arası etkileşimin fıkıh uygulamalarına yansımalarının ilginç bir örneğini teşkil etmektedir.

Hanefî fıkıhına göre, akit esnasında mehir belirtilmeyen nikâhlarda kadına nafaka vermek vâcib hükmündedir. Zebîdî, bu görüşün Ebû Hanîfe ve ashabının temel yaklaşımı olduğunu, buna karşılık Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765) gibi fakihlerin ise bu uygulamayı müstehap olarak değerlendirdiklerini aktarmaktadır. Nafaka olarak verilecek eşyaların gömlek, başörtüsü ve çarşaftan ibaret olduğu, bu uygulamanın Hz. Âişe ve İbn Abbas'tan rivayet edildiği belirtilmektedir.

Nafaka Mikdarında Ölçüt: Zebîdî, nafaka miktarının belirlenmesinde hangi tarafın mali durumunun esas alınacağı meselesinde önemli bir ictihadî değerlendirme yapmaktadır. Kerhî'nin kadının sosyal statüsünü, Mergînânî'nin¹²²⁷ ise erkeğin mali durumunu ölçüt aldığı görüşlerini aktardıktan sonra, Kâsânî¹²²⁸ ve Zeylaî¹²²⁹ (ö. 743/1343) gibi Hanefî otoritelerin yaklaşımını benimseyerek her iki tarafın durumunun birlikte değerlendirilmesini "mezhebin usulüne daha yakın" (وَهَذَا الْقَوْلُ أَشْبَهُ) şeklinde ifade etmektedir.¹²³⁰

Modern dönemde, özellikle 21. yüzyılın başlarında Türkiye'de boşanma sonrası ömür boyu nafaka uygulamaları, kadınların beyanlarının tek ölçüt alınması nedeniyle önemli tartışmalara yol açmıştır. İslam hukukunun temel prensiplerinden

¹²²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/462.

¹²²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/327-328. Mevsilî de bu kanaattedir. Bk. *el-İhtiyâr*, 3/274.

¹²²⁸ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 4/24.

¹²²⁹ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 4/24.

¹²³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/221.

olan "Her iki tarafı dinlemeden verilen hükmün zulüm olacağı"¹²³¹ ilkesi göz önüne alındığında, nafaka miktarının belirlenmesinde hem erkeğin mali durumunun hem de kadının ihtiyaçlarının birlikte değerlendirilmesinin daha adil bir çözüm sunacağı değerlendirilmektedir. Zebîdî'nin bu konudaki yaklaşımı, İslam hukukunun adalet ve denge prensiplerini yansıtan önemli bir ictihad örneği teşkil etmektedir.

6. Nazar

Arap dilinde *nazar* kelimesi, temel anlamı itibarıyla gözle görmek veya bakmak fiilini ifade eder. Zebîdî, bu terimi, bir nesneyi idrak etmek veya algılamak amacıyla basireti yönlendirmek şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, kelimenin hem *teemmül* (derinlemesine düşünme) ve inceleme anlamlarını hem de inceleme neticesinde elde edilen bilgiyi kapsayacak şekilde geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Zebîdî, "*ünzurû*" emrinin yer aldığı " *انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* " (Göklerde ve yerde ne olduğuna bakın)¹²³² ayetindeki kullanımın "*teemmül ediniz*" anlamını taşıdığını belirtmektedir.¹²³³ Ayrıca, nazar kavramının kıyas ile ilişkisine değinerek, her kıyasın bir nazar olduğunu, ancak her nazarın kıyas olmadığını, dolayısıyla nazarın daha genel bir anlam alanına sahip bulunduğunu vurgulamaktadır.¹²³⁴

Fıkıh terminolojisinde ise "*fihî nazar*" ifadesi, genellikle âlimler arasında ihtilaflı olan ve kabulünde ihtiyatlı davranılan görüşler için kullanılmaktadır. Bu tabir, özellikle mezhep imamı gibi otoritelerin zayıf addedilen görüşlerini nezaketle ifade etmek amacıyla da kullanılmıştır. Müellifin bağlamından anlaşılacağı üzere, eğer bir âlim bu ifadeyi kullandıktan sonra söz konusu görüşün zayıflığına dair gerekçeler serdederse, bu durum onun görüşü tenkit ettiğini ve nezaket gereği "*fihî nazar*" tabirini kullandığını gösterir. Ancak âlim, meselede tereddüt edip hangi görüşün daha sahih olduğunu belirtmezse, bu durum kendisine yöneltilen itirazlar nedeniyle görüşü kesin olarak benimsemediği anlamına gelir.

¹²³¹ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 6 (No. 3582); Tirmizî, "Ahkâm", 5 (No. 1380); Ahmed, *el-Müsne'd*, 2/103 (No. 690).

¹²³² Yûnus, 10/101.

¹²³³ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 14/245.

¹²³⁴ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 14/254.

Hanbelî usûl âlimi Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), *fihî nazar* ifadesinin kullanımına dair kritik bir analiz sunmaktadır. Ona göre, bu tabir, yeniden düşünülmesi veya muhtemel bir çelişkinin (*fesad*) ortaya çıkarılması için araştırma gerektiren sözler için kullanılır. Tûfî, bu ifadenin, çelişkisi kesin olmayan, ancak muhtemel hatalar barındıran görüşlerde kullanıldığını belirtir. Eğer söz konusu ifade, açık bir çelişki taşıyan bir görüş için kullanılırsa, bu bir *kinaye* (örtülü ifade) olup muhatabı kayırma amacı taşır. Buna karşılık, doğruluğu kesin olan bir sözde "*fihî nazar*" denilmesi, konuşanın inatçılığına delalet eder.¹²³⁵

Ramazan Bayramı'nda Tekbir Getirme Meselesi: Abbâsî veziri ve hilâfiyât âlimi Ebû'l-Muzaffer İbn Hübeyre (ö. 560/1165), dört mezhep imamının görüşlerini mukayese ettiği *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh* adlı eserinde, Ramazan Bayramı'nda tekbir meselesine dair şu ifadeyi kullanmıştır: "*Sonra Ramazan Bayramı'nda tekbir getirmek hususunda ihtilaf ettiler. Ebû Hanîfe dışında diğerleri tekbir getirdiler, o ise tekbir getirmedi.*"¹²³⁶

Bu ifade, Ebû Hanîfe'nin Ramazan Bayramı'nda tekbir getirilmeyeceği görüşünde olduğu izlenimini vermektedir. Ancak Zebîdî, bu iddiaya itiraz ederek şu kritik tespitlerde bulunur: "*Bu sözde düşünmek lazım (fihî nazar). Zira Ebû Hanîfe, Ramazan Bayramı'nda tekbir getirmeyi men etmemiştir. O, Ramazan Bayramı'nda tekbinin gizli, Kurban Bayramı'nda ise açıktan getirilmesi görüşündedir. Ayrıca Tahâvî'nin naklettiğine göre, Ramazan Bayramı'nda sesli tekbir getirileceği de ondan rivayet edilmiştir. İşte Hanefî mezhebi kitapları Ebû Hanîfe'nin sözü ile doludur.*"¹²³⁷

Zebîdî'nin bu itirazı haklıdır, çünkü Hanefî mezhebinin temel kaynakları incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin Ramazan Bayramı'nda tekbinin tamamen terkedilmesini değil, *gizli* şekilde getirilmesini savunduğu görülmektedir.¹²³⁸ Hatta Tahâvî gibi önemli bir Hanefî müctehidinin, Ebû Hanîfe'den cehrî tekbir rivayetini nakletmesi, bu konudaki ictihadın mutlak olmadığını göstermektedir.

¹²³⁵ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 1/152-153.

¹²³⁶ Ebû'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî, *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh (İhtilâfû'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkuhum*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002), 1/163.

¹²³⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/644.

¹²³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/102; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/279; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/286.

Zebîdî'nin "*Hanefî mezhebi kitapları Ebû Hanîfe'nin sözü ile doludur*" şeklindeki vurgusu, mezhep içi görüşlerin tespitinde kendi kaynaklarına müracaat etmenin önemine işaret etmektedir. Bu tartışma, klasik fıkıh literatüründe mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafların incelenirken, kaynakların doğru okunmasının ve mezhep usulünün dikkate alınmasının ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hübeyre'nin iddiası, Ebû Hanîfe'nin görüşünü eksik aktarması nedeniyle eleştirilmiş, Zebîdî ise Hanefî kaynaklarına atıfla bu yanlış anlaşılmayı tashih etmiştir. Bu durum, fıkıh tarihi araştırmalarında mezhep içi otoritelere başvurmanın ve metinlerin bağlamını dikkate almanın gerekliliğini bir kez daha vurgulamaktadır.

Fî Sebîlillâh 'in Kapsamı: Zekâtın sarf edileceği sekiz sınıf arasında yer alan "fî sebîlillâh" kavramının kapsamına dair fakihler arasında önemli bir ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu ifade, sadece fakir oldukları için savaşa katılamayan gazileri kapsamakta olup, mutlak lafzın zahiri anlamı da bunu gerektirmektedir. Buna karşılık İmam Muhammed, bu kategorinin fakir olduğu için hacca gidemeyenleri de içerdiği görüşünü benimsemiştir.¹²³⁹

İmam Muhammed, bu görüşünü şu hadisle temellendirmiştir: "Bir adam devesini Allah yolunda vakfettiğinde, Hz. Peygamber ona 'Hacıları onunla taşı, çünkü o Allah yolundadır' diye emretti."¹²⁴⁰ Ancak Zebîdî, İmam Muhammed'in bu hadisle istidlâl etmesinde nazar olduğu görüşündedir. Çünkü Kur'an'da "fî sebîlillâh" ifadesi özel bir kategori (savaş gazileri) için kullanılırken, hadiste hac hizmeti kastedilmiştir. Bu iki bağlam arasında lafzî ve maksat açısından farklılık bulunmaktadır. Eğer hadisteki geniş yorum benimsenseydi, zekâtın tüm sarf yerlerinin "Allah yolunda" sayılması gibi usûlî bir tutarsızlık ortaya çıkacaktı. Bu ise nassların özel anlamlarını ihlal eder. Ayrıca, bu konudaki ihtilafın hükümde bir ihtilafa yol açmayacağı kesindir, çünkü fakir olma şartıyla (amil hariç) tüm sınıflara verileceği konusunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla, yolda kalmış hacı da ittifakla bu kapsamda değerlendirilir.¹²⁴¹

¹²³⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/135-136; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/45-46; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/377-378.

¹²⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 79 (No. 1989).

¹²⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 4/248.

Zebîdî, "fîhi nazar" kavramı bağlamında yaptığı değerlendirmelerde, metinlerin yüzeysel okunmasının yanlış anlaşılmalara yol açabileceğine dikkat çekerek, derinlemesine bir analizin gerekliliğini vurgulamaktadır. İbn Hübeyre'nin Ebû Hanîfe'nin Ramazan Bayramı'nda tekbiri tamamen reddettiği şeklindeki eksik aktarımına karşı çıkan Zebîdî, Hanevî kaynaklarına atıfla Ebû Hanîfe'nin aslında tekbirin gizli okunmasını savunduğunu, hatta Tahâvî'nin ondan cehrî tekbir rivayetini naklettiğini belirterek, mezhep içi görüşlerin bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Benzer şekilde, "fî sebîlillâh" kavramının kapsamına dair tartışmada İmam Muhammed'in istidlâlini eleştirirken, lafzî ve maksadî bağlamlar arasındaki farka işaret eder. Zebîdî'ye göre, Kur'an'da bu ifadenin özel olarak gaziler için kullanılması, hadisteki geniş yorumun doğrudan zekât bağlamına aktarılmasını problemli kılmaktadır. Bu yaklaşım, nassların özgün anlamlarının korunması ve mezhep usulünün tutarlılığı açısından kritik öneme sahiptir. Zebîdî'nin her iki örnekte de vurguladığı ortak nokta, fıkhi metinlerin yorumlanmasında bağlamsal ve mezhep içi otoritelerin görüşlerinin dikkate alınmasının zorunluluğudur.

7. Mütearız Hadisleri Uzlaştırması

İslam ilim geleneğinde, zahiren çelişkili gibi görünen ayet ve hadis metinlerinin varlığı, mütehasısların malumu olan bir meseledir. Bu tür görünürdeki ihtilaflar, gerek Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetleri arasında, gerekse hadis-i şeriflerde müşahade edilebilmektedir. Fıkıh ve hadis tarihi literatüründe bu konu etrafında müstakil eserler telif edilmiş, İslam âlimleri söz konusu metinlerin te'lif ve telifine dair derinlikli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bilhassa muhakkik fakihler ile muhaddisler, bu nevi metinler arasında tenakuz bulunmadığını ortaya koyarak, İslami hükümlerin tutarlı bir sistematığe kavuşturulmasına önemli katkılar sağlamışlardır.

Zebîdî de, gerek *Ahkâm Hadisleri* gerekse *İthâfû's-sâde* adlı eserlerinde bu yöntemi sıklıkla tatbik etmiştir. Onun benimsediği yaklaşım, aralarında ihtilaf varmış izlenimi veren hadis metinlerini te'lif etmek ve bu rivayetlerin hakikatte birbirini nakzetmeyip tamamlayıcı mahiyette olduğunu ispat etmek şeklinde tezahür etmektedir. Bu durum, Zebîdî'nin istinbat ve istidlal süreçlerinde müracaat ettiği temel yöntemlerden birini teşkil etmektedir. Zira kendisi, hadislerin zahiri manalarındaki farklılıkları tahlil ederken, metinlerin nüzul/vürûd bağlamlarını, tarihsel arka

planlarını ve sebeb-i vürûd gibi unsurları dikkate alarak, söz konusu görünürdeki çelişkileri izale etmeye çalışmıştır. Bu çabası, onun hem hadis ilmindeki derin vukufiyetini hem de fıkhi meseleleri tahlil yeteneğini ortaya koymaktadır. Söz konusu metodik yaklaşım, İslami ilimlerdeki tevhidî anlayışın bir tezahürü olup, Zebîdî'nin eserlerine akademik açıdan önemli bir değer katmaktadır.

Hanefî usûl âlimi Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), *teâruz* kavramını, "aralarının uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde iki mütecâniz hüccetin karşı karşıya gelmesi"¹²⁴² şeklinde tanımlamakta ve bunun, delile dayanmaksızın varılmak istenen hükmün sübûtuna engel teşkil ettiğini belirtmektedir.¹²⁴³ Teâruzun varlığından söz edebilmek için, hüccetlerin kuvvet bakımından mütekâfi olması gerekmektedir. Nitekim Zebîdî de bu durumu, "*sahîh hadis ancak kendi misli olan bir sahîh hadisle muâraza edebilir*" şeklinde ifade etmek suretiyle, hüccetler arasında denklik şartını vurgulamıştır.¹²⁴⁴ Dolayısıyla, biri sahîh diğeri zayıf iki hüccet söz konusu olduğunda, zayıf olanın sahîh olanla teâruz etmesi mümkün değildir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve Zebîdî'nin bu alandaki çalışmalarının ehemmiyetinin ortaya konulabilmesi için, ilgili örneklerin incelenmesi faydalı olacaktır.

Zebîdî, cemaatle kılınan namazda imamın Fâtiha suresini okumasının ardından cemaatin "âmîn" lafzını cehrî (sesli) veya hafi (sessiz) şekilde ifade etmesi meselesinde, her iki uygulamaya dair rivayetlerin sahih olduğunu ve farklı âlim gruplarının bu rivayetlerle amel ettiğini belirtmektedir. Sessiz okumayı tercih eden âlimlerin bu görüşlerini, sahâbe ve tâbiûnun ekseriyetinin bu yöntemi benimsemiş olmasına dayandırdıklarını ifade eder.¹²⁴⁵ Zebîdî, bu bağlamda delaletleri eşit düzeyde olan iki mezhep görüşünden birini seçerken, sahâbe ve tâbiîn uygulamasının hangi yönde daha yoğunluklu olduğunu bir tercih ölçütleri olarak öne sürmektedir.

İslam hukunda, delillerin kuvvet derecesinin eşit veya birbirine yakın olduğu meseleler mevcuttur. Bu tür konulardan biri de rükû ve secdeye varırken ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı meselesidir. Kevserî'nin bu husustaki değerlendirmesi şu

¹²⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/76.

¹²⁴³ Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208-2011.

¹²⁴⁴ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/173.

¹²⁴⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/298.

şekildedir: "Âlimler arasında bu meselenin delillerinin hemen hemen denk olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Dolayısıyla, iki görüş taraftarından aşırı taassup göstermeyenleri eleştirmek doğru değildir. Her iki grubun tevâtür iddiası, kabul edilebilir bir iddia değildir. Asıl tevâtürle sabit olan, sahâbeden bir grubun ellerini kaldırdığı, bir diğer grubun ise kaldırmadığıdır. Bu durum, konuda aslî bir serbestlik (muhayyerlik) bulunduğu delalet eder. İhtilaf, hangi uygulamanın daha faziletli olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır."¹²⁴⁶

İslam hukukunda, mürüvveti zedeleyen ve basit kişiliklerin sergilediği davranışlar şahitliğe engel teşkil eden unsurlar arasında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, sokakta yemek yeme fiili örnek olarak zikredilmiştir. Fakihler, "Sokakta yiyip içmek gibi hafif işler yapanların şahitliği kabul edilmez. Zira bu davranış mürüvveti düşürür ve dolayısıyla yalan söylemekten sakınma duygusunu zayıflatır" şeklinde görüş belirtmişlerdir.¹²⁴⁷ Hanbelî fakihî Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise mürüvvetin yalan söylemeye engel olduğunu vurgulamıştır.¹²⁴⁸

Bu konuda, biri Hz. Peygamber'den diğeri İbn Ömer'den nakledilen ve zahiren çelişkili görünen iki rivayet mevcuttur. Birinci rivayet, çarşıda yemek yemeyi yasaklayan ve Ebû Hüreyre ile Ebû Ümâme tarafından nakledilen "*Çarşıda yemek yemek düşüklüktür (denâet)*"¹²⁴⁹ hadisidir. İkinci rivayet ise İbn Ömer'in "Biz, Hz. Peygamber döneminde yürürken yemek yer ve ayakta su içerdik" şeklindeki ifadesidir.¹²⁵⁰

¹²⁴⁶ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 166.

¹²⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/361.

¹²⁴⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, 10 cilt, thk. Tâhâ ez-Zeynî, Mahmûd Abdülvehhâb Fâyed, Abdülkâdir Atâ, Mahmûd Ğânim Ğays (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1389/1969), 10/149.

¹²⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 8/249 (No. 7977); Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abûlmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1404/1984), 3/190; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/275-276, 6/14; Ebû Tâlib Muhammed b. Alî el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426/2005), 2/315; Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/274 (No. 977); 8/229 (No. 3735), 11/346 (No. 5207); Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966-1968), 3/37.

¹²⁵⁰ Tirmizî, "Eşribe", 12 (No. 1989); İbn Mâce, "Et'ime", 25 (No. 3301); Ahmed, *el-Müsne'd*, 10/113 (No. 5874); İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/209 (No. 2271).

Zebîdî, öncelikle "*Çarşıda yemek yemek düşüklüktür*" hadisi hakkında olumsuz eleştirilerde bulunan İbn Adî (ö. 365/976), Ukaylî ve İbnü'l-Cevzî'nin görüşlerine itiraz ederek, "Bilakis, Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayet ettiği Ebû Hüreyre hadisi sabittir. Bu hadis hakkında en fazla, ravilerden el-Heysem'in zayıflığından dolayı zayıftır denebilir" şeklinde görüş belirtmiştir. Zebîdî, İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi *el-Mevzûât* kitabına almasının münakaşa götüren bir durum olduğunu ifade eder.¹²⁵¹ Heysemî, Irâkî, Sehâvî ve Aclûnî de hadisin uydurma değil zayıf olduğu kanaatindedirler.¹²⁵²

Zebîdî, İbn Ömer hadisinin çarşıda yemek yemenin caiz olduğuna delalet ettiğini savunanlara karşı, "Bana göre bu konuda dikkatle düşünmek gerekir" diyerek itirazını ortaya koymuş ve şu açıklamayı yapmıştır:

*"Çünkü İbn Ömer, sahabelerin ayakta yemek yiyip su içtiklerini ve bu davranışlarının münker görülmediğini haber vermektedir. Yani yürürken yemek yemek ve ayakta su içmek çirkin karşılanmamıştır. Hatta bu davranış maruf bir uygulamadır. Zira eğer çirkin bir davranış olsaydı, Hz. Peygamber'in ashabı buna sessiz kalmazdı. Bu rivayette, genel kaide dışında çarşıda yemek yemenin caiz olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Aksi takdirde, her yürüyenin çarşıya yürüdüğünü söylemek mümkün değildir. Kişinin evinden camiye giderken veya başka bir yerde yemek yiyor olması mümkündür. Ayrıca, her yol çarşı-pazar da değildir. Pazar/çarşı; alışverişin, ticaretin ve kazancın yapıldığı yerdir. Dolayısıyla İbn Ömer hadisi, Ebû Hüreyre'nin hadisiyle çelişmemektedir."*¹²⁵³

Söz konusu iki rivayet arasında çelişki olmadığını ve aralarının telif edilebileceğini savunan sadece Zebîdî değildir. Gazzâlî, Sehâvî ve Aclûnî de aynı kanaattedir.

Zebîdî'nin müteâriz hadisleri uzlaştırma usulü incelendiğinde, onun öncelikle zahiren çelişkili görünen rivayetlerin sıhhat durumunu titizlikle tetkik ettiği, ardından sahâbe ve tâbiîn uygulamalarını dikkate alarak telif cihetine gittiği görülmektedir. Âmin'in cehrî veya hafî okunması meselesinde her iki uygulamaya dair sahih rivayetlerin varlığını kabul eden Zebîdî, tercihini sahâbe çoğunluğunun amel ettiği sessiz okuma yönünde kullanarak delillerin eşitliği halinde seleften çoğunluğun

¹²⁵¹ Zebîdî, *İthâf*, 5/670.

¹²⁵² Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 2/24 (No. 7920); Irâkî, *el-Muğnî*, 452; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'azbî, 1425/2004), 91; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 1/430.

¹²⁵³ Zebîdî, *İthâf*, 5/671.

uygulamasını belirleyici kıstas olarak benimsemiştir. Çarşıda yemek yeme meselesinde ise Zebîdî, Ebû Hüreyre'nin rivayetinin sıhhatini savunmakla birlikte İbn Ömer'in naklini bağlam analizine tabi tutmuş; yürüme halindeki yeme fiilinin mutlak olarak çarşıda yemek anlamına gelmeyeceğini, çarşının özel bir mekân statüsü bulunduğunu ve iki rivayetin farklı durumlara hitap ettiğini ortaya koymuştur. Onun bu yaklaşımı Gazzâlî, Sehâvî ve Aclûnî gibi âlimlerce de desteklenmiş, özellikle Gazzâlî'nin sosyal statü ve âdetlerin belirleyiciliğine vurgu yapan izahı,¹²⁵⁴ Zebîdî'nin bağlamsal çözümleme metodunu tamamlayıcı nitelik taşımıştır. Zebîdî'nin müteâriz hadisleri uzlaştırma stratejisi, rivayetlerin lafzî çelişkilerinden ziyade maksat ve bağlam bütünlüğünü önceleyen, fikhî esnekliği koruyan ve ihtilaf noktalarını asgariye indirgeyen dengeli bir yöntem olarak dikkat çekmektedir.

8. Hadisin Hükme Delâlet Yönünü Belirtmesi

Hz. Peygamber'den bize ulaşan hadisler hem fazilet ve menkıbeleri konu alan rivayetleri hem de hüküm içeren ahkâm hadislerini kapsar. Ahkâm hadislerinden hüküm çıkarmak ve bu hadislerin hükme delalet eden yönlerini tespit etmek, sadece hadis bilgisiyle değil, aynı zamanda fıkıh ilmine de vakıf olmayı gerektirir. Zira muhaddislerin bir kısmı, hadisleri nakletmekle yetinmiş, onlardan hüküm çıkarma işini fakihlere bırakmıştır.¹²⁵⁵ Bu durum, hadislerin sadece metinlerini aktarmanın ötesinde, onların hukuki ve pratik sonuçlarını anlamak için fıkıh ilminin derinliklerine nüfuz etmeyi zorunlu kılar.

Zebîdî hem hadis hâfızı hem de fakih olmanın avantajını kullanarak, hadislerin hükümlere delalet eden yönlerini açıklamış ve fikhî hükümleri delillendirirken hadislerden geniş ölçüde yararlanmıştır. Onun bu yaklaşımı, hadislerin sadece nakledilmesiyle yetinmeyip, onların pratik hayata ve hukuki düzenlemelere nasıl yansıtılacağını göstermesi bakımından büyük önem taşır. Bu yönüyle Zebîdî, hadis

¹²⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/56.

¹²⁵⁵ Zehebî konuyla ilgili şöyle bir hâdise nakleder: Abdullah b. Amr er-Rakkî anlatıyor: “A'meş'in (ö. 148/765) yanında idik. Ebû Hanîfe de oradaydı. A'meş'e bir mesele soruldu. A'meş: “Meseleye sen cevap ver Ey Nu'mân” dedi. Ebû Hanîfe o meseleye fetva verince A'meş: “Bu cevabı nereden buldun?” diye sordu. Ebû Hanîfe: “Şöyle bir hadis rivayet etmiştin, bu hükmü o hadisten çıkardım” dedi. O zaman A'meş şöyle dedi: “Sizler (fakihler) doktor bizler (hadisçiler) ise eczacıyız.” Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfete ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-ezher li't-türâs, 1999), 21.

ilmi ile fıkıh ilmini birleştiren, her iki alanda da otorite kabul edilen bir âlim olarak öne çıkar. Onun çalışmaları, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında fıkhi bir perspektifin ne kadar elzem olduğunu ortaya koyar. Bunlara birkaç örnek vermek isteriz:

İslam hukukunda, kocanın eşinden ekmek pişirme, yemek hazırlama, saç bakımı gibi ev içi hizmetleri talep etmesinin hukukî statüsü fakihler nezdinde müzakere edilmiştir. Zebîdî, bu konuda Hz. Aişe'nin itikâf halindeki Resûlullah'ın saçını taraması vakıasından¹²⁵⁶ hareketle, eşin rızası dâhilinde bu tür hizmetlerin meşruiyetine işaret etmekte ve şu tespitte bulunmaktadır: "*Bunda eşe zarar verme, onu küçük düşürme veya saygınlığını ihlal etme gibi unsurlar bulunmamaktadır.*"

Zebîdî, Nevevî'nin zikrettiği "Kadının rızasıyla çamaşır yıkama, yemek hazırlama ve fırın işlerinde istihdamının cevazına dair sünnetin delilleri, selef uygulaması ve ümmetin icmâi açıktır" şeklindeki fetvayı delil olarak zikretmek suretiyle görüşünü temellendirmektedir. Nevevî, bununla birlikte rıza olmaksızın bu tür taleplerin meşru olmadığını, zira kadının aslî yükümlülüğünün sadece nefsin kocasına tahsis etmek ve evlilik birliğini sürdürmekle sınırlı olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁵⁷

Buna mukabil, Şâfiî fakihi Veliyyüddîn el-İrâkî (ö. 826/1423), Nevevî'nin bu görüşünün kıyasa dayandığını, konuya dair sarîh bir nas bulunmadığını, üstelik kıyasın şartı olan "fer'in asla denk olması" ilkesinin burada tahakkuk etmediğini ileri sürmektedir. Ancak İrâkî, bu hükmün inkâr edilemeyeceğini, zira üzerinde icmâ bulunan bir mesele olduğunu ve tartışmanın sadece hadisten istinbat metoduna ilişkin olduğunu belirtmektedir. Zebîdî, İrâkî'nin bu eleştirisine "*Bu, ribâ konusunda pirincin buğdaya kıyas edilmesi gibi, daha düşük seviyedeki bir unsurun üst seviyedekine kıyas edilmesi türünden bir kıyastır*" şeklinde cevap vermektedir.¹²⁵⁸ Hanefî fakihi Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451) de hadisin şerhinde, "*Bu hadisten çıkarılan*

¹²⁵⁶ Buhârî, “İtikâf”, 19 (No. 2046).

¹²⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 3/208.

¹²⁵⁸ Zebîdî, *İthâf*, 4/401.

hükümlerden biri, eşin rızası dâhilinde çalıştırılmasının cevazıdır ve bu konuda icmâ vardır" demek suretiyle Zebîdî'nin pozisyonunu desteklemektedir.¹²⁵⁹

Kur'ân kıraatinde sûre ve ayetlerin tertip sırasına riayet ederek okunması ile muhtelif yerlerden seçilerek karışık şekilde okunmasının hükmü, İslam âlimleri arasında ihtilaflı konulardan birini teşkil etmektedir. Zebîdî, bu konuda çeşitli âlimlerin görüşlerini nakletmektedir: Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin bunun caiz olmadığına dair icmâ iddiasını, Beyhakî'nin Kur'ân'ın tertip üzere okunmasının daha güzel olduğu yönündeki görüşünü, el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) sûreleri karışık okumanın edebi ihlal anlamına geldiği şeklindeki değerlendirmesini ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) muhtelif ayetleri karışık okumanın mekrûh olduğuna dair görüşünü aktarmaktadır. Zebîdî'nin naklettiği bu görüşler, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından da teyit edilmiştir.¹²⁶⁰ Zerkeşî, konu başlığıyla karışık okumanın terkedilmesi gerektiğine işaret ederken, Süyûtî herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Ancak Zebîdî bu görüşlere katılmamaktadır. Kendisi, muhtelif yerlerden seçilerek ayetlerin karışık şekilde okunmasının caiz olduğu kanaatini benimsemektedir. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in sahih olduğunu belirttiği şu hadislerle temellendirmektedir: Resûlullah (s.a.v.) bir gece mescitte Hz. Ebû Bekir'in alçak sesle, Hz. Ömer'in ise yüksek sesle namaz kıldığını görmüş ve her ikisine de ses tonlarını ayarlamalarını tavsiye etmiştir. Hz. Bilâl'e gelince, onun farklı sûrelerden ayetler okuyarak namaz kıldığını gözlemlemiş ve bunun üzerine Bilâl, "*Kur'ân, Allah'ın bazısını bazısına kattığı güzel kelimadır*" şeklinde cevap vermiştir. Resûlullah bu durumda "*Hepiniz isabet ettiniz*" buyurmuştur.¹²⁶¹ Zebîdî, bu rivayetin farklı sûrelerden ayetlerin karışık okunmasının cevazına delalet ettiğini savunmaktadır.¹²⁶²

Zebîdî'nin bu görüşü tercih ederken delilin kuvvetine önem verdiği anlaşılmaktadır. Hz. Bilâl'in kıraat şekli hakkında nakledilen rivayetler arasında Ebû

¹²⁵⁹ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 3/100-101.

¹²⁶⁰ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye İsa el-Bâbî el-Halebî ve şürekâihî, 1376/1957), 1/468-469; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Mısır: Heyet, 1394/1974), 1/378-379.

¹²⁶¹ Ebû Dâvûd, "Ebvâbü salâti's-sefer", 312 (No. 1330); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/17 (No. 4702).

¹²⁶² Zebîdî, *İthâf*, 5/67-68.

Dâvûd'un naklettiği bu hadis hem *Kütüb-i Sitte*'de yer alması hem de sened açısından sahih olması nedeniyle en güvenilir olanıdır. Diğer rivayetler ise ne *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır ne de sened açısından sahih kabul edilmektedir. Bu durum, Zebîdî'nin yöntemsel yaklaşımını ve delil değerlendirmedeki titizliğini göstermektedir.

Buhârî'nin "Nikâh Akdi ve Düğün Yemeği Sırasında Def Çalmak" başlıklı babında naklettiği Rübeyyi' bint Mu'avviz b. Afrâ rivayeti, İslam hukukçuları tarafından düğün merasimlerindeki müzikal uygulamaların meşruiyeti bağlamında önemli bir delil teşkil etmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Rübeyyi'in düğününe iştirak etmiş ve genç kızların def çalarak Bedir şehitleri hakkında mersiye okuduğuna şahit olmuştur. Ancak bir kızın "*İçimizde yarını bilen bir peygamber var*" şeklindeki sözü üzerine, Hz. Peygamber'in "*Bunu bırak da önceki söylediklerini söyle*" şeklinde müdahalede bulunması dikkat çekicidir.¹²⁶³

Zebîdî, bu hadisin nikâh merasimlerinde def çalmanın cevazına delalet ettiği görüşünü benimsemektedir. Ayrıca, kübe¹²⁶⁴ hariç diğer davul çeşitlerinin haram kapsamında değerlendirilmediğini, *el-İrşâd* ve diğer kaynaklarda belirtildiği üzere el çırpmanın meşru olduğunu ve kırılma/bükülme hareketleri içermeyen raksın da yasaklanmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Zebîdî, tambur gibi içki meclislerine özgü çalgı aletlerinin ve diğer yaylı/üflelemeli çalgıların kullanımının haramlığına vurgu yapmakta, ancak kasıtsız dinlemenin bu hükmün dışında kaldığını belirtmektedir.¹²⁶⁵

Düğünlerde def çalınmasının meşruiyeti konusunda Zebîdî'nin Hanefî fakihleriyle mutabakat içinde olduğu görülmektedir.¹²⁶⁶ Keşmirî de benzer şekilde bu hadisten hareketle davul çalmanın caiz olduğuna hükmetmiştir.¹²⁶⁷ İbn Âbidîn ise hadisten çıkarılabilecek hükümleri şu şekilde sistematize etmiştir: Şâri'in huzurunda düğünde def çalınmasının meşruiyeti, müzik aletlerinin helal ve haram olanlarının

¹²⁶³ Buhârî, "Nikâh", 47 (No. 5147).

¹²⁶⁴ Kübe'nin ne anlama geldiğinde âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu sebeple onun hükmünü "Dil Kuralları ile İstidlâlde Bulunması" başlığı altında inceledik.

¹²⁶⁵ Zebîdî, *İthâf*, 6/136.

¹²⁶⁶ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 14/100; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/189; Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002), 3/1065-1066; Şebbîr Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 4/377.

¹²⁶⁷ Keşmirî, *Feyzü'l-bârî*, 5/531.

tefrik edilmesi, def ile evliliğin ilan edilmesinin cevazı ve meşru şarkı türlerinin belirlenmesi. İbn Âbidîn'in önemli bir tespiti, müzik aletlerinin zatî olarak değil, kullanıcı ve dinleyicilerin niyet ve özellikleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Ona göre, "Ameller niyetlere göredir" prensibi uyarınca, aynı enstrümanın farklı bağlamlarda farklı hükümlere konu olabileceği anlaşılmaktadır.¹²⁶⁸ Bu yaklaşım, İslam hukukundaki makâsıd teorisiyle uyumlu bir perspektif sunmaktadır.

Zebîdî'nin hadislerin hükme delâlet yönünü tespitinde izlediği yöntem hem rivayetlerin sıhhatini kritik etme hem de fikhî sonuçlarını belirleme bağlamında muntazam bir yaklaşım sergiler. Örneğin, eşin ev/iç hizmetlerde çalıştırılması meselesinde, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in saçını taraması hadisini merkeze alarak, rızaya dayalı hizmetlerin meşruiyetini eşe karşı "zarar ve hürmetsizlik" unsurlarının yokluğu üzerinden temellendirir. Burada Zebîdî, Nevevî'nin sünnet, selef uygulaması ve icmâ vurgusunu delil olarak kullanırken, Irâkî'nin kıyas eleştirisine, ribâ örneğinden hareketle düşük seviyedekinin üst seviyedekine yapılan bir kıyas çeşidi olduğunu vurgulayarak cevap verir ve hadisin doğrudan delaletinin daha kuvvetli olduğuna işaret eder. Benzer şekilde, Kur'ân'ın karışık okunması konusunda, Zerkeşî ve Süyûtî'nin ihtiyatlı yaklaşımına rağmen, Hz. Bilâl'in kıraatini konu alan sahih hadislerle amel eder ve "Kur'ân, Allah'ın bazısını bazısına kattığı güzel kelimadır" şeklindeki sahâbî yorumunu delil göstererek, lafzî tertibin şart olmadığına hükmeder. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, delilin sıhhati ve sahâbe uygulamasına öncelik vermesiyle karakterize olur. Aynı usûl, düğünde def çalma meselesinde de görülür: Buhârî'deki Rübeyyi' hadisini, "meşru eğlence"nin sınırlarını çizmek için kullanırken, enstrümanların hükmünü kullanım bağlamı ve niyetle ilişkilendirerek İbn Âbidîn'in de ifade ettiği makâsıdî yaklaşımı destekler. Zebîdî'nin bu üç örnekteki tutarlılığı, hadislerin hükme delâletini belirlerken sıhhat kıstaslarını önceleme, sahâbe yorumunu merkeze alma ve fikhî maksatları dikkate alma şeklinde özetlenebilecek bir usûl benimsediğini gösterir. Bu metod, hadislerin bağlamsal okunması gerektiğine dair derin bir şuur yansıtır.

¹²⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/350. اَنَّ اَلَهَ اللّٰهُ لَيْسَتْ مُحَرَّمَةً لِّعَيْنِهَا، بَلْ لِقَصْدِ اللّٰهُ مِنْهَا اِمَّا مِنْ سَامِعِهَا اَوْ مِنْ الْمُسْتَعْلِ بِهَا وَبِهَ اَلَا تَرَى اَنَّ ضَرْبَ تِلْكَ الْاَلَةِ بِعَيْنِهَا حَلٌّ تَارَةً وَحَرْمٌ اُخْرَى بِاِخْتِلَافِ النَّيَّةِ بِسَمَاعِهَا وَالْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا

9. Mertebe Açısından Daha Üstün Bir Hadisle Delil Getirmesi

Hüccetler arasındaki rüçhan ilişkisini tespit ederek tercihte bulunma yöntemi, İslam fıkıh usulünde müctehid âlimlerin sıklıkla başvurduğu temel bir ictihad yöntemidir. Bu usûlî yaklaşım, müteâriz delillerin sıhhat derecelerini, delalet kuvvetlerini ve uygulanabilirlik şartlarını mukayeseli olarak analiz etmeyi gerektirir. Zebîdî'nin özellikle *İhyâ* şerhinde bu yöntemi nizami şekilde uyguladığı müşahade edilmektedir.

Zebîdî, söz konusu şerhinde Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin normatif argümanlarını geniş bir perspektifle nakletmekle birlikte, çoğu durumda açık bir tercih beyanında bulunmaksızın delillerin objektif bir şekilde aktarımıyla yetinmiştir. Ancak bu tutum, onun delil değerlendirmede tarafsız kaldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim kendisi, özellikle sıhhat ve kuvvet açısından belirgin bir üstünlük arz eden durumlarda, mezhepler arası veya Hanefî ekolü içindeki müctehid imamların farklı görüşleri arasında tercih yapmaktan kaçınmamıştır. Zebîdî'nin bu yöntemsel yaklaşımı hem hadis tenkidi hem de fıkıh usulü ilkeleri bağlamında derinlikli bir analiz kabiliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Onun delil değerlendirme sürecinde gösterdiği bu titizlik ve dengeli yaklaşım, İslam hukuk teorisinin gelişimine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda fıkıh araştırmalarında yöntemsel bir rehber işlevi görmüştür. Bu bağlamda, Zebîdî'nin tercih kıstaslarını somutlaştıran şu örnekler zikredilebilir:

Farklı fıkıh mezhepleri arasında secde esnasında ellerin konumu meselesi, hadislerin delil değeri ve ravilerin güvenilirliği bağlamında önemli bir usûlî tartışma konusu teşkil etmektedir. Şâfiî mezhebi, Ebû Humeyd es-Sâidî'nin naklettiği "*Hz. Peygamber, secde anında ellerini yanlarından ayırarak avuç içlerini omuzları hizasına yerleştirirdi*" şeklindeki merfû hadisi esas almaktadır ki bu rivayet İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde kayıtlıdır.¹²⁶⁹

Buna mukabil Hanefî ekolü, Vâil b. Hucr'un "*Hz. Peygamber, secde ederken elleri kulakları hizasında olurdu*"¹²⁷⁰ şeklindeki merfû rivayetini delil olarak benimsemektedir. Bu hadis, Âsım b. Kuleyb yoluyla babasından ve nihayet Vâil'den

¹²⁶⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/323 (No. 640).

¹²⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-salât", 116 (No. 726); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 15 (No. 867).

müteaddit isnadlarla nakledilmiştir. Zebîdî, usûlî bir değerlendirme yaparak Hanefilerin dayandığı Vâil b. Hucr rivayetinin Şâfiîlerin delil aldığı Ebû Humeyd rivayetine nispetle daha evlâ ve kuvvetli olduğunu ileri sürmektedir. Zebîdî'nin bu tercihini destekleyen temel kanıtlar şunlardır:

1. Âsım'ın rivayetinin, Sevrî yoluyla gelen diğer nakillerle mutabakat halinde olması,
2. Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin Bişr b. Mufaddal kanalıyla Âsım'dan naklettikleri "Kibleye döndü, tekbir aldı ve ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırdı... Secdeye gittiğinde de başını elleri ile (iftitâh tekbirindeki) aynı yere koydu"ğuna dair sahih rivayetler,¹²⁷¹
3. Beyhakî ve Taberânî gibi muhaddislerin farklı isnadlarla teyit ettiği benzer rivayetler,¹²⁷²
4. Ebû Humeyd rivayetinin senedinde yer alan Fülejh b. Süleyman'ın zayıf bir râvi olması ve Yahya b. Ma'in gibi otoritelerce tenkit edilmiş olması.¹²⁷³

Bu karşılaştırmalı analiz, Vâil b. Hucr rivayetinin hem sened hem de metin açısından Ebû Humeyd rivayetine kıyasla daha sahih ve güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Namaz esnasında kâmet getirildiğinde cemaatin ayağa kalkma vaktine dair fıkıh âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Zebîdî bu konuyu ele alırken, cemaatin mescitte hazır bulunduğu ve namazı beklediği durumlarda ortaya çıkan görüş ayrılıklarını nizami bir şekilde tasnif etmiştir. Mevcut fıkhi yaklaşımlar şu şekilde özetlenebilir: Kâmetin başlangıcında, "hayye ale's-salâh" ifadesi okunduğunda, "hayye ale'l-felâh" cümlesi söylendiğinde, imamın görünmesiyle veya belirli bir zaman tayin edilmeksizin.

Zebîdî, bu görüşleri aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in "*Beni görmeden kalkmayınız!*" şeklindeki nebevi emrini delil olarak zikretmekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Eğer hadis sahih ise (ki bu durumda) onunla amel etmek zaruridir ve bu hükümden rücû edilemez. Nebevî emir, onu görmemizi beklememizi gerektiriyorsa, günümüzde de bu şekilde hareket etmemiz gerekir.*"¹²⁷⁴ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır

¹²⁷¹ Nesâî, "Kitâbü's-sehv", 32 (No. 1266).

¹²⁷² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/37 (No. 86); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/160 (No. 2691).

¹²⁷³ Zebîdî, *İthâf*, 3/106-107.

¹²⁷⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/294.

ki Zebîdî, bir konuda sahih hadis mevcutsa, bununla amel etmenin zorunlu olduğu ve başka görüşlere itibar edilemeyeceği prensibini benimsemektedir.

Zebîdî'nin "eğer sahihse" şeklindeki ihtiyatlı ifadesinin kaynağı, Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettikleri sahih hadislerdir. Buhârî, "Kamet Getirilirken İmamı Gördüklerinde İnsanlar Ne Zaman Ayağa Kalkarlar?" başlıklı babında bu hadisi "*Namaza kamet getirildiğinde beni görmeden ayağa kalkmayın!*" şeklinde nakletmektedir.¹²⁷⁵ Aynî eserinde "*Beni (mescide girmiş) görmeden ayağa kalkmayın ve vakar üzere olun*" rivâyeti de yer almaktadır.¹²⁷⁶ Dolayısıyla hadisin sıhhatinde şüphe bulunmamaktadır.

Bedruddîn el-Aynî'nin konuya dair yaptığı açıklamaları, Zebîdî'nin görüşünün cumhurla paralellik arz ettiğini göstermektedir. Aynî'ye göre, âlimlerin farklı görüşleri imamın mescitte bulunduğu durumlarda geçerlidir; imamın mescitte olmadığı hallerde ise cemaatin onu gördükten sonra ayağa kalkması cumhurun benimsediği görüştür.¹²⁷⁷ Bu tespit, Zebîdî'nin yaklaşımının genel kabul görmüş fıkhi prensiplerle uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Aynı konuda bir başka örnek, ipek yaygıların kullanımının hükmüne dair fıkıh âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Konuya ilişkin temel delil, Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen ipek bir ferrûc giydikten sonra onu çıkararak "*Bu, müttakîler için uygun değildir*" dediği rivayetidir.¹²⁷⁸ Zebîdî, bu hadisin ipek yaygıların hükmüne delaletini kritik bir şekilde analiz etmektedir. Ona göre, Nebvî ifadedeki "bu" zamirinin ipeğin kendisine mi yoksa giyilen özel kıyafete mi işaret ettiği meselesi, hükmün kapsamını belirlemede belirleyici olmaktadır.

Zebîdî'nin analizine göre, cumhur ulema ipek yaygıların haramlığı görüşünü benimserken, Ebû Hanîfe¹²⁷⁹ ve Mâlikî fakih Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) bu görüşe muhalefet etmiştir. Zebîdî, konuyu kesin olarak çözüme

¹²⁷⁵ Buhârî, "Ezân", 22 (No. 637); Müslim, "Ezân", 151 (No. 602). Bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 46 (No. 539).

¹²⁷⁶ Buhârî, "Cuma", 18 (No. 909).

¹²⁷⁷ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 4/214-215.

¹²⁷⁸ Buhârî, "Salât", 16 (No. 375); Müslim, "Libâs", 21 (No. 2075).

¹²⁷⁹ Ebû Hanîfe: "İpeği yastık olarak kullanmakta ve üzerinde uyumakta bir sakınca yoktur." Bk. Muhammed b. Hasan, el-Câmiu's-sağîr, 232.

kavuşturan delilin Hz. Hüzeyfe'nin rivayet ettiği "*Hz. Peygamber, ipek ve dîbâc*"¹²⁸⁰ giymeyi ve bunların üzerinde oturmayı yasakladı"¹²⁸¹ hadisi olduğunu belirtmektedir. Bu hadisin *Sahih-i Buhârî*'de yer alması ve yasağın açık ifadesi nedeniyle Zebîdî, cumhurun görüşünü tercih etmektedir.¹²⁸²

Hanefî fakihleri ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ediyor görünmektedir.¹²⁸³ Kâsânî, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Abbâs'ın ipek üzerinde oturmalarıyla ilgili rivayetlerini naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü müdafaa eder. Kâsânî'ye göre yasak öncelikle giyimle ilgilidir ve sahâbe uygulaması bu yasağın sadece giyimle sınırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kâsânî, giyim ile diğer kullanımlar arasında kıyas yapılamayacağını, çünkü giyimin değer atfeden bir anlam taşıırken diğer kullanımların bu anlamı taşımadığını savunmaktadır.¹²⁸⁴

Delil değerlendirmesi açısından bakıldığında, Zebîdî'nin dayandığı Buhârî rivayetinin daha güçlü olduğu görülmektedir. Ancak bu rivayetin "üzerinde oturmayı" ifadesi sadece Buhârî'de¹²⁸⁵ geçmekte ve diğer *Kütüb-i Sitte*'de yer almamaktadır. Bu durum, Aynî'nin dediği gibi, Buhârî'nin rivayette tek kaldığı bir nokta olarak değerlendirilmiştir.¹²⁸⁶ Buna rağmen Zebîdî, Buhârî'nin otoritesi ve hadisin açıklığı nedeniyle cumhur görüşünü tercih etmektedir.

Zebîdî'nin müteâriz hadisler karşısında tercih yaparken izlediği usûl, mertebe açısından üstün olan hadisle amel etme prensibine dayanmaktadır. Bu yaklaşımını üç farklı örnekte somutlaştırmak mümkündür: Secdede ellerin konumu, kamet esnasında cemaatin kalkış vakti ve ipek yaygıların hükmü meselesi. Secde konusunda Zebîdî, Hanefîlerin delili olan Vâil b. Hucr rivayetini Şâfiîlerin Ebû Humeyd rivayetine tercih etmesini dört temel gerekçeye dayandırmaktadır: Rivayetin müteaddit isnadlarla gelmesi ve diğer sahih nakillerle mutabakatı, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi otoritelerce teyidi, Beyhakî ve Taberânî'nin farklı yollarla rivayeti ve karşı tarafın delilindeki râvi

¹²⁸⁰ Dîbâc: İbrismiden (ipeğin ince olanından) yapılan elbisedir. Dîbâc, Farsça bir kelime olup Arapçalaşmıştır. Bk. Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 5/544.

¹²⁸¹ Buhârî, "Libâs", 27 (No. 5837).

¹²⁸² Zebîdî, *İthâf*, 5/644.

¹²⁸³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/363; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/123; Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 16/8097.

¹²⁸⁴ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/131-132.

¹²⁸⁵ Buhârî, "Et'ime", 29 (No. 5426).

¹²⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/46-57.

zayıflığı. Kamet meselesinde ise Zebîdî, Buhârî ve Müslim'in muttefekun aleyh olarak naklettikleri "*Beni görmeden kalkmayınız*" hadisini diğer görüşlere tercih ederek, sahih hadis bulunduğu başka görüşlere itibar edilemeyeceği prensibini vurgulamaktadır. İpek yaygılar konusundaki yaklaşımı da benzer şekildedir; Hz. Hüzeyfe'nin Buhârî'deki "*Üzerinde oturmayı yasakladı*" rivayetini, tek kalmış (ferd) olmasına rağmen sahâbe uygulamalarına ve kıyasa tercih etmektedir. Zebîdî'nin bu üç örnekteki tutarlı usulü, hadislerin sıhhat derecesi, ravilerin güvenilirliği ve metinlerin delalet açıklığı gibi objektif ölçütleri esas aldığını göstermektedir. Özellikle Buhârî'nin tek kaldığı rivayetleri bile diğer delillere tercih etmesi, onun hadis tenkidi konusundaki titizliğini ve *Sahihayn*'a verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Zebîdî'nin hem hadis hafızı hem de fakih kimliğini yansıtan dengeli bir yöntem sergilemektedir.

10. Ravinin Rivayet Ettiği Habere Muhalefeti

Usûl âlimlerine göre sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşmaktadır.¹²⁸⁷ Hanefî usûl âlimleri sahâbe uygulamalarını da sünnet kavramı içerisine dâhil etmiştir.¹²⁸⁸ Hadis ilmi çerçevesinde, bir râvinin veya sahâbînin naklettiği haberle sonradan ihtilâfa düşmesi meselesi, usûl âlimleri arasında müzakere konusu olmuştur. Hanefî mezhebine göre, râvinin rivayet ettiği hadise aykırı bir fetva vermesi, inkıtânın (kesinti) açık delillerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹²⁸⁹

Bu kuralı tatbik eden Zebîdî, fiil ile rivayetin çelişmesi durumunda fiilin önceleneceğini belirtmekte ve bu duruma örnek olarak Hz. Âişe'nin yeğeni Hafsa'yı, babası Abdurrahmân'ın Şam'da bulunduğu bir sırada Münzir b. Zübeyr ile evlendirmesini zikretmektedir. Abdurrahmân'ın dönüşünden sonra, bu evlilik hakkında itirazda bulunmasına rağmen, Hz. Âişe'nin müdahalesi ve Münzir'in yetkinin Abdurrahmân'a ait olduğunu ifade etmesi üzerine, Abdurrahmân'ın nikâhı onaylamasıyla süreç sonuçlanmış ve bu durum talâk olarak değerlendirilmemiştir.¹²⁹⁰

¹²⁸⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/359.

¹²⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/113.

¹²⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/6; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-âsâr*, 3/63.

¹²⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/323-324 (No. 4171), Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/249.

Zebîdî, bu rivayeti aktardıktan sonra, Hz. Âişe'nin, velisiz nikâhın câiz olmadığını bildiren hadisi¹²⁹¹ nakletmesine rağmen, yeğenini velisinin izni olmadan evlendirmesini, fiil ile rivayetin çelişmesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre, böyle bir durumda fiilin kavle takdim edilmesi gerekmektedir. Zebîdî'nin bu yorumu desteklemesinin sebeplerinden biri de, Hz. Âişe'den nakledilen söz konusu hadisin sıhhat açısından muhaddislerce eleştirilmiş olmasıdır.¹²⁹² Nitekim Tahâvî¹²⁹³ ve İbnü't-Türkmânî¹²⁹⁴ gibi âlimler de bu hadisin zayıflığına dair değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Zebîdî, hadisin cerh edilmesi gereken yönlerini detaylı bir şekilde inceleyerek, bu rivayetin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmüştür.¹²⁹⁵

Hanefî usûl geleneğinde "Ravinin Rivayet Ettiği Habere Muhalefet Etmesi", bir râvinin naklettiği hadis ile amel etmemesi veya ona aykırı davranması durumunda, rivayetin sıhhatine dair şüphe oluşturduğu için inkıtâ (kesinti) delili sayılmıştır. Zebîdî bu kuralı, Hz. Âişe örneği üzerinden temellendirerek, fiil ile rivayet çeliştiğinde fiilin önceleneceği prensibini benimsemiştir. Ona göre, Hz. Âişe'nin "Velisiz nikâh olmaz" hadisini nakletmesine rağmen, yeğeni Hafsa'yı velisinin izni olmadan evlendirmesi, rivayetin sıhhatini tartışmalı hale getirmektedir. Zira sahâbe uygulamalarının sünnet değeri taşıdığı Hanefî usulünde, Hz. Âişe'nin fiili, naklettiği hadis ile çeliştiği için tercih edilmiştir. Zebîdî, bu yaklaşımını, söz konusu hadisin Tahâvî ve İbnü't-Türkmânî gibi âlimlerce tenkit edilmiş olmasıyla da desteklemiş; hadisin cerh edilebilir yönlerini vurgulayarak, fiilin kavle takdiminin gerekliliğini ortaya koymuştur. Böylece Zebîdî hem Hanefî usûlündeki "muhalefet" kuralını somut bir örnek ile açıklamış hem de hadis tenkidi ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi yorumlayarak, sahâbe fiillerinin hüccet değerine dair usûlî bir çerçeve sunmuştur.

İkinci bölümde Zebîdî'nin fıkıh usûlüne dair temel görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu bölümde, onun fıkıh ve fakih anlayışı, kaynaklara

¹²⁹¹ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19 (No. 2085); Tirmizî, "Nikâh", 14 (No. 1126); İbn Mâce, "Nikâh", 15 (No. 1881).

¹²⁹² Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19 (No. 2083); Tirmizî, "Nikâh", 14 (No. 1127); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), "Nikâh" 21 (No. 5373); İbn Mâce, "Nikâh", 15 (No. 1879).

¹²⁹³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/322-324.

¹²⁹⁴ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân et-Türkmânî el-Mardîni, *el-Cevheru'n-nakî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhakî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts), 7/113-125.

¹²⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 6/91; *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/249.

yaklaşımı, delil teorisi, nasları anlama yöntemleri, hükümlerin maksadını tespit etme metodu, ictihad ve taklid teorisi, hüküm teorisi ile tearuz ve tercih teorisi gibi önemli usûl konularındaki görüşleri derlenerek sunulmuştur. Bu kapsamlı incelemenin ardından, üçüncü bölümde Zebîdî'nin fıkıh usûlü anlayışının pratikteki yansıması olan ve özellikle Hanefî mezhebi içindeki yerini belirleyen görüşleri ele alınacaktır. Bu bölümde, onun fıkıh içindeki yorumları, fikhî ihtilaflara yaklaşımı, tenkitçi bakış açısı ve fetva ve görüşlerinden bazıları irdelenerek, tasavvufî eğilimlerinin fıkıh anlayışına etkisi araştırılacaktır. Böylece, teorik düzeydeki usûl anlayışının, pratik fıkıh uygulamalarındaki yeri ve etkisi daha somut bir biçimde ortaya konulacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÛRÛ-İ FIKHA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde, Zebîdî'nin fûrû-i fıkha dair görüşleri planlı bir şekilde analiz edilmektedir. Müellifin fikhî ihtilaflara yönelik yöntemsel yaklaşımı hem mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları hem de Hanefî mezhebi içindeki ictihad farklılıkları bağlamında ele alınmaktadır. Zebîdî'nin fıkıh alanındaki katkıları, onun mezhep içindeki yeri ve fikhî yorumları kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Öncelikle, Zebîdî'nin fikhî ihtilaflara yaklaşımı, tenkitçi bakış açısı ve fetva anlayışı incelenecektir. Ardından, Hanefî fakihlerinin görüşlerine yaklaşımı ve bu görüşlerle olan ilişkisi analiz edilecektir. Son olarak, Zebîdî'nin tercihlerinde tasavvufî eğilimlerinin etkisi araştırılacaktır. Bu kapsamlı çalışma, Zebîdî'nin fıkıh alanındaki yaklaşım ve katkılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

A. Fikhî İhtilaflara Yaklaşımı

Bu bölümde, Zebîdî'nin fikhî ihtilaflara yönelik yaklaşımı analiz edilecektir. Zebîdî'nin fıkıh alanındaki eserleri, çeşitli mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini nizami bir şekilde nakletmesi, kritik etmesi ve belli bir yöntem dâhilinde tercihlerde bulunması açısından dikkat çekicidir. Zebîdî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eseri şerh ederken, müellifi Gazzâlî'nin Şâfiî mezhebine mensubiyeti nedeniyle, eseri öncelikle Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşleri çerçevesinde ele almıştır. Bununla birlikte, *İthâfî's-sâde* adlı şerhinde, Mâlikî¹²⁹⁶ ve Hanbelî¹²⁹⁷ mezheplerinin görüşlerini de orijinal kaynaklarına dayanarak aktarmış ve analiz etmiştir. Ayrıca, Zâhirî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden İbn Hazm'ın¹²⁹⁸ görüşlerini de yer yer aktarmış ve analiz etmiştir. Bu özellikleri göz önüne alındığında, *İthâf*, memzûc bir şerh niteliği taşımaktadır. Eserde, ihtilaflı fikhî meseleler geniş bir yelpazede ele alınmış ve farklı mezheplerin perspektifleri mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.

1. Farklı Mezheplerin ve Fakihlerin Görüşlerine Yer Vermesi

Zebîdî'nin eserlerinde, çeşitli İslâm âlimlerine ve mezhebî yaklaşımlara yönelik tenkitçi ve analitik bir tutum sergilediği görülmektedir. Bu durum, onun ilmî

¹²⁹⁶ Mâlikî mezhebinin görüşleri için bk. Zebîdî, *İthâf*, 2/578; 3/128-129.

¹²⁹⁷ Hanbelî mezhebinin görüşleri için bk. Zebîdî, *İthâf*, 2/578; 2/580; 3/133; 3/139.

¹²⁹⁸ Zebîdî, *İthâf*, 3/104; 3/326; 3/337; 3/554.

perspektifinin genişliğini ve İslâm düşünce geleneğinin usûl çeşitliliğine olan hâkimiyetini yansıtan önemli bir husustur. Zebîdî'nin farklı mezhep ve görüşlere karşı takındığı tavrın anlaşılması bağlamında, özellikle usûl ve furû alanlarında kendisiyle yöntemsel ayrışmalar bulunan İbn Teymiyye'ye yönelik yaklaşımı mercek altına alınacaktır.

Zebîdî, tefsir ilmi bağlamında İbn Teymiyye'nin tefsir ve tefsir usulüne dair eserlerinden yaklaşık iki buçuk sayfalık bir bölümü özetleyerek aktarmış ve ardından "Bu cidden nefis" şeklindeki değerlendirmesiyle İbn Teymiyye'nin ilmî katkılarına yönelik takdirini açıkça ifade etmiştir.¹²⁹⁹ Zebîdî'nin bu tavrı, İslam düşünce geleneğinde farklı yaklaşımlara saygı duyma ve hakikati araştırma idealinin somut bir tezahürüdür. Söz konusu tutum, günümüz akademik çevreleri için de örnek teşkil edecek nitelikte bir ilmî ahlak örneği olarak değerlendirilebilir.

1.1. Onaylayarak Yer Vermesi

Zebîdî, İslam hukukunda tartışılan konulardan biri olan namazda sedl meselesinde İbn Teymiyye'nin görüşünü onaylayarak nakletmektedir. Namazda sedl yasaklanmış¹³⁰⁰ ve tahrimen mekruh olduğu söylenmiştir.¹³⁰¹ Zebîdî, *İthâfû's-sâde* adlı eserinin namazın mekruhları bölümünde bu kavramı detaylı bir şekilde incelemektedir.¹³⁰² Zebîdî öncelikle sedl teriminin semantik analizini yaparak lügat âlimlerinin bu kavramı "tutup birleştirmeden serbest bırakmak" şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Terimin fıkhi uygulamadaki karşılığına ilişkin olarak ise çeşitli âlimler farklı tanımlar getirmişlerdir. Ebû Tâlib el-Mekkî, sedli "ayakta dururken elbisenin etrafını serbest bırakmak" olarak tarif ederken,¹³⁰³ Gazzâlî ehl-i hadis geleneğindeki "kişinin elbisesine bürünüp ellerini içeri sokarak rükû ve secde yapması" şeklindeki uygulamayı aktarmaktadır.¹³⁰⁴ Münâvî ise sedli "elbiseyi yere degecek şekilde serbest bırakmak" olarak tanımlamakta ve bu davranışın kibir alameti sayıldığını, bu nedenle mutlak olarak yasaklandığını, namazda ise yasağın daha

¹²⁹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 5/148-151.

¹³⁰⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/78; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/213.

¹³⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/639; Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, 4/158-159.

¹³⁰² Zebîdî, *İthâf*, 3/138-140.

¹³⁰³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/159.

¹³⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/492-493.

şiddetli olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁰⁵ Konunun tarihî arka planına ilişkin olarak Gazzâlî, bu yasağın temelinde Yahudilerin ibadet uygulamalarına benzeme endişesinin yattığını ve bu nedenle yasaklandığını ifade eder.

Zebîdî, namazda sedlin yasaklanmasının asıl illetinin Yahudilere benzemek olduğunu¹³⁰⁶ ifade ettikten sonra teyit maksadıyla İbn Teymiyye'nin şu sözünü nakletmiştir: "Kâfirlere benzemek (teşebbüh), icmâ ile yasaklanmıştır." O ayrıca şunu da eklemiştir: "Sarı ve mavi sarık (onların) şiarından olduğunda, bunları giymek haram kılınmıştır."¹³⁰⁷ Kâfirlere teşebbühün yasaklanmasının temel dayanağını ise Hz. Peygamber'in "*Kim bir kavme benzerse onlardandır*"¹³⁰⁸ hadisi oluşturmaktadır. Hanefî fakihi İbn Âbidîn de kibir veya hangi sebeple olursa olsun sedl'in mekruh olmasının sebebinin kitap ehline teşebbüh olduğunu ve bunun mekruhlununun mutlak olduğunu belirtir Zebîdî ile aynı görüşü paylaşır.¹³⁰⁹

1.2. Tenkit Ederek Yer Vermesi

Gazzâlî'nin usûl yaklaşımı incelendiğinde, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas gibi sahâbîlerin Kur'an tefsirine dair şahsî görüşlerinin - doğrudan Hz. Peygamber'den duymadıkları için- re'y tefsiri kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunduğu görülmektedir.¹³¹⁰ Gazzâlî bu ifadeleri, re'y tefsirini toptan reddetmek amacıyla değil; bilakis sahâbe tefsirlerinin bilgi değeri ve güvenilirliği açısından bir yöntem ayrımı yapmak maksadıyla kaleme almıştır. Onun temel vurgusu, bu tür yorumların Hz. Peygamber'in sözleri (merfû hadis) olarak değil, sahâbî icthadları olarak anlaşılması gerektiğidir.

Zebîdî, Gazzâlî'nin bu görüşünü naklettikten sonra konuya ilişkin farklı usûlî yaklaşımları tartışmaya açmaktadır. Öncelikle Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin "Sahâbenin tefsiri merfû hadis hükmündedir" şeklindeki iddiasını aktarmakta,¹³¹¹ ardından İbn

¹³⁰⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2/159.

¹³⁰⁶ Namazda sedl'in Yahudilerin fiili olduğu hususu hadis kaynaklarında da geçmektedir. Bk. Tirmizî, "Salât", 163.

¹³⁰⁷ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 5/479.

¹³⁰⁸ Ebû Dâvud, "Libâs", 5 (No. 4031); Ahmed, *el-Müsned*, 9/123 (No. 5114).

¹³⁰⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/639.

¹³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/882.

¹³¹¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/726 (No. 1988). Söz konusu yerde Ebû Hüreyre'nin bir tefsirini nakleden el-Hâkim "Bu, Müslim'in şartına göre sahih bir hadistir ancak ikisi (Buhârî ve Müslim) de tahrîc etmemişlerdir. Buhârî ve Müslim, sahabinin tefsirinin müsned hadis olduğunda ittifak etmişlerdir." der.

Teymiyye'nin bu görüşü destekleyen "Doğru olan el-Hâkim'in dediğidir. Çünkü sahâbenin tefsiri re'y değil rivayet bâbındandır" şeklindeki ifadelerine yer vermektedir.

Ancak Zebîdî, bu görüşlere katılmadığını ortaya koyar, İbnü's-Salâh ve diğer münekkit âlimlerin Hâkim'in bu iddiasını eleştirdiklerini belirtir. Özellikle Süyûtî'nin,¹³¹² Hâkim'in bu yaklaşımının ancak sebab-i nüzûl gibi re'y ile anlaşılması mümkün olmayan konularla sınırlı olduğuna dair görüşünü nakletmek suretiyle, sahâbe tefsirlerinin mutlak anlamda merfû hadis statüsünde değerlendirilemeyeceğine işaret etmektedir.¹³¹³ Zebîdî'nin bu metodolojik tutumu, daha önce Sünnet bahsinde de belirttiği üzere Ebû Hanîfe'nin hukukî istinbat yöntemiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin fıkıh usulünde sünnet ve sahâbe fetvalarının kıyasa takdim edilmesi, Zebîdî'nin bu konudaki yaklaşımını destekler niteliktedir.

Zebîdî, *İthâfî's-sâde*'de, tek lafızla verilen üç talâk meselesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in cumhurun görüşüne muhalif pozisyonlarını eleştirmek amacıyla özel bir bölüm tahsis etmiştir.¹³¹⁴ Bu bağlamda, söz konusu tartışmaya üç sayfalık bir analiz ayıran Zebîdî, Hanefî fakihi Aynî'den ve Şâfiî fakihi İbn Hacer'den alıntı yaparak görüşünü destekler.¹³¹⁵ Müellif, konuyla ilgili olarak İbn Ömer'den¹³¹⁶ nakledilen hadisi detaylı bir şekilde incelerken, muhalif görüş sahiplerinin dayanak noktasını oluşturan İbn Abbas¹³¹⁷ rivayetlerini hem sened hem de metin kritiğine tabi tutmuştur. Zebîdî'nin ahkâm hadislerini derlediği eserinde yaptığı tahlillere göre,¹³¹⁸ sahabe neslinin tek lafızla verilen üç talâkı kesinlikle üç talâk olarak kabul ettiği, bu konuda sadece İbn Abbas'tan muhalif bir görüş nakledildiği, ancak ondan bu görüşün aksi yönde rivayetlerin de bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durumu, Mâlikî fakihi İbn Abdilber'den yaptığı şu alıntıyla desteklemektedir: "Sahabe içerisinde bu görüşe muhalefet eden birini bilmiyorum. Sadece İbn Abbas'tan Tâvûs'un rivayet ettiği bir haber vardır. Ancak İbn Abbas'ın diğer talebeleri ise Tâvûs'un aktardığı görüşün

¹³¹² Süyûtî, *el-İtkân*, 4/208.

¹³¹³ Zebîdî, *İthâf*, 5/137.

¹³¹⁴ Zebîdî, *İthâf*, 6/216-218.

¹³¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/54-56; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/234-236.

¹³¹⁶ Buhârî, "Kitâbü't-talâk", 1 (No. 5251); Müslim, "Talâk", 1 (No. 1471).

¹³¹⁷ Müslim, "Talâk", 2 (No. 1472).

¹³¹⁸ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/264.

aksini nakletmişlerdir."¹³¹⁹ Konuyla ilgili olarak Hanbelî fakihî İbn Kudâme'nin yanı sıra İbn Hacer ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimler, Hz. Ömer döneminde bir lafızla verilen üç talâkın üç sayılması konusunda icmâ oluştuğunu açıkça ifade etmişlerdir.¹³²⁰

Zebîdî'nin eserlerinde farklı mezhep ve âlimlerin görüşlerine yer vermesi, onun yöntemsel çoğulculuğunu ve ilmî olgunluğunu yansıtan önemli bir özelliktir. Örneğin İbn Teymiyye'ye dair hem iktibaslar yapmış hem de eleştirel analizler gerçekleştirmiştir; bu durum, onun ilmî tarafsızlığını ve farklı usûlî yaklaşımlara karşı nesnel tutumunu yansıtan önemli bir örnektir. Onun tefsir usulüne dair görüşlerini "nefis" bulduğunu belirterek objektif bir tavır sergilemiştir. Ancak Zebîdî, İbn Teymiyye'nin tüm görüşlerini benimsememiş, örneğin tek lafızla verilen üç talâk meselesinde onu cumhurun görüşüne muhalefet ettiği gerekçesiyle eleştirmiş ve bu konuda Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin delillerini öne çıkararak İbn Teymiyye'nin yaklaşımını zayıf bulmuştur. Benzer şekilde sahâbe tefsirlerinin merfû hadis statüsüne dair tartışmada, İbn Teymiyye'nin Hâkim en-Nîsâbü'rî'yi destekleyen görüşüne karşı çıkmış ve Süyûtî, İbnü's-Salâh gibi âlimlerin eleştirilerini daha makul bulmuştur. Sonuç olarak Zebîdî, İbn Teymiyye'nin görüşlerini mutlak anlamda reddetmek yerine, delillerin gücüne ve mezhep ictihadlarına uygunluğuna göre ele almış, bu da onun ilmî titizliğini ve İslam düşünce geleneğindeki yöntemsel çoğulculuğa verdiği önemi ortaya koymaktadır.

2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etmesi

İntihal, başka bir bireyin akademik çalışmasını, fikrini veya orijinal üretimini kaynak belirtmeksizin kendi eseri gibi sunma eylemini ifade eden bir kavramdır. Bu davranış, akademik, edebî, sanatsal ve entelektüel alanlarda ciddi bir etik ihlal olarak kabul edildiği gibi¹³²¹ İslam ilim geleneğinde de erken dönemlerden itibaren bu tür davranışlar kınanmış ve sözün asıl sahibine isnad edilmesine büyük önem verilmiştir. Nitekim İslâm âlimleri, bilginin asıl kaynağına atıfta bulunmanın (isnad) ilmî bir

¹³¹⁹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1421-2000), 6/5.

¹³²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/392. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/365; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/470; 5/254.

¹³²¹ Serpil Mutlu Kırılı, *Divan Şiirinde İntihal* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 42.

zaruret olduğu kadar dinî bir vecibe olduğunu vurgulamışlardır. Bu anlayış, "el-İsnâdü mine'd-dîn" (İsnad dindendir)¹³²² şeklinde tespit edilen meşhur prensiple özetlenmiştir.

Zebîdî'nin eserleri, bu ilkeye bağlılığın somut örneklerini sergilemektedir. Kendisi, aktardığı bilgilerin kaynağını titizlikle araştırarak, orijinal metinlerle karşılaştıran ve doğru isnadı tespit etmek için muhakkikâne bir çaba gösteren bir âlimdir. Eserlerinde yaptığı alıntıları, müellifin ismi ve eserin adıyla açıkça belirtmek suretiyle akademik dürüstlüğü ön planda tutmuştur. Ayrıca, alıntılarının bitişini göstermek için "ا" (intehâ) işaretini kullanarak metinsel bütünlüğe ve kaynak şeffaflığına verdiği önemi ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, Zebîdî'nin klasik İslâm ilim geleneğinin isnad hassasiyetine bağlılığını yansıtmaktadır.

Zebîdî'nin yanlış atfedilen görüşleri tashih etmesi konusuna başlamadan önce onun her türlü vaki hataları düzelttiğine örnek vermek isteriz. Gazzâlî, taharet bahsinde "kîle" (denilmiştir) ifadesiyle şöyle bir söz nakleder: "en-Nûrâ¹³²³ ile kılları aldıktan sonra hamama girip yıkanmak, cüz zamdan korur."¹³²⁴ Zebîdî, *İhyâ* nüshalarında bu lafzıla kaydedildiği ifade ettikten sonra Gazzâlî'nin *İhyâ*'da çokça alıntı yaptığı *Kûtü'l-kulûb*'taki¹³²⁵ aslına müracaat ettiğini ve bu sözün orada hamam değil kına kelimesinin kullanıldığını ve üzerinde düşünülmesi gerektiğini ifade eder.¹³²⁶ *İhyâ*'nın matbu nüshalarında da Zebîdî'nin dediği gibi hamam kelimesi mavcuttur. Yani Gazzâlî sözü naklederken yazılışları yakın olan kına (الحناء) kelimesi yerine hamam (الحمام) kelimesini kullanır, Zebîdî, *İhyâ* nüshalarını karşılaştırdığı gibi *İhyâ*'nın ana kaynağı sayılabilecek *Kûtü'l-kulûb* kitabı ile mukabele ederek ona müracaat etmeyi ihmal etmez. İlgili söz, Mekkî'nin aktardığı "en-Nûrâ ile kılları aldıktan sonra kına sürmek, cüz zamdan korur" lafzıyla Hz. Ali'ye nispet edilmiştir.¹³²⁷ Zehebî, ilgili hadisin on iki imamdan Ali er-Rızâ'ya nispet edilen bir hadis cüzünde bulunduğunu,

¹³²² Muhammed b. Sîrîn'in sözü olarak bk. Müslim, "Mukaddime", 5 (No. 7).

¹³²³ "النُّورَةُ" (nûre) özel bir tüy dökücü karışımı ifade eder, Türkçede "kılları alma" olarak çevrilebilir.

¹³²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/140. الحمام بعد النورة امان من الجذام

¹³²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/430.

¹³²⁶ Zebîdî, *İthâf*, 2/645.

¹³²⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü (Ma'rifeti) l-mecrûhîn mine l-muhaddisîn ve d-du'afâ' ve l-metrûkîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Riyad: Dâru's-semî'î, 2000), 2/81 (No. 674); Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk. Mustafa Hıdır Dönmez (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/369 (No. 308); Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 2/156 (No. 2792); Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*, 9/393.

bahsedilen cüzün yalan ve uydurma olduğunu belirtmiştir.¹³²⁸ Zebîdî'nin bu tashihi, klasik metin neşirlerinde karşılaşılan yaygın bir problemi (kelime ikamesi/ittisâl) ve çözüm yöntemini özetler. Onun katkısı, sadece bir kelime düzeltmesinden öte, İslâm yazın geleneğinde metin tenkidinin örneklerinden birini teşkil eder. Bu tutum, günümüz akademik yayıncılıkta dahi geçerli olan "karşılaştırmalı metin analizi" standartlarına öncülük etmesi açısından dikkate değerdir.

Konu, üç başlık altında ele alınacaktır:

2.1. Mezhepler Arası Atıfların Tashihi

Zebîdî, eserlerinde diğer mezhep mensuplarının Hanefî mezhebine yönelik yanlış yorum ve atıflarını eleştirel bir yaklaşımla ele almış ve bu hataları kaynaklara dayalı olarak düzeltmiştir. Özellikle fıkhi konularda yapılan yanlış anlamaları, Hanefî mezhebinin temel metinlerine ve fakihlerini görüşlerine atıfla tashih etmiştir. Konuyla ilgili birkaç örnek verilebilir:

“*Ebû Hanîfe'nin, Meçhul Râvîlerin Rivayetlerini Mutlak Olarak Kabul Ettiği*”
İddiası: Sehâvî, İbnü'l-Mevvâk'ın (ö. 642/1245) nakline dayanarak şu iddiada bulunur: “İbnü'l-Mevvâk, Ebû Hanîfe'den şöyle rivayet eder: “İster durumu ister zâtı meçhûl olsun, meçhul râvînin rivayeti mutlak olarak kabul edilir.”¹³²⁹ Bu ifade, usûl kitaplarında geçen meçhûl râvîler konusunda Hanefî mezhebinin genel kabulüyle çelişmektedir. Hanefî usûl âlimleri meçhûlül-'ayn râvînin rivâyetlerini mutlak olarak değil belirli şartlara göre kabul edileceğini ifade etmişlerdir.¹³³⁰ Bu nedenle Zebîdî bu sözü reddederek şöyle tashih eder: “Bu söz, gördüğüm en garip sözlerden biridir, sahîh olduğunu da zannetmiyorum. Çünkü Ebû Hanîfe, “Taze Hurmayı Kuru Hurma Mukabilinde Satmak”¹³³¹ bahsinde Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın rivayet ettiği hadisi, râvîlerden Zeyd b. Ayyâş'ın¹³³² meçhul oluşu gerekçesiyle reddetmiştir. Eğer meçhul râvîlerin rivayetleri mutlak olarak kabul edilseydi, Ebû Hanîfe bu hadisi

¹³²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*, 9/393.

¹³²⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfîyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mekyevetü's-Sünne, 2003), 2/47.

¹³³⁰ Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/342-344; Pezdevî, *Usûl*, 2/385-388.

¹³³¹ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/45-46.

¹³³² Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe'den Zeyd b. Ayyâş'ın zayıf bir râvî olduğunu nakletmişlerdir. Bk: Serahsî, *el-Mebsût*, 12/185; Kâsânî, *el-Bedâi'*, 5/188; Mevsîlî, *el-İhtiyar*, 2/32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/28.

reddetmezdi.”¹³³³ Zebîdî’nin bu tashihi, klasik dönemde mezhepler arası polemiklerde sıkça karşılaşılan "hataen isnad" (yanlış atıf) problemini çözme konusundaki yetkinliğini gösterir. Ayrıca bahsi geçen İbnü’l-Mevvâk’ın eserini tahkik ederek yayınlayan muhakkik, Sehâvî’nin nispet ettiği sözün kitapta mevcut olmadığını ifade etmektedir.¹³³⁴

“*Ebû Hanîfe’nin, Kıyası Hz. Peygamber’in Hadislerine Takdim Ettiği İddiası*: Zebîdî, ahkâm hadislerine dair telif ettiği eserini, Ebû Hanîfe’nin kıyası Hz. Peygamber’in hadislerine takdim ettiği yönündeki iddiaları çürütmek amacıyla kaleme aldığını belirterek, bu iddianın kesinlikle doğru olmadığını yeminle teyit etmiş ve Ebû Hanîfe’den sahih olarak nakledilen görüşün, nassın kıyasa öncelendiği yönünde olduğunu vurgulamıştır; ayrıca, Hanefî fıkıh literatürünü detaylı şekilde inceleyen her araştırmacının bu durumu açıkça müşahade edebileceğini ifade etmiştir. Zebîdî, bu tür bir yaklaşımı benimseyenlerin aslında başka mezhep mensupları olduğunu, onların kıyası haber-i vâhid üzerine takdim ederek “Kıyas, haber-i vâhiden evlâdır. Zira biz hüsnüzan ederek haberi ondan/raviden almaktayız” şeklindeki görüşlerini aktarmak suretiyle, dolaylı bir şekilde bu görüşün sahiplerini (Mâlikîleri) tenkit etmiştir.¹³³⁵ Zebîdî’nin de işaret ettiği gibi Mâlikî mezhebinde genel eğilim kıyasın öncelenmesi yönündedir.¹³³⁶

“*Ebû Hanîfe’nin Delillerinin Çoğunun Zayıf Olduğu*” İddiası: Zebîdî, bazı çevrelerin taassubundan kaynaklanan "Ebû Hanîfe’nin delillerinin çoğunun zayıf olduğu" yönündeki iddialarını eleştirel bir yaklaşımla tashih eder. O, Hanefî mezhebinin delillerini objektif şekilde inceleyen her araştırmacının bunların büyük çoğunluğunun sahih ve hasen, bir kısmının ise zayıf kategorisinde olduğunu göreceğini belirtir. Zayıf hadislerin dahi üç ile on arasında değişen tariklerle (ravı zincirleriyle) desteklendiğine, muhaddislerin çoğunun kabul ettiği üzere zayıf hadislerin tariklerinin çoğalmasında istidlal edilebilir bir mertebeye yükseldiğine,

¹³³³ Zebîdî, *‘Ukûdü’l-cevâhiri’l-münîfe*, 1/22.

¹³³⁴ İbnü’l-Mevvâk Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Halef el-Merâkeşî el-Mâlikî, *Buğyetü’n-nukkâdi’n-nakale*, thk. Dr. Muhammed Harşâfî (Riyad: Mektebetü advâi’s-selef, 2004), 332.

¹³³⁵ Zebîdî, *‘Ukûdü’l-cevâhiri’l-münîfe*, 1/19.

¹³³⁶ Debbûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 48-49; Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); 236; H. Yûnus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/528-538.

üstelik bu tür hadislerin hadis ilmindeki uzmanların da bileceği gibi diğer mezheplerde de yaygın şekilde bulunduğuna dikkat çekerek, bu eleştirilerin usûl açısından isabetsiz ve mezhep taassubundan kaynaklandığını ifade eder.¹³³⁷ Zebîdî'nin *Ukûdü'l-cevâhir* adlı eseri, özelde Ebû Hanîfe'nin genelde ise Hanefî mezhebinin hadisten delillerinin ortaya konulması ve bunların takviye edilmesi için telif edilmiştir. Kitapta bahsettiği konuya da birçok delil bulmak mümkündür.¹³³⁸

Râfiî'nin Teyemmümle İlgili Hatalı Atfı: Zebîdî, Şâfiî fakihi Abdülkerîm er-Râfiî'nin (ö. 623/1226), Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği hatalı atfı tashih etmiştir. Râfiî, "Ebû Hanîfe, kişi zann-ı galibine göre yakınlarında su olduğunu düşünmesi halinde su araması gerekmez görüşündedir"¹³³⁹ demiştir. Zebîdî, onun bu hatalı atfını Hanefî mezhebinin temel metinlerine ve usûl prensiplerine dayanarak tashih ederek, teyemmüm edecek kişinin kuş veya yeşillik görmesi ya da muhabirin haber vermesi gibi durumlarda zann-ı galip oluştuğunda, kendisinin veya elçisinin üç yüz ila dört yüz adım mesafeye kadar su aramasının vâcib olduğunu, zira şer'î deliller ışığında zann-ı galibin amel edilmesi gereken bir hüccet teşkil ettiğini belirtmiştir.¹³⁴⁰ Bu görüşünü desteklemek üzere Ebû Bekr b. Alî b. el-Haddâd'ın (ö. 800/1398) *es-Sirâcü'l-vehhâc* adlı eserinden, "Eğer su araması vâcib olduğu halde aramadan teyemmüm edip namaz kılsa, sonra suyu arasa da bulamasa, Ebû Yûsuf'un görüşünün aksine, ikisine (Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'ye) göre namazı iade etmek vâcib olur" yönündeki ifadeleri aktarmıştır.¹³⁴¹ Mevsilî'nin şu ibareleri de Zebîdî'yi destekler mahiyettedir: "Su talebinde bulunmadan teyemmüm almak caizdir. Çünkü bu kişi gerçek sudan mahrumdur. Kaldı ki çöllerde zahir durum suyun bulunmamasıdır. Ancak yakınında su bulunduğu dair zann-ı galibi varsa suyu aramadan teyemmüm alması caiz olmaz. Çünkü o delile göre suyu bulan konumundadır."¹³⁴²

Cuma Namazından Sonra Kılınan Dört Rekâtın Selamla Ayrılacağı İddiası: Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057), Cuma namazından sonra kılınan dört rekâtın

¹³³⁷ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/20.

¹³³⁸ Mesela bk. *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/202-203; 2/206-207; 2/215-224; 2/261.

¹³³⁹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (eş-Şerhu'l-kebîr), (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts), 2/201.

¹³⁴⁰ Zebîdî, *İthâf*, 2/613.

¹³⁴¹ Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322/1904), 1/25. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/49; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/247.

¹³⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/85.

selamla ayrılacağı görüşünü Ebû Hanîfe de dâhil olmak üzere çeşitli âlimlere nispet etmektedir. Ancak Zebîdî, Ebû Hanîfe'den böyle bir rivayet nakledilme ihtimali bulunsa dahi onun bu konudaki meşhur görüşünün, söz konusu namazın tek selamla dört rekât olarak kılınacağı yönünde olduğunu belirtmektedir.¹³⁴³ Zebîdî'nin İbn Battâl'dan aktardığı bilgide bir hata bulunduğu anlaşılmaktadır, zira İbn Battâl'ın ifadesi, "Bir grup âlim şöyle demiştir: Cuma'dan sonra dört rekât kılar ve arada selam vermez. Bu, İbn Mes'ûd, Alkame, İbrahim en-Nehaî'den rivayet edilmiştir. Ebû Hanîfe ve İshâk'ın görüşü de böyledir" şeklindedir.¹³⁴⁴ Zebîdî'nin bu yanılığının, kullandığı nüshada olumsuzluk edatının (ﻻ) eksik olması veya müellifin dikkatsizliğinden kaynaklanmış olabileceği değerlendirilmektedir. Zira İbn Battâl'ın kitabındaki naklinin doğru olduğu görülmektedir. Nitekim Tahâvî'nin nakillerine göre Ebû Hanîfe'nin görüşü, Cuma sonrası dört rekâtın tek selamla kılınması şeklindedir. Ebû Yûsûf da bu görüşe katılmakla birlikte, ayrıca iki rekât daha ilave edilerek toplam altı rekât kılınmasını tavsiye etmiştir. Bunları nakleden Tahâvî, kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴⁵ Ebû Yûsûf'un da tercih ettiği, cumadan sonra altı rekâtlik nafîle namaz kılma görüşü, Hz. Ali'den de rivâyet edilmiştir.¹³⁴⁶

Ebû Hanîfe'nin İhram Öncesi Koku Kullanımını Yasakladığına Dair Rivayet: Hanefî mezhebinde ihrama girmeden önce güzel koku sürünmenin müstehap olduğu, ancak ihramlı iken kokulanmanın yasak kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.¹³⁴⁷ Nitekim Hz. Âişe'nin, "İhrama girmeden önce Hz. Peygamber'e güzel kokular sürerdim"¹³⁴⁸ ve "Hz. Peygamber'in saçlarının büklüm yerlerindeki güzel kokunun parıltısını görür gibiyim"¹³⁴⁹ şeklindeki rivayetleri, bu uygulamanın sünnete dayandığını göstermektedir. Zebîdî, bazı âlimlerin Ebû Hanîfe'nin ihram öncesi koku kullanımını yasakladığına dair bir rivayet naklettiklerini, aralarında *el-Vasît*¹³⁵⁰ kitabında nakleden Gazzâlî'nin de olduğunu ancak bu görüşün Ebû Hanîfe'ye

¹³⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 3/449.

¹³⁴⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 2/525.

¹³⁴⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 97; *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/363-367. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/228.

¹³⁴⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/132; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/365-366 (No. 1933-1935).

¹³⁴⁷ Zebîdî, *Cevâhiru'l-münîfe*, 1/206. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/164; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/445.

¹³⁴⁸ Buhârî, "Kitâbü'l-hac", 18 (No. 1539).

¹³⁴⁹ Buhârî, "Kitâbü'l-hac", 18 (No. 1538).

¹³⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru's-selâm, 1417/1996), 2/634-635. النَّطِيبُ لِلْإِحْرَامِ مُسْتَحَبٌّ قَالَتْ

ait olmadığını, bilakis onun Şâfiî ile aynı kanaatte olduğunu belirtir. Zebîdî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün hatalı olduğunu, bunun Ebû Hanîfe'den naklinin meşhur olmadığını, zira onun ashabının izi kalsın veya kalmasın ihrama girecek olanın her türlü kokuyu sürmesinin caiz olduğunu ondan naklettiklerini ifade eder.¹³⁵¹ Zebîdî bahsi geçen kokuyu ve Hanefî imamlarının görüşlerini şöyle anlatır: "Kokular iki kısımdır; sürdükten sonra rengi/izi kalanlar ve rengi kalmayanlar. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre rivayet edilen âsâra istinaden ihrama girerken bu kokuları sürmek sünnettir. Bu, aynı zamanda zâhiru'r-rivâye'dir.¹³⁵² Muhammed ve Züfer ise bu ikisine muhalefet ederek 'İhramı giydikten sonra kokunun rengi/izi kalırsa bu kokuyu sürmek câiz değildir' demişlerdir."¹³⁵³ İmam Muhammed, kendisinin ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü "Hacının ihram giymeyi murat ettiği zaman koku sürünmesi görüşünde değilim. Koku süründükten sonra gusûl alması müstesnadır. Ebû Hanîfe ise bunda bir sakınca görmezdi" sözleriyle ifade eder.¹³⁵⁴ Ayrıca Tahâvî, ihrama girmeden önce güzel koku kullanmanın mübah olduğuna ve sürüldüğü kokunun ihramdan sonra saçını ayırdığı yerde kalmaya devam ettiğine dair Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵⁵ Dolayısıyla, aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu bazı âlimlerin Ebû Hanîfe'nin ihram öncesi koku kullanımını yasakladığına dair rivayetin hatalı olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Münâvî'nin Hatalı Naklinin Tashihi: Hanefî mezhebinin, malını satmak için şehre gelenleri karşılayıp onlardan satın almanın (telakkî er-rukban) hükmüne dair görüşleri, Şâfiî fakihi Abdür-raûf el-Münâvî tarafından hatalı nakledilmiştir. Münâvî, bu uygulamanın Hanefîlere göre "insanlara zarar vermediği takdirde caiz, yasağı bilinmediğinde ise haram" olduğunu iddia etmişse de,¹³⁵⁶ Zebîdî bu bilginin doğru olmadığını belirterek Hanefî mezhebinin gerçek görüşünü ortaya koymuştur. Buna göre, belde halkına kıtlık gibi bir zarar söz konusu olduğunda bu uygulama mekruh kabul edilirken, halkın ihtiyaç durumu söz konusu değilse herhangi bir sakınca

عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا طَبِيبَتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ وَلَحْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ وَرَأَيْتُ وَبِصَ الْمَسْكِ فِي مَفَارِقِهِ بَعْدَ الْإِحْرَامِ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّطِيبَ مِمَّا يَبْقَى جُرْمُهُ جَائِزٌ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ

¹³⁵¹ Zebîdî, *İthâf*, 4/564-565.

¹³⁵² Bk. Tahâvî, *el-Muhtasar*, 144; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 153.

¹³⁵³ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/207.

¹³⁵⁴ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/56 (No. 403).

¹³⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/595.

¹³⁵⁶ Münâvî, *Fethu'l-kadîr*, 6/308 (No. 9362).

görülmemiştir.¹³⁵⁷ Zebîdî, *Cevâhiru'l-münîfe* adlı eserinde bunun mekrûh olduğunu ifade etmiş, konuya ilişkin hadisleri zikrettikten sonra Mergînânî'nin "Eğer belde halkı kıtlık içindeyse ve yüksek fiyat nedeniyle onların zor durumundan faydalanma amacı güdülüyorsa bu durumun mekruh olduğu, aksi takdirde bir mahzur bulunmadığı"¹³⁵⁸ yönündeki görüşünü aktararak Hanefî mezhebinin yaklaşımını netleştirmiştir.¹³⁵⁹ Dolayısıyla Hanefî fakihlerinin ortak kanaati, şehir dışından gelen satıcıların karşılanıp mal alınmasının ancak belde halkının zararı söz konusu olduğunda mekruh sayılacağı, aksi durumda ise caiz görüldüğü şeklindedir.¹³⁶⁰ Bu durum, Münâvî'nin iddiasının aksine, söz konusu uygulamanın Hanefî mezhebinde mutlak olarak haram kabul edilmediğini, aksine şartlara bağlı olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Zebîdî'nin farklı mezheplerden âlimlerin Hanefî mezhebine yönelik hatalı atıflarını tashih etme çabası, onun mezhep savunuculuğundan ziyade yöntemsel titizliğini ve kaynak tenkidi konusundaki uzmanlığını ortaya koyan akademik bir yaklaşım sergilemektedir. Bu tashih faaliyetleri incelendiğinde, Zebîdî'nin diğer mezhep mensuplarının hatalı atıflarını düzeltirken genel olarak şu temel yöntemleri izlediği görülmektedir: Hanefî mezhebinin temel kaynaklarına ve zâhiru'r-rivâye'ye atıf yaparak otorite metinlerle çelişen iddiaları çürütmek, tarihsel örnekler ve Ebû Hanîfe'nin uygulamalarından deliller getirerek yöntemsel tutarsızlıkları ortaya koymak, eleştirilen konularda diğer mezheplerin yaklaşımlarını mukayeseli olarak incelemek. Bu ilmî tavır, Zebîdî'yi basit bir mezhep müntesibi olmaktan ziyade, İslam ilimleri geleneğinde farklı mezhepler arasındaki ilmî ilişkinin mümtaz bir mümessili mertebesine ulaştırmaktadır.

2.2. Hanefîlerin Diğer Mezheplere Atıflarının Tashihi

Zebîdî, eserlerinde sadece diğer mezhep mensuplarının Hanefî mezhebine yönelik yanlış anlayış ve isnatlarını düzeltmekle kalmamış, aynı zamanda Hanefî fakihlerin diğer mezheplere ilişkin yaptıkları hatalı atıf ve yorumları da ilmî bir titizlikle ele alarak tashih etmiştir. Zebîdî bu hataları orijinal kaynaklara müracaat

¹³⁵⁷ Zebîdî, *İthâf*, 6/390.

¹³⁵⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/54.

¹³⁵⁹ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/30.

¹³⁶⁰ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 180; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/129; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/60; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/477; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/101.

ederek düzeltilmiş ve her iki tarafın görüşlerini objektif bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Zebîdî'nin çalışmaları, sadece kendi mezhebinin savunulmasına yönelik değil, aynı zamanda İslam hukuk ekolleri arasında karşılıklı doğru anlayışın tesis edilmesine de katkı sağlamıştır. Bununla ilgili birkaç örnek verilebilir:

el-Hidâye Sahibinin İmam Şâfiî'ye Atfettiği Hatalı İki Görüş

Birincisi: Sefer halinde oruç tutmanın faziletine dair mezhepler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte, fakihlerin bu konudaki görüşleri genel olarak iki temel yaklaşım etrafında şekillenmiştir. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin müşterek görüşüne göre, yolculuğa dayanabilecek durumda olan kimselerin oruç tutması, buna güç yetiremeyenlerin ise tutmaması daha faziletlidir. Ahmed b. Hanbel ise yolculuğun zorlayıcı olmaması durumunda oruç tutmamanın daha faziletli olduğu görüşünü benimsemiştir.¹³⁶¹ Zebîdî, *el-Hidâye* müellifinin seferde oruç tutmamanın daha faziletli olduğu yönündeki görüşü İmam Şâfiî'ye nispet etmesini eleştirerek, Şâfiî mezhebinin de kendi mezhepleri gibi seferde oruç tutmayı daha faziletli gördüğünü belirtmek suretiyle bu isnadı reddetmiştir.¹³⁶² Merğînânî, Zebîdî'nin tashih ettiği söz konusu yerde şöyle der: “İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in ‘Seferde oruç tutmak itaat/iyilik (bir) değildir’¹³⁶³ hadisinden dolayı seferde oruç tutmamak daha faziletlidir demiştir.”¹³⁶⁴ Nitekim Aynî de *el-Hidâye* şerhinde, İmam Şâfiî'den nakledilen bu görüşün sahih olmadığını ve ondan rivâyet de edilmediği ifade etmiştir.¹³⁶⁵

İkincisi: Müzdelife vakfesinin hükmü konusunda fakihler arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Hanefî mezhebine göre bu vakfe vâcib olup, özürsüz olarak terk edilmesi halinde ceza kurbanı kesilmesi gerekmektedir.¹³⁶⁶ Şâfiî mezhebinde ise bu vakfe sünnet olarak değerlendirilmektedir.¹³⁶⁷ Zebîdî, *el-Hidâye* müellifinin İmam Şâfiî'ye Müzdelife vakfesinin rükün olduğu görüşünü isnad etmesini eleştirmekte ve

¹³⁶¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî, *er-Risâle*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), s.61; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/118; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/265.

¹³⁶² Zebîdî, *İthâf*, 4/374-375.

¹³⁶³ Buhârî, “Kitâbü's-savm”, 36 (No. 1946). Bedruddîn el-Aynî, hadiste geçen “bir” kelimesine önce itaat sonra da iyilik anlamı verir. Bk. *‘Umdetü'l-kârî*, 8/138.

¹³⁶⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/152.

¹³⁶⁵ Aynî, *el-Binâye*, 4/78.

¹³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/135.

¹³⁶⁷ Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 3/423; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/264; Ebû Sücâ el-İsfahânî, *Gâyetü'l-ihisâr*, 100.

bunun hatalı bir nispet olduğunu vurgulamaktadır. Merğînânî, İmam Şâfiî'nin “*Meş'ar-i haram'da Allah'ı zikredin,*¹³⁶⁸ *ayeti nedeniyle Müzdelife vakfesi rükndür. Bir ibadetin rükn olması böyle bir ayetle sabit olur*” dediğini aktarır.¹³⁶⁹ Zebîdî ise bu vakfesinin rükn değil vacip olduğunu şöyle izah eder: Hz. Peygamber'in “*Kim bizimle bu namazı kılar ve bundan önce, gece veya gündüz Arafat'ta bulunursa hacı tamam olmuş olur*”¹³⁷⁰ hadisi, hacın aslî unsurunun Arafat vakfesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca nebevî uygulamada özür sahiplerinin Müzdelife vakfesine katılmadan önden gönderilmesi,¹³⁷¹ bu vakfenin rükün statüsünde olmadığını önemli bir göstergesidir. Zira şer'î hükümler açısından bir ibadetin rükn olması durumunda, özür halinde dahi olsa sâkıt olmaması gerekirdi.¹³⁷²

Zebîdî'nin Hanefî fakihlerinin diğer mezheplere yönelik hatalı atıflarını tashih etme çabası, onun mezhepler arası yöntemsel tutarlılık arayışını ve kaynak tenkidi konusundaki uzmanlığını ortaya koyan akademik bir yaklaşım sergilemektedir. Zebîdî'nin bu tashih çalışmaları incelendiğinde, diğer mezhep görüşlerini naklederken Hanefî fakihlerinin yaptığı hatalı atıfları düzeltirken şu temel yöntemleri izlediği görülmektedir: Eleştirilen mezhebin kendi kaynaklarındaki genel kabulü ortaya koymak, hadisler ve Nebevî uygulamalardan deliller getirmek, fıkıh usulündeki temel prensipleri dikkate alarak yöntemsel tutarsızlıkları göstermek.

3.3. Hanefîlerin Mezhep İçi Atıflarının Tashihi

Zebîdî'nin ilmî titizliği yalnızca diğer mezhep mensuplarının Hanefî mezhebine yönelik hatalı yorumlarını düzeltmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda kendi mezhebi içindeki âlimlerin ve hatta Hanefî imamlarının görüşlerine dair yapılan yanlış anlamaları ve hatalı aktarımları da kaynaklara dayalı olarak tashih etmiştir. Bu bağlamda Zebîdî, Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin doğru anlaşılması için mezhep içi tenkit geleneğini de sürdürmüş, böylece Hanefî mezhebinin sağlıklı bir şekilde temsil edilmesine katkı sağlamıştır.

¹³⁶⁸ Bakara, 2/198.

¹³⁶⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/177.

¹³⁷⁰ Ahmed, *el-Müsne'd*, 26/142 (No. 16208); Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/109 (No. 4688); Dârekutnî, *Sünen*, 3/260-261; (No. 2514-2515); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/534 (No. 1700).

¹³⁷¹ Buhârî, “Hac”, 98 (No. 1678).

¹³⁷² Zebîdî, *İthâf*, 4/665.

İmâmeyn'e Atfedilen et-Ta'rîf Uygulmasının Tashihi: Zebîdî, insanların Arefe günü belirli bir yerde başlarını açarak toplanmaları, yüksek sesle dua etmeleri ve buna "et-Ta'rîf" adını vermelerinin bid'at olduğunu, erkeklerin, kadınların ve gençlerin bir araya gelmesi gibi büyük sakıncalar doğuracağını belirtir. Selef-i salihin bu uygulamayı yasakladığını, dolayısıyla böyle bir davranışa teşebbüs edilmemesi gerektiğini, zira sünnette yeri olmadığını vurgular. Zebîdî bunları aktardıktan sonra bazı Hanefî âlimlerinin, Ebû Yusuf ve Muhammed'in usûl rivayetleri dışında bu uygulamayı mekruh görmediklerine dair nakillerinin¹³⁷³ şâz bir görüş olduğunu belirtir.¹³⁷⁴ Zebîdî'nin burada itiraz ettiği husus, Ebû Yusuf ve Muhammed'e atfedilen görüşün usûl rivâyetlerde bulunmadığı, şâz olduğu ve ta'rîf uygulamasının bid'at olduğudur. Zebîdî'nin bu tespitlerini destekleyen en önemli delil şudur: İmam Muhammed, İbrahim en-Nehaî'nin Arefe günü evinden çıkmadığını rivâyet ettikten sonra¹³⁷⁵ Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "İnsanların Arefe gününde yaptıkları ve 'et-Ta'rîf' olarak isimlendirdikleri şey, bid'attır. Ta'rîf, sadece [hac sırasında] Arafat'ta olur." İmam Muhammed de hocasının görüşünü aldığını ifade etmektedir.¹³⁷⁶ Senedi sahih olan bu rivayetten de anlaşılacağı üzere hem İmam Muhammed hem hocası Ebû Hanîfe ta'rîf uygulamasının bid'at olduğu görüşündedir. İmam Muhammed'den nakledilen ve usûl rivâyetlerde olmayan ilk görüşün ise zayıf olmadığı anlaşılmaktadır.

Teşehhüdde İşaret Parmağı ile İşaret Etme Meselesi: Zebîdî, teşehhüd esnasında işaret parmağı ile işaret etmenin hükmü hakkında ihtilaf edildiğini, meşayihden çoğunun bununla fetva vermediğini ve bunun/işaret etmemenin Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini belirttikten sonra "Sahih olan bunun sünnet olmasıdır, nitekim ashabımız bunu tasrih etmişlerdir" demektedir.¹³⁷⁷ Zebîdî'nin bu yaklaşımı, zâhiru'r-rivâye metinlerinde konuya dair açık bir kayıt bulunmamasına rağmen, İmam

¹³⁷³ Ebû Yûsûf ve Muhammed'e nispet edilen bu görüş bazı fıkıh kitaplarında yer almıştır. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/176; Aliyyülkârî, *Fethu bâbi'l-Înâye*, 1/425; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/177. İbn Âbidîn, ta'rîf uygulamasının mekruh olduğunu belirtmiştir.

¹³⁷⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/684.

¹³⁷⁵ İbrahim en-Nehaî'den nakledilen rivâyet için ayrıca bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/378 (No. 8128).

¹³⁷⁶ Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/381 (No. 342).

¹³⁷⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/122-123.

Muhammed'in *Muvatta*'da naklettiği Abdullah b. Ömer rivayetiyle¹³⁷⁸ temellendirilmektedir. Bu rivayet, Nebvî sünneti detaylı şekilde tasvir etmekte ve İmam Muhammed'in "Allah Resûlü'nün (s.a.v) yaptığı alınır. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür"¹³⁷⁹ şeklindeki açık ifadesiyle mezhep içi bağlamda önemli bir delil teşkil etmektedir. Ebû Yûsuf da *el-Emâlî* kitabında "Namaz kılan kimse, serçe ve yüzük parmağını yumar, orta ve başparmağını halka yapar ve işaret parmağı ile de işaret eder" demiştir.¹³⁸⁰ Zebîdî ile aynı görüşte olanlardan biri de konuyla ilgili müstakil bir risale kaleme alan Ali el-Kârî'dir. O, *Muvatta*'daki bu rivayeti naklettikten sonra parmakla işaret etmenin Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in mezhebi olduğu hususunda sarîh olduğunu ve meşâyih'ten birçoğunun "Asla işaret etmez" sözünün rivayet ve dirâyete muhalif olduğunu belirtmiştir.¹³⁸¹ Ali el-Kârî, tahıyyatta işaretle ilgili hadislerin meşhur olup neredeyse mütevâtir olduğunu, onun delillerinden birinin de icmâ olduğunu çünkü ne sahabeden ne de selef âlimlerinden bu konuda bir ihtilaf bilinmediğini, bilakis bu konuda sahîh haberler ve âsâr nakledildiğini, Ebû Hanîfe, İmâmeyn, Malik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer bölge ve dönem âlimleri de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸²

B. Tenkitçi Bakış

Zebîdî, ilmî muhitlerde insaflı ve itidalli duruşuyla temayüz etmiş bir âlim olup, herhangi bir mezhebî taassup veya aşırılıktan uzak durmuştur. İhtilâflı itikadî ve amelî meselelerde, muarızlarına karşı daima objektif ve mutedil bir üslup benimsemiş, muarızlarını rencide edici sert ifadelerden titizlikle kaçınmıştır. Bununla birlikte, ilmî hakikati tespit noktasında, gördüğü yöntemsel hataları eleştirmekten imtina etmemiş, ancak bu tenkitlerini ilmî nezâket ve adalet ölçüleri dâhilinde yürütmeye azami dikkat göstermiştir. Nitekim rûkûya giderken ellerin kaldırılması meselesinde Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sındaki delillerini tahlil ederken, "*Biz, imamlardan*

¹³⁷⁸ Abdullah b. Ömer: "Hz. Peygamber, namazda oturduğu zaman sağ elini sağ baldırının üzerine koyar, bütün parmaklarını yumar ve işaret parmağı ile işaret ederdi. Sol elini de sol baldırının üzerine koyardı" demiştir. Bk. Muhammed b. Hasen, *Muvatta*, 1/235 (No. 144); Müslim, "Kitâbü's-salât", 116 (No. 580); Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-salât", 185 (No. 987).

¹³⁷⁹ Muhammed b. Hasen, *Muvatta*, 1/235.

¹³⁸⁰ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/214.

¹³⁸¹ Ali el-Kârî, *Şerhu müşkilâti'l-Muvatta*, 1/278.

¹³⁸² Ali el-Kârî, *Mecmû'u resâili Ali el-Kârî*, 3/263-284.

naklettiği rivayetlerin çoğunda onunla insafla konuşacağız”¹³⁸³ şeklindeki ifadesi, onun tenkit usulünde insaf ve adalet ilkelerini merkeze aldığını teyit etmektedir. Bu çerçevede, müteakip bölümlerde Zebîdî’nin eleştiri oklarını yönelttiği şahıslar ve bu eleştirilerin arka planında yatan ilmî gerekçeler tafsîlâtı bir şekilde incelenecektir.

1. Tenkit Ettiği Kişiler

Zebîdî, hadis ilminin usûl bütünlüğünü koruma adına, mezhebî taassup nedeniyle sahih hadisleri göz ardı edip zayıf veya mevzû rivayetlerle istidlâlde bulunanları şiddetle tenkit etmektedir. *İthâfî*’s-sâde’de Besmele’nin cehrî okunması meselesini incelerken, tarafların delillerini tarafsız bir şekilde ele alarak, bu görüşü savunanların dayandığı dokuz hadisin sened ve metin kritiğini yapar.¹³⁸⁴ Zebîdî’ye göre, bu rivayetlerin hiçbiri sahih olmadığı gibi, çoğu ya zayıf raviler içermekte ya da metin açısından problemlidir. Özellikle Buhârî ve Müslim’de yer alan Enes b. Mâlik rivayetinin¹³⁸⁵ sahihliğinde icmâ bulunmasına rağmen, bazı âlimlerin bu hadisi illetlendirme çabalarını eleştirir. Ona göre, sahih bir hadisi zayıf rivayetlere tercih etmemek, ilmî adaletten sapmaktır. Zebîdî, bu durumu "sahihi zayıf, zayıfı sahih saymaya çalışmak" şeklinde nitelendirerek, bu tutumun İslâmî ilimlerdeki temel ölçütlere aykırı olduğunu vurgular.¹³⁸⁶

Aynı şekilde, Ebû Hanîfe’nin ihtiyatsızlıkla itham edilmesine karşı çıkan Zebîdî, bu iddianın mezhebin usûlünü derinlemesine bilmeyenlerce ortaya atıldığını savunur. Hanefî mezhebinin, özellikle şer‘î hükümlerin tespitinde ihtiyat prensibine sıkı sıkıya bağlı olduğunu örneklerle izah eder. İhtiyatın "kolaylaştırma" (teysîr) ilkesiyle çelişmediğini, aksine Hz. Peygamber’in “*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız*”¹³⁸⁷ (يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا) emriyle uyumlu olduğunu belirtir.¹³⁸⁸

Ebû Hanîfe’nin re’y ve kıyası öne çıkarması eleştirilerine karşı ise, onun bu yaklaşımının İbrahim en-Nehaî ve Abdullah b. Mes‘ûd gibi selef âlimlerinin metoduna dayandığını, ayrıca tevil ve ictihadın diğer mezheplerde de meşru bir yöntem olduğunu

¹³⁸³ Zebîdî, *İthâf*, 3/85.

¹³⁸⁴ Zebîdî, *İthâf*, 3/299.

¹³⁸⁵ Buhârî, “Kitâbü’l-ezân”, 89 (No. 743); Müslim, “Kitâbü’s-salât”, 13 (No. 399).

¹³⁸⁶ Zebîdî, *İthâf*, 3/310.

¹³⁸⁷ Buhârî, “İlim”, 11 (No. 69); Müslim, “Cihâd”, 6 (No. 1734).

¹³⁸⁸ Zebîdî, *Ukûdü’l-cevâhiri’l-münîfe*, 1/25-26.

delillendirir.¹³⁸⁹ Zebîdî'nin eleştirilerinden biri de İbn Hazm'ın kıyas-ı celîyi reddetmesine yöneliktir. Ona göre, bu tür kıyas bütün müctehid imamlar tarafından kabul görmüşken, İbn Hazm'ın bu yaklaşımı yöntemsal bir hatadır.¹³⁹⁰

Zebîdî, Beyhakî'yi, alışveriş muhayyerliği meselesinde Ebû Hanîfe hakkında isnadı şüpheli bir rivayeti/hikâyeyi kasıtlı olarak eserine almakla itham eder ve onu "mutaassıp" olarak nitelendirir. Zebîdî, bu rivayetin dirayet yönünden de zaaflı olduğunu, Ebû Hanîfe'nin sözlerinin tevil edilebileceğini ve benzer içtihatların diğer fakihlerce de yapıldığını belirterek, Beyhakî'nin objektiflikten uzak olduğunu savunur ve şöyle der: “Kim Beyhakî'nin Sünen kitabını mütalaa ederse onun birçok acayip taassubuna hükmeder.”¹³⁹¹ Kevserî, söz konusu hikâyeyi rivayet ve dirayet yönüyle tenkide tabi tutmuş,¹³⁹² Tehânevî de Zebîdî'nin cevabının tamamını alıntılarla nakletmiştir.¹³⁹³

Sonuç olarak Zebîdî, tenkitlerinde sahih delillere dayanma, mezhep taassubundan uzak durma ve ilmî adaleti gözetme ilkelerini ön planda tutmuştur. Eleştirileri, sadece kişisel tercihlerden değil, İslâmî ilimlerin usûl bütünlüğünü koruma kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımı, onun klasik dönem İslâm düşüncesindeki eleştirel geleneğin önemli bir temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Tenkit Sebepleri

Zebîdî, Hanefî mezhebi içinde ve diğer fıkıh ekolleriyle ilgili yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan hataları, titiz bir ilmî yöntemle eleştiri konusu yapmıştır. Onun tenkitlerinin temelinde, hadislerin sıhhat durumu hakkında yanlış hüküm verilmesi, eksik veya hatalı görüşler aktarılması, usûl kurallarına aykırı yorumlar yapılması, kavramların yanlış tanımlanması ve zayıf kabul edilen içtihatların savunulması gibi sebepler yer almaktadır. Ayrıca, Hanefî mezhebi ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilecek asılsız iddialara karşı da kaynaklara dayalı cevaplar vererek, bu eleştirilerin doğru bir zeminde tartışılmasını sağlamıştır. Zebîdî'nin bu tenkitleri, sadece bir

¹³⁸⁹ Zebîdî, *‘Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/29-30.

¹³⁹⁰ Zebîdî, *‘Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/22-23.

¹³⁹¹ Zebîdî, *‘Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 2/16-18.

¹³⁹² Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 120.

¹³⁹³ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 17/48-50.

mezhep savunusu değil, aynı zamanda İslam hukuk geleneğinin doğru anlaşılmasına yönelik ilmî bir katkı niteliği taşımaktadır.

2.1. Hadise Verilen Hatalı Hükümden Dolayı Tenkit Etme

Hadislerin sıhhat derecelerinin tespiti, yani bir rivayetin sahih, hasen, zayıf veya mevzû kategorilerinden hangisine dâhil olduğunun belirlenmesi, hadis ilimlerinin en teknik ve ihtisas gerektiren alanlarından birini teşkil etmektedir. Bu nitelikte bir tahlil, ancak hadis ilminde temayüz etmiş, hâfızlık mertebesine erişmiş ve özellikle sened tenkidi konusunda ihtisas sahibi olan muhaddisler tarafından gerçekleştirilebilecek teknik bir faaliyettir.

Hadislerin sıhhat durumlarına ilişkin hüküm verme süreci, temelde icthadî bir karakter arz etmektedir. Bu bağlamda, muhaddislerin ilmi birikimleri, yöntemsel yaklaşımları ve değerlendirme kıstaslarındaki farklılıklar, aynı hadis hakkında farklı sıhhat hükümlerinin verilmesine yol açabilmektedir. Bu durum, hadis tenkidinin tabiatında var olan icthadî boyutu yansıtmakla birlikte, "icthad icthadı nakzetmez" prensibi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Müellifimiz Zebîdî de, sıhhat değerlendirmelerinde yöntemsel hata yaptığını düşündüğü bazı muhaddisleri, bu çerçevede eleştiriye tabi tutmuştur. Onun tenkitleri, hadis ilimlerinin teknik prensipleri ve usûl kaideleri ekseninde şekillenmekte olup, mezhebî taassuptan uzak, ilmi ölçülerle uyumlu bir karakter arz etmektedir.

Zebîdî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de geçen hadislerin tahrîcini yapan Zeynüddîn el-İrâkî'nin değerlendirmelerini *İthâfî's-sâde* adlı eserine büyük ölçüde aktarmıştır. Müellif, İrâkî'nin görüşlerine çoğunlukla katılmakla birlikte, usûl açısından ihtilaf ettiği noktalar da kayda değer bir yekûn teşkil etmektedir. Bu duruma dair eserde pek çok örnek mevcuttur.

İrâkî'yi Tenkit Etmesi: Gazzâlî, sabah namazında kunut esnasında ellerin kaldırılmasına dair rivayet edilen hadisin sıhhat durumuna işaret ederek, eğer hadis sahih ise bu uygulamanın müstehap olduğunu belirtmiştir. Konuya ilişkin not düşen İrâkî ise, kurrânın katli meselesini aktaran Enes hadisini nakleden Beyhakî'nin senedinin ceyyid/iyi olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Zebîdî bu değerlendirmeye şu şekilde itiraz etmektedir: "İrâkî'nin 'ceyyid bir senedle' sözü ceyyid/güzel değildir.

Zira Dârekutnî, Beyhakî'nin senedinde bulunan Ali es-Sükkerî'nin¹³⁹⁴ kuvvetli bir râvî olmadığını belirtmiştir. Eğer Irâkî, Enes hadisi ile değil de bu konuda Hz. Ömer'den rivayet edilen hadis ile istidlâl etseydi evlâ olurdu. Zira Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadis sahihtir.”¹³⁹⁵

Buhârî ve Tirmizî'yi Tenkit Etmesi: Zebîdî, Buhârî ve talebesi Tirmizî'yi de tenkit eder. Onları tenkit sebebi, zayıf bir hadis hakkında Tirmizî'nin hasen hükmünü vermesi Buhârî'nin de “Bu konuda bundan daha sahih bir hadis yoktur” demesinden dolayıdır. Tirmizî, ‘Amr b. Avf’ tan Hz. Peygamber’in bayram namazlarında birinci rekâtta yedi ikinci rekâtta beş tekbir aldığını rivayet eder ve senedinin hasen olduğunu belirtir.¹³⁹⁶ Tirmizî, hadisin hükmünü hocası Buhârî'ye sorduğunu onun da “Bu konuda bundan daha sahih bir hadis yoktur” dediğini nakleder. Devamında Tirmizî “Ben de böyle söylüyorum” diyerek onun görüşüne katıldığını ifade eder.¹³⁹⁷ Zebîdî, başta İmam Şâfiî olmak üzere münekkit hadis âlimlerinin hadisin denesinde bulunan Kesîr b. Abdullah hakkındaki olumsuz kanaatlerini naklettikten sonra der ki: “Senedinde böyle bir râvî bulunduğu halde “Bu konuda en sahih hadis budur” sözü nasıl söylenir? Nitekim İbn Hacer de¹³⁹⁸ Tirmizî'nin bu hadise hasen hükmünü vermesini inkâr eden muhaddislerden bir topluluğun görüşlerini nakletmiştir.”¹³⁹⁹ Zebîdî, hadis ilminin iki imamını tenkit etmekte haklı görünmektedir. Zira bahsi geçen Kesîr b. Abdullah hakkında Şâfiî ve Ebû Dâvûd “kezzâb/yalancı”, Nesâî ve Dârekutnî “metrûk”, Ahmed b. Hanbel “münkeru'l-hadîs” olduğunu belirtmişler İbn Hibbân ise onun isminin kitaplarda zikredilmesinin helal olmadığını ifade etmiş hatta bizzat Buhârî'nin kendisi de “münkeru'l-hadîs” olduğunu söylemiştir.¹⁴⁰⁰ Zebîdî'nin Buhârî ve Tirmizî'ye yönelik tenkidi, hadis usulünde ravilerin cerh-ta'dîl ölçütlerinin tutarlı uygulanması meselesi etrafında şekillenmektedir. O, bu derecede ağır cerh hükümleri bulunan bir ravinin yer aldığı senedin hesen veya sahih kabul edilmesini hadis

¹³⁹⁴ Ali b. Sakr es-Sükkerî hakkında bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/275.

¹³⁹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/344.

¹³⁹⁶ Tirmizî, “Ebvâbü'l-İydeyn”, 5 (No. 544).

¹³⁹⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Kitâbu 'ileli'l-kebîr*, thk. Subhî es-Semerrâî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988), 93 (No. 153).

¹³⁹⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci (telhîsi, müntehabi) ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1/221.

¹³⁹⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/661-662.

¹⁴⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/121-122.

usulünün temel prensipleriyle bağdaşmaz bulmaktadır. İbn Hacer'in de desteklediği üzere, bu tür bir değerlendirmenin münekkitlerce kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır.

Tesbih Namazına Dair Rivayetlerin Tamamını Zayıf ve Bâtıl Olduğunu İddia Eden İbn Teymiyye'yi Tenkit Etmesi: Zebîdî, İbn Teymiyye'nin tesbih namazına dair rivayetlerin tamamını zayıf ve hatta bâtıl olarak nitelendirmesine karşı yönlemsel ve tarihsel kanıtlarla cevap vermektedir. Tesbih namazı, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde kılınması teşvik edilen müstehap bir namazdır.¹⁴⁰¹ Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise nafil namazlar arasında zikredilmiştir.¹⁴⁰²

Bu bağlamda Zebîdî'nin eleştirileri üç temel ekseninde şekillenmektedir:

Hadislerin Sıhhatine Dair Deliller: Zebîdî, tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin on bir farklı sahâbî kanalıyla geldiğini ve desteklendiğini savunmaktadır. Özellikle: Abdullah b. Amr rivayeti için Ebû Dâvûd'un¹⁴⁰³ isnadının güvenilir olduğunu, Abdullah b. Ömer rivayetinin Hâkim tarafından "sahih" olarak değerlendirildiğini,¹⁴⁰⁴ İbn Abbas rivayetinin "sahih bir hadis ve ceyyid bir sened" olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰⁵

Âlimlerin Konuyla ilgili Görüşleri: Zebîdî, el-Âcurrî'den (ö. 360/970) Süyûtî'ye kadar otuzdan fazla hadis otoritesinin tesbih namazı rivayetlerini sahih veya hasen kabul ettiğini nakletmektedir. İbn Hacer'in, İbn Teymiyye ve İbn Abdülhâdî gibi Hanbelî âlimlerin görüşlerini "ifrat" olarak nitelendirmesine özellikle vurgu yapmaktadır.

Tarihsel Uygulama ve Amelî Süreklilik: İbn Teymiyye'nin "Bu namazı ne müslümanların imamlarından bir imam ne dört imamdan hiçbiri ne de Abdullah b. Mübarek kılmamıştır"¹⁴⁰⁶ iddiasını, tarihsel verilerle de çürütmektedir. Zebîdî:

¹⁴⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/635-637; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/27.

¹⁴⁰² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/98; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât (Beirut: 1423/2003), 2/8.

¹⁴⁰³ Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-salât", 302 (No. 1298).

¹⁴⁰⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/464 (No. 1196).

¹⁴⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-salât", 302 (No. 1297); İbn Mâce, "Ebvâbü ikâmeti's-salevâtî ve's-sünneti fihâ", 190 (No. 1387); İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/223 (No. 1216).

¹⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 5/344.

Abdullah b. Mübârek'in bu namazı kıldığını ve teşvik ettiğini Ebü'l-Cevzâ' Evs b. Abdillâh (ö. 83/702) ve Abdülazîz b. Ebû Revvâd (ö. 159/776) gibi tâbiîn âlimlerinin ondan da önce bu namazı kıldıklarını, Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki müstehap hükmünün amelî sürekliliğini delil olarak sunmaktadır.¹⁴⁰⁷

Besmele Çekilmese de Kesilen Hayvanın Helal Olduğu Görüşüne Dair Delilleri Tenkidi: Zebîdî, Beyhakî'nin "Besmele çekilmese de kesilen hayvanın helal olduğu" görüşünü eleştirir.¹⁴⁰⁸ Hanefî mezhebine göre, besmele kasten terk edilirse hayvanın eti haram, unutulursa helaldir.¹⁴⁰⁹ Şâfiîler ise bilerek veya unutarak besmelenin atlanması durumunda etin helal olduğunu savunur.¹⁴¹⁰

Beyhakî, bu iddiasını Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadisle destekler:¹⁴¹¹ Hz. Peygamber, besmele çekilip çekilmediği bilinmeyen etlerin yenebileceğini söylemiştir.¹⁴¹² Ancak Zebîdî, bu hadisin mevsûl olarak rivayet edildiği gibi mürsel olarak da rivayet edildiğini,¹⁴¹³ bu nedenle muzdarib¹⁴¹⁴ olduğunu ve Beyhakî'nin yorumunun doğru olmadığını belirtir. Çünkü hadiste besmelenin kasten terk edilmesi değil, bilinmemesi durumu söz konusudur. İbn Abdilber ve İbnü'l-Cevzî, müminin besmele çektiğinin varsayılacağını, bu nedenle etin yenebileceğini, ancak kasten terk edilirse hükmün değişeceğini ifade eder.¹⁴¹⁵

Gazzâlî, "Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin"¹⁴¹⁶ ayetinin besmelenin vacip olduğuna delalet ettiğini söyler.¹⁴¹⁷ Beyhakî ise bu ayetin,

¹⁴⁰⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/781-797.

¹⁴⁰⁸ Zebîdî, *İthâf*, 6/571.

¹⁴⁰⁹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 549; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 161; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/341.

¹⁴¹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/410.

¹⁴¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/400.

¹⁴¹² Buhârî, "Büyû", 5 (No. 2057); Ebû Dâvûd, "Edâhî", 19 (No. 2829).

¹⁴¹³ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/500 (No. 657); Ebû Dâvûd, "Edâhî", 19 (No. 2829).

¹⁴¹⁴ Muzdarib hadis, farklı râviler tarafından birbirine zıt şekillerde rivayet edilen, ancak bu çelişkili rivayetlerin hangisinin doğru olduğunun belirlenememesi durumunda ortaya çıkan bir hadis türüdür. Bu durum, hadisin hem senedinde hem de metninde görülebilir ve hadisin sıhhatini zedeleyen bir illet (kusur) olarak kabul edilir. Bk. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 45; Zebîdî, *Bülğatü'l-erîb*, 195; Türkan, *Temel Hadis Terimleri*, 183.

¹⁴¹⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 22/299; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-vatan, ts.), 4/385.

¹⁴¹⁶ En'âm, 6/121.

¹⁴¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/325.

Yahudilerin "Allah'ın öldürdüğünden yiyemiyoruz" itirazı üzerine indiğini,¹⁴¹⁸ dolayısıyla hükmün hususi olduğunu iddia eder.¹⁴¹⁹ Zebîdî buna karşı çıkararak, ayetin umumi hükmünün esas alınması gerektiğini, besmelesiz kesilen hayvanın leş hükmünde olduğunu savunur.¹⁴²⁰

Zebîdî, Şâfiîlerin delil olarak kullandığı bazı zayıf hadisleri de eleştirir:¹⁴²¹ "Besmele çeksin veya çekmesin, mümin Allah'ın adıyla kesmiş sayılır"¹⁴²² hadisi hakkında Irâkî ve Nevevî, bu rivayetin sahih olmadığını belirtir.¹⁴²³ Ebû Dâvûd'un mürsel rivayetinin ravisi zayıf kabul edilir.¹⁴²⁴ "Müslümanın ismi yeterlidir"¹⁴²⁵ hadisinin ravisi güvenilir bulunmaz.¹⁴²⁶ "Allah'ın ismi müminler üzerindedir"¹⁴²⁷ hadisi münker sayılmıştır.¹⁴²⁸

Zebîdî, Şâfiî âlimlerin delillerini zayıf bulur ve Hanefî görüşünü savunur. Özellikle Hanefî âlimlerin¹⁴²⁹ görüşleriyle değil de Nevevî ve Irâkî gibi Şâfiî âlimlerin bu hadisleri reddetmesini, kendi mezheplerinin görüşünü çürütmek için kullanır. Ayrıca Mergînânî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefîler, besmelenin kasten terk edilmesi durumunda icmâ bulunduğunu, Şâfiîlerin bu icmâya aykırı davrandığını ifade eder.¹⁴³⁰ Hülâsa Zebîdî, Beyhakî'nin yöntem ve delillerini tenkit ederek, besmelenin kasıtlı terk edilmesi halinde kesilen hayvanın haram olduğu görüşünü savunur.

¹⁴¹⁸ Ebû Dâvûd, "Edâhî", 19 (No. 2819); Tirmizî, "Sûretü'l-En'âm", 7 (No. 3323); Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru Kur'ânî'l-'Azîm*, çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2015), 4/264. İbn Kesîr, hadisin üç yönden problemli olduğunu söyler.

¹⁴¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/402.

¹⁴²⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/568.

¹⁴²¹ Zebîdî, *İthâf*, 6/569-570.

¹⁴²² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/325.

¹⁴²³ Irâkî, *el-Muğnî*, 565.

¹⁴²⁴ Ebû Dâvûd, *el-Merâsil*, 208 (No. 378); Abdülhak b. Abdürrahman el-Ezdî el-Endelüsî el-İşbilî, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-Nebî*, thk. Hamdî es-Selefi-Subhî es-Semarrâî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzî', 1416/1995), 4/134-135; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 358;

¹⁴²⁵ Dârekutnî, *Sünen*, 5/535 (No. 4808); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/401 (No. 18890).

¹⁴²⁶ Irâkî, *el-Muğnî*, 565; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 725.

¹⁴²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/94 (No. 4769); Dârekutnî, *Sünen*, 6/533-534 (No. 4803); İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/120; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/402 (No. 18894).

¹⁴²⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/412.

¹⁴²⁹ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakî*, 9/239-243; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân li't-tabâ'ati ve'n-neşr, 1418/1997), 4/182-184; Aynî, *el-Binâye*, 11/536-537; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/489-490.

¹⁴³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/341.

Sonuç olarak Zebîdî, hadislerin sıhhat derecelerinin belirlenmesinde yöntemsel titizliği ön planda tutar ve bu konuda hata yaptığını düşündüğü muhaddisleri, mezhebî taassuptan uzak bir şekilde eleştirir. Onun tenkitleri, hadis usulünün temel prensipleri çerçevesinde şekillenir. Örneğin, Irâkî'nin bir hadis hakkındaki "ceyyid sened" değerlendirmesine itiraz eder, çünkü senedde zayıf bir râvî bulunmaktadır. Zebîdî'ye göre, bir hadisin sıhhati, ravilerin güvenilirlik ölçütlerine (cerh-ta'dîl) uygunluğuyla ölçülmelidir. Ayrıca, Buhârî ve Tirmizî'nin, senedinde metrûk ve hatta kezzâb olarak nitelenen bir râvî bulunan bir hadisi sahih veya hasen kabul etmelerini eleştirir. Zebîdî, bu durumun hadis tenkidinin temel kurallarıyla çeliştiğini savunur. İbn Hacer gibi otoritelerin de bu görüşü desteklemesi, Zebîdî'nin eleştirilerinin ilmî temellere dayandığını gösterir. Ona göre, bir hadisin sahih sayılabilmesi için, ravilerin zabt ve adalet yönünden güvenilir olması şarttır; aksi takdirde hadis zayıf kabul edilmelidir.

Zebîdî, İbn Teymiyye'nin tesbih namazıyla ilgili tüm rivayetleri zayıf veya bâtıl olarak nitelendirmesine karşı çıkar. Bu eleştirisini üç temel argümanla destekler: Tesbih namazı, farklı sahâbîlerden gelen rivayetlerle desteklenmektedir. Ebû Dâvûd, Hâkim ve diğer muhaddisler bu rivayetlerin bir kısmını sahih veya hasen kabul etmiştir. Âcurrî'den Süyûtî'ye kadar birçok hadis otoritesinin bu rivayetleri sahih veya amel edilebilir bulduğunu belirtir. Abdullah b. Mübârek ve tâbiîn âlimlerinin bu namazı kıldığına dair rivayetler, İbn Teymiyye'nin "Hiçbir imam bunu kılmamıştır" iddiasını çürütür. Benzer şekilde, Beyhakî'nin "Besmelesiz kesilen hayvan helaldir" görüşünü eleştirirken, delil olarak kullanılan hadislerin zayıf veya muzdarib olduğunu, ayrıca ayetin umumi hükmünün göz ardı edildiğini savunur. Zebîdî'nin bu tenkitleri, keyfî yargılardan ziyade hadis ilminin teknik kurallarına dayanır ve mezhep taassubundan uzak, ilmî bir tutarlılık sergiler.

2.2. Hatalı Verilen Görüşlerden Dolayı Tenkit Etme

Zebîdî'nin Buteyrâ Hadisi'ni rivâyet eden Osman b. Muhammed b. Rebî'a hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin kullanmadığı bir ifadeden dolayı Ukaylî'yi tenkit etmesi:

Zebîdî, ehl-i re'y karşıtlığıyla tanınan Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî'yi¹⁴³¹ (ö. 322/934), cerh ve ta'dîl âlimleri arasında benzerine rastlanmayan bir ifade kullanması sebebiyle eleştirir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin "*Resûlullah (s.a.v.) el-Buteyrâ'yı yasaklamıştır; bu, kişinin vitri tek rekât olarak kılmasıdır*" şeklindeki rivayeti, Hanefîlerin tek rekâtlı namazların geçersizliğine dair delillerinden biri olarak zikredilir.¹⁴³² Zebîdî, Hanefîlerin bu hadisi temel alarak vitrin tek rekâtla kılınamayacağını, dolayısıyla diğer tek rekâtlı namazların da sahih olmayacağını savunduklarını aktarır. Ukaylî, hadisin senedinde bulunan Osman b. Muhammed b. Rebî'a hakkında "Onun hadislerinde vehim baskındır" demiştir.¹⁴³³ Ancak Zebîdî, Ukaylî'nin bu görüşüne karşı çıkararak şu cevabı verir: "Bildiğimiz kadarıyla Osman b. Muhammed'i ondan başka cerh eden olmamıştır. Ukaylî'nin kelâmı/bu değerlendirmesi zayıftır. Zira Hâkim, *el-Müstedrek*'inde¹⁴³⁴ ondan rivayette bulunmuştur."¹⁴³⁵ Osman b. Muhammed b. Rebî'a, İmam Mâlik'in hocası Rebî'a er-Re'y'in torunu olup Mâlik'ten rivayetleri vardır.¹⁴³⁶ Hâkim, söz konusu Osman b. Muhammed b. Rebî'a'nın rivayet ettiği hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu, Zehebî ise sadece Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu ifade eder. Yani her halükârda o güvenilir bir ravidir. Bununla birlikte araştırma sırasında Ukaylî, *ed-Duafâ* kitabında ne söz konusu ravinin ismine ne de Buteyrâ hadisine rastlamadık.

Zebîdî, Ukaylî'yi sert bir üslupla eleştirmese de, Hanefîlerin delilini zayıflatma amacıyla diğer münekkitlerce cerh edilmemiş bir râvîyi tenkit etmesini problemlili bulur. Hadis hafızlığı derecesine ulaşmış bir münekkit olarak Zebîdî'nin, Ukaylî'nin

¹⁴³¹ Kevserî, *Fıkhu ehlil-İrâk*, 53. Kevserî, söz konusu kitabın "Cerh ve Ta'dîl Kitapları Hakkında Birkaç Söz" kısmında şöyle der: "Ukâyî'nin *ed-Du'afâ*'sında ve İbn Adî'nin *el-Kâmil*'inde, fıkhnın imamları olan sâdâtımız hakkında hevânın doğrultusunda sarf edilmiş birçok söz bulursun; bunlardan birincisini buna sevk eden, itikatta Haşevî olmasıdır, ikincisini ise kötü bir itikada sahip olmasının yanı sıra, cahillikten kaynaklanan mezhep taassubudur."

¹⁴³² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Beyrut: Cârû'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/677; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/803 (No. 3469); Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164; Aynî, *el-Binâye*, 6/237; *Umdetü'l-kârî*, 7/4; Aliyyülkârî, *Fethu bâbi'l-Înâye*, 1/320.

¹⁴³³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 13/254.

¹⁴³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/66 (No. 6345).

¹⁴³⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/598.

¹⁴³⁶ Mâlik, *Muvatta*, 1/167. İmam Mâlikten hadis rivâyet edenlere ayrılan giriş kısmı.

eserinde hiçbir Hanefî imamının menkıbesine yer vermediğini bilmemesi düşük bir ihtimaldir. Bununla birlikte, eleştirilerinde insafı korumuş ve aşırılığa kaçmamıştır.

Zebîdî'nin, "Küsûf namazında hutbe yoktur, zira bu konuda bir rivâyet nakledilmemiştir" Diyen Merğînânî'yi Tenkit Etmesi: Kusûf namazında hutbenin olup olmadığı mezhepler arasında tartışmalı bir meseledir. Ebû Hanîfe ve Mâlik, kusûf namazında hutbenin olmadığı Şâfiî ise hutbenin olduğu görüşündedir. Zebîdî, "Küsûf namazında hutbe yoktur, zira (Hz. Peygamber'den) bu konuda bir rivâyet nakledilmemiştir"¹⁴³⁷ diyen *el-Hidâye* müellifi Merğînânî'yi "Bu konuda rivayet edilen hadisler sabittir ve çoktur" diyerek eleştirir. Ayrıca Zebîdî, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim vefât ettiği gün güneş tutulduğunu, Allah Resûlü'nün ayağa kalkıp hutbe okuduğunu ve bizzat Ebû Hanîfe vasıtasıyla Abdullah b. Mes'ûd'dan sahih bir senedle nakleder. Zebîdî, Buhârî ve Müslim'de¹⁴³⁸ yer alan ve Hz. Peygamber'in hutbe okuduğunu bildiren hadisin, güneşin açılmasından sonra irad edilen bir hutbeye delalet ettiğini savunur. Ona göre, eğer hutbe sünnet olsaydı, namazdan önce okunması gerekirdi. Hz. Peygamber'in bu hutbesi, "İbrahim'in vefatı sebebiyle güneş tutuldu" şeklindeki yanlış inancı reddetmek amacıyla olup, namazı emretmiş ancak hutbeyi emretmemiştir. Hutbenin meşruiyeti söz konusu olsaydı, bunun açıkça beyan edileceğini belirterek iki mezhep arasında bir uzlaşma zemini oluşturmaya çalışır.¹⁴³⁹ Şebbir Ahmed el-Osmânî de, isim zikretmeksizin Zebîdî'nin bu görüşlerini aynen aktarmıştır.¹⁴⁴⁰

Zebîdî, Ukaylî'yi, cerh ve ta'dîl âlimlerinin hiçbirinin kullanmadığı bir ifade kullanarak Osman b. Muhammed b. Rebî'a'yı tenkit etmesi sebebiyle eleştirir. Zira Ukaylî, bu râvî hakkında "Onun hadislerinde vehim baskındır" derken, Zebîdî'ye göre bu görüş zayıftır, çünkü Hâkim gibi bir otorite ondan rivayette bulunmuş, Zehebî ve Hâkim de söz konusu hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Sonuçta Zebîdî, Ukaylî'nin tenkitlerini usûl açısından tartışmalı bulsa da, kendi eleştirilerinde mutedil ve delil merkezli bir tutum sergilemiştir. Benzer şekilde, kusûf namazında hutbe meselesinde de Zebîdî, Merğînânî'nin "bu konuda rivayet yoktur" iddiasını, Buhârî ve

¹⁴³⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/106.

¹⁴³⁸ Buhârî, "Kitâbü'l-küsûf", 4 (No. 1046); Müslim, "Kitâbü salâti'l-küsûf", 1 (No. 901).

¹⁴³⁹ Zebîdî, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/166-167; *İthâf*, 3/716.

¹⁴⁴⁰ Bk. *Fethu'l-mülhim*, 4/410.

Müslim’de geçen sahih hadislere dayanarak reddeder; ancak hutbenin namazdan sonra okunmasını, sünnet olmadığına ve daha çok toplumsal bir irşad maksadı taşıdığına işaret sayar. Zebîdî’nin bu yaklaşımı, mezhepler arasındaki ihtilafı yumuşatma ve hadislerin bağlamını dikkate alma çabası olarak görülebilir. Şebbir Ahmed gibi âlimlerin de Zebîdî’nin bu görüşlerini nakletmesi, onun etkisini gösterir.

2.3. Usûl Yönüyle Tenkit Etme

İbn Abbas’ın rivâyet ettiği tahıyyatın ibaresinin daha kapsamlı (câmi) ve lafız bakımından diğerlerinden daha fazladır görüşünü usûl yönünden tenkit etmesi:

Beyhakî’nin aktardığına göre, İmam Şâfiî’ye "Tahiyyatta neden İbn Abbas’ın rivayet ettiği teşehhüdü tercih ettin?" diye sorulmuş, o da "Onun ibaresi daha kapsamlı ve lafız bakımından diğerlerinden daha fazladır" şeklinde cevap vermiştir.¹⁴⁴¹ Ancak Zebîdî, bu gerekçeye itiraz ederek şu eleştirileri sunar: “İmam Şâfiî’nin ölçütüne göre, Câbir’in rivayet ettiği teşehhüdün lafızlarının İbn Mes‘ûd ve İbn Abbas’ın rivayetlerinden daha uzun olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer ve oğlu Abdullah’ın rivayetlerinde de ziyade kısımlar daha fazladır. Dolayısıyla, Şâfiî’nin kendi belirlediği ölçüt doğrultusunda bu rivayetleri tercih etmesi gerekirdi.”

Zebîdî, İbn Abbas’ın teşehhüdünün İbn Mes‘ûd ve diğerlerinin rivayetlerinden sonra geldiğini, bu nedenle tercih sebebi olacağını savunanlara¹⁴⁴² ise ise usûl açısından şu karşı çıkışları yöneltir:

Kronolojik Belirsizlik: İbn Abbas’ın rivayetinin İbn Mes‘ûd’unkinden sonra geldiğine dair kesin bir delil yoktur. Küçük yaştaki bir sahâbînin, büyük sahâbîlerden sonra öğrenmiş olması zorunlu değildir.

Usûl Geleneginde Tercih Kıstasları: Fakihler ve muhaddisler, tearuz halinde küçük sahâbînin görüşünü büyük sahâbînin görüşüne tercih etmemişlerdir. İbn Abbas’ın yaşının küçük olması, onun Hz. Peygamber’den direkt duymaktan ziyade diğer sahâbîler vasıtasıyla öğrenmiş olma ihtimalini artırır. Nitekim Dârekutnî’nin hasen bir senedle aktardığına göre, Hz. Ömer’in İbn Abbas’a teşehhüdü bizzat

¹⁴⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/269. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/316.

¹⁴⁴² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/200; Nevevî, *el-Mevmû*, 3/457.

öğrettiği rivayet edilmiştir. Bu da İbn Abbas'ın bu bilgiyi başka sahâbîlerden aldığını göstermektedir.¹⁴⁴³

Sonuç olarak Zebîdî, İmam Şâfiî'nin tercih gerekçesini hem lafzî uzunluk kıstasının tutarsız uygulanması hem de kronolojik sıralamaya dair yöntemsel zaafiyetler nedeniyle eleştirmektedir. Tartışma, sahâbe rivayetlerinin değerlendirilmesinde hangi usûlî ölçütlerin esas alınacağına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Safâ ile Merve arasında gerçekleştirilen sa'y ibadetinin adedinin mahiyeti konusunda Tahâvî'yi tenlit etmesi: Zebîdî, Safâ ile Merve arasında gerçekleştirilen sa'y ibadeti konusunda Tahâvî'nin görüşünü eleştirmektedir. Tahâvî, sa'yin Safâ tepesinde başlayıp yine Safâ'da tamamlanacağını savunmaktadır.¹⁴⁴⁴ Ona göre, Merve'den Safâ'ya dönüş ayrı bir şavt olarak değerlendirilemez; her şavtın Safâ'dan başlaması gerekmektedir.¹⁴⁴⁵ Zebîdî, Şâfiî fakihleri Abdurrahman İbn bint eş-Şâfiî (ö. 270/884), Ebû Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941) ve Sadruddîn İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) de Tahâvî ile aynı görüşte olduklarını, Sayrafi'nin nasıl ki kaplama meshde başın ön tarafından başlayıp arkasına oradan da ön tarafta bitirmek bir mesh sayılıyorsa Safâ'dan başlayıp yine Safâ'da bitirmenin bir şavt sayılacağı görüşünü nakleder.

Zebîdî, Tahâvî'nin bu yaklaşımını, Hacer-i Esved'den başlanıp yine orada tamamlanan tavaf ibadetine kıyas ettiğini kaydeder. Ancak kendisi, şavtın Safâ'dan başlayıp Merve'de sona ermesi gerektiğini, bunun Hanefî mezhebindeki Zâhiru'r-rivâye görüşü olduğunu ve bu konuda Hanefî âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmadığını vurgular. Bununla birlikte, Tahâvî'nin ifadelerinin iki farklı şekilde yorumlanabileceğini belirterek şu açıklamalarda bulunur: “Tahâvî, Merve'den Safâ'ya dönüşün müstakil bir şavt olarak değerlendirilemeyeceğini, aksine ikinci şavtın tamamlanması için bir ön şart niteliğinde olduğunu kabul etmiştir. Merve'den Safâ'ya dönüşün aslî bir unsur olarak görülmemesi gerektiği şeklinde bir yaklaşım sergilemiştir.”

¹⁴⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 3/118.

¹⁴⁴⁴ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 146; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/134.

¹⁴⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/463.

Zebîdî, Tahâvî'nin bu görüşünün Câbir'den rivayet edilen hadisle çeliştiğini, dolayısıyla zayıf olduğunu ileri sürer. Zira Hz. Peygamber'in sa'y ibadetindeki son şavtı Merve'de tamamlanmıştır. Tahâvî'nin sa'yi tavafa kıyas etmesi ise, *kıyas me'al-fârik* olarak değerlendirilebilir. Çünkü sa'y, Merve'de sona erer ve oradan dönüş yeni bir başlangıcı ifade ederken, tavaf ancak Hacer-i Esved'e varıldığında tamamlanmış sayılmaktadır. Ayrıca Tahâvî'ye göre on dört şavt gerekli görülse de, Hz. Peygamber'in haccını aktaran râvilerin onun yedi şavt yaptığı konusunda ittifak ettikleri bilinmektedir.¹⁴⁴⁶ Zebîdî'nin atıfta bulunduğu Câbir hadisini¹⁴⁴⁷ nakleden İmam Muhammed, bu rivayetten şu hükmü çıkarmıştır: "Biz, bütün bu görüşleri alırız. Kişi, Safâ'ya çıktığında tekbir ve tehlil getirerek dua eder. Ardından yürüyerek vadinin ortasına kadar iner; buraya ulaştığında, vadiyi geçinceye kadar hızlı adımlarla koşar. Daha sonra sükûnetle yürüyerek Merve'ye varır ve burada aynı şekilde tekbir ve tehlil ile duada bulunur. Bu ameliyeyi Safâ ile Merve arasında yedi defa tekrarlar ve her seferinde vadinin ortasında koşar. Bu, Ebû Hanîfe ve çoğunluğun görüşüdür."¹⁴⁴⁸

Cuma ezanı okunduğu sırada yürüyerek mescide gidilirken alışveriş yapmakta sakınca yoktur diyen Sıgnâkî'yi tenkit etmesi: Zebîdî, cuma ezanı okunurken yürüyerek mescide gittikleri sırada iki kişi alışveriş yaparsa bunda bir sakınca yoktur diyen *en-Nihâye* sahibi Hanefî fakihî Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî'yi tenkit eder. Sıgnâkî bu görüşü eserinde ileri sürmüş ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'l-fikh* adlı eserinde de böyle olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁴⁹ Ebû'l-Yüsr'ün böyle bir eserine dolayısıyla atıf yaptığı yere ulaşamadık ancak Sıgnâkî'nin eserinde bu görüş kayıtlıdır. Zebîdî görüşü naklettikten sonra bunun müşkül olduğunu zira Allah Teâlâ'nın alışverişini mutlak olarak yasakladığını, bazı görüşlere göre Cuma ezanı sırasındaki alışverişe cevaz vermenin tahsis olduğunu, bunun da nesih olacağını, neshin de re'y ile caiz olmayacağını ifade eder. Alışverişini haram kılan ve kendisine itibar edilecek ezanın zeval vaktinden sonra vaki olan ilk ezan olduğunu, tercih edilen görüşün de bu olduğunu söyler. Zebîdî ayrıca cuma saatinde alışveriş yapmanın mescide yürümek anlamındaki vacip olan sa'yi ihlal anlamı bulunduğunu da belirtir.¹⁴⁵⁰ Zebîdî'nin,

¹⁴⁴⁶ Zebîdî, *İthâf*, 4/614-615.

¹⁴⁴⁷ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/172 (No. 475); Müslim, "Hac", 19 (No. 1218).

¹⁴⁴⁸ Muhammed b. Hasan, *Muvattâ*, 2/172 (No. 475).

¹⁴⁴⁹ Sıgnâkî, *en-Nihâye*, 13/268. Haskefî de Sıgnâkî ile aynı kanaattedir. Bk. *Reddû'l-muhtâr*, 5/10.

¹⁴⁵⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/547.

tahsis ve nesih iddiası dışında kalan “bazı görüşlere göre Cuma namazı sırasındaki alışveriş, aynı zamanda sa’yi (namaza gitmeyi) ihlal etmektedir” ifadesi Merğînânî’ye¹⁴⁵¹ ait olup onun ifadesinde Cuma namazına giderken yolda alışveriş yapmayı müşkül olarak değerlendirilmektedir. Zeylaî de Zebîdî gibi buradaki kerahet ve hürmetin mutlak olduğunu, mezhepte esas ve kendisine dayanan görüşün bu olduğu görüşündedir.¹⁴⁵² Ancak Hanefî fakihlerinden Abdülhay el-Leknevî (1848-1886), zevalden sonra cumaya giderken yolda alışveriş yapmanın mekrûh olmadığı görüşündedir. O şöyle der: “Ezandan sonra durup alışveriş yapmak tahrîmen mekrûhtur. Fakat namaza giderken yolda bunu yapmak mekrûh değildir.”¹⁴⁵³ Şâfiîlerden Nevevî de aynı kanaattedir.¹⁴⁵⁴ Hanefî fakihlerinden Radyüddîn el-Haddâd ve Tehânevî, yasağın namaz ve hutbeye yetismeye engel olması durumuyla kayıtlı olduğunu savunur. Tehânevî, bu görüşün aklen daha güçlü olduğunu ifade ederek, yasağın mutlak olmadığını ima eder.¹⁴⁵⁵

Tartışma, Hanefî mezhebi içindeki "mutlak yasak-hikmete dayalı yorum" tartışmasını yansıtır. Zebîdî, nassın lafzî bağlayıcılığını vurgularken, diğerleri toplumsal pratiği kolaylaştırmak için hükmün maksadını öne çıkarır. Bu, fıkıh tarihinde "zahirî-delilci" ile "makâsîdî" yaklaşımlar arasındaki klasik tartışmanın bir örneği sayılabilir. Zebîdî’nin eleştirisi, mezhep birliğini koruma ve nassları lafzî anlamda uygulama kaygısını taşıırken, Siğnâkî, Leknevî ve Tahânevî ile Şâfiîlerin görüşü, ibadetlerin ruhu ile pratik hayatın gereklilikleri arasında denge arayışını temsil ettiği söylenebilir.

2.4. Kavramlardan Dolayı Tenkit Etme

Sahabeden İbn Mes‘ûd hakkında kullandığı bir ifadeden dolayı Beyhakî’yi tenkit etmesi: Namaz esnasında rûkûya varıldığında, iki elin parmaklarını birbirine geçirerek dizlerin arasına yerleştirme eylemine tatbîk adı verilmektedir.¹⁴⁵⁶ Bu uygulamanın sonradan neshedildiğine dair delil, Sa‘d b. Ebû Vakkâs’ın naklettiği şu

¹⁴⁵¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/54.

¹⁴⁵² Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Mısırî, *en-Nehrü’l-fâ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*, thk. Ahmed Azv ‘Înâye (Beyrut: Dâru’l-kütübîl’ilmîyye, 1422/2002), 3/448.

¹⁴⁵³ Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 13/6068.

¹⁴⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/500.

¹⁴⁵⁵ Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 13/6068.

¹⁴⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 2/43.

hadis-i şeriftir: *"Biz (namazda) ellerimizi ayaklarımızın arasında birleştiriyorduk. Daha sonra ise ellerimizi dizlerimizin üzerine koymakla emrolunduk."*¹⁴⁵⁷ Bu rivayet, İslam'ın erken dönemlerinde tatbîk yönteminin meşru olduğunu, ancak daha sonra bu hükmün kaldırıldığını göstermektedir. Bununla birlikte, Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin bu uygulamaya devam ettiği de bilinmektedir.¹⁴⁵⁸

Zebîdî, İbn Mes'ûd'un bu tutumunu değerlendirirken, sahâbenin tatbîk yöntemini yalnızca bir kez değil, uzun süre uyguladığına işaret etmektedir. Ayrıca, Beyhakî'nin *"Eğer İbn Mes'ûd'un tatbîk usulünün neshedildiğini unutmazsa caiz görülüyorsa, rûkûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırılmasını unutmazsa neden caiz olmasın?"*¹⁴⁵⁹ şeklindeki ifadesini eleştirerek, bu iddianın dayanaksız olduğunu belirtir. Zebîdî'ye göre, İbn Mes'ûd'un nesih hükmünden haberdar olup olmadığına dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Bu gibi durumlarda uygun olan, diğer âlimlerin de ifade ettiği gibi, *"Bu bilgi kendisine ulaşmamıştır"* şeklinde bir yorum yapmaktır.¹⁴⁶⁰

Zebîdî, Beyhakî'nin ifadelerini, aşırıya kaçmayan ölçülü bir üslupla eleştirmiş ve bu tür yaklaşımları edep dışı olarak nitelendirmiştir. Ona göre, böyle bir durumda *"Bu hadis kendisine ulaşmamıştır"* denmesi daha uygundur.¹⁴⁶¹ Zebîdî'nin eserlerinde incelendiğinde, iki önemli gruba karşı sürekli bir savunucu tavır sergilediği görülmektedir: Ashâb-ı kirâm ve müctehid imamlar. Bu iki grup, birincisi İslam'ı Hz. Peygamber'den aktaran, ikincisi ise onu sistemleştiren âlimlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla, onların itibarını sarsacak herhangi bir tutum, doğrudan İslam'a yönelik bir saygısızlık olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Zebîdî hem sahâbîlere hem de müctehid imamlara yönelik eleştirileri, ilmî nezaket çerçevesinde reddetmiş ve onlara karşı saygılı bir dil kullanmanın gerekliliğini vurgulamıştır.

Bir ifadeyi hatalı nakleden Gazzâlî'yi tenkit etmesi: Zebîdî, benzer bir tenkit metodunu Gazzâlî'nin Cübeyr b. Mut'im'e (ö. 59/679) atfettiği *"nalınları ayaklar arasına koymanın bid'at olduğu"* şeklindeki rivayet için de uygular. Ancak Zebîdî, bu

¹⁴⁵⁷ Buhârî, "Ezân", 118 (No. 790); Müslim, "Mesâcid", 31 (No. 535).

¹⁴⁵⁸ Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/146 (No. 95).

¹⁴⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/115.

¹⁴⁶⁰ Zebîdî, *İthâf*, 3/146.

¹⁴⁶¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/514.

rivayeti tetkik ettiğini ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde asıl kaynağına ulaştığını belirtmektedir. Yaptığı inceleme sonucunda, Gazzâlî'nin naklinde iki önemli hata tespit etmiştir. Birincisi, bu sözün isnadının Cübeyr b. Mut'im'e değil, tâbiîn neslinden Nâfi' b. Cübeyr'e (ö. 99/717) ait olduğudur. İkincisi ise, "*ayakları arasına*" ifadesinin doğru olmadığı, asıl metnin "*Namazda ayağından nalınlarını çıkarmak bid'attir*" şeklinde olduğudur.¹⁴⁶² Zebîdî, bu tashihi yaparken, "*Eğer Gazzâlî bu sözü bu şekilde nakletmemiş olsaydı, bunun müstensihlerin (kopyalayanların) hatası olduğunu söyledik. Fakat hakikate tabi olmak evladır*" diyerek meselenin aslını ortaya koymaktadır.¹⁴⁶³

Zebîdî, eserlerinde Gazzâlî'ye karşı daima saygılı bir üslup benimsemiş ve ondan kaynaklanan hataları mümkün olduğunca olumlu bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Hataları bazen müstensihlere, bazen de Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinin temel kaynağı olan *Kûtu'l-kulûb*'a nispet etmiştir. Bununla birlikte, bu örnekte olduğu gibi, bazı durumlarda hatanın doğrudan Gazzâlî'ye ait olduğunu da belirtmiştir. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, onun hem kaynak tenkidi konusundaki titizliğini hem de üstatlarına karşı gösterdiği edebî hassasiyeti yansıtmaktadır. Bu durum, İslam ilim geleneğinde eleştiri ile saygıyı bir arada yürütmenin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Zebîdî'nin iki örnekteki yaklaşımı hem kavramların aslî anlamlarını koruma hassasiyetini hem de âlimlere karşı eleştirel ancak saygılı bir üslup benimsediğini ortaya koymaktadır. Onun tenkitleri, keyfi yargılardan ziyade kaynaklara dayalı ve yöntemsel bir tutumun ürünüdür.

2.5. Zayıf Gördüğü Görüşleri Tenkit Etme

Zebîdî, Mâlikî fakihî ve muhaddis Ebû'l-Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) bazı görüşlerini ilmî açıdan zayıf bularak tenkit etmiştir. Özellikle Kurtubî'nin *Keşfü'l-Kınâ* 'an *hükmi'l-vecd* ve's-*semâ* ' adlı eserinde, "*lehve'l-hadîsi satın alır*"¹⁴⁶⁴ ayetinin tefsiri bağlamında ileri sürdüğü bazı yorumları, kâğıda yazmaya değmeyecek kadar zayıf bulur. Kurtubî, "*Yoksa bu haberi*

¹⁴⁶² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/182 (No. 7897).

¹⁴⁶³ Zebîdî, *İthâf*, 3/509.

¹⁴⁶⁴ Lokmân, 31/6.

tuhaf mı buluyorsunuz? Ağlayacağınıza gülüyorsunuz! Ve gaflet içinde oyalanıp duruyorsunuz"¹⁴⁶⁵ ayetlerinde geçen *sâmidûn* kelimesinin *gînâ* (şarkı/müzik) anlamına geldiğini iddia etmiş ve bu görüşünü İbn Abbâs'ın rivayetine dayandırmıştır.

Zebîdî, bu iddiaya karşı çıkararak şu eleştirileri yöneltir:

1. İctihadî Konularda Mutlak Doğru İddiasının Eleştirisi: Kurtubî'nin İbn Abbâs'ın tefsirini kesin doğru kabul etmesini problemlili bulur. Zebîdî'ye göre, te'vil ve tefsir icthadî meselelerdir ve hakikat, kişilerin görüşleriyle değil, delillerle tartılır. İbn Abbâs'ın "*Kur'ân'ın tercümanı*" olarak anılması, diğer sahâbîlerin görüşlerini geçersiz kılmaz. Nitekim Hz. Ali'nin tefsirinin de aynı derecede önemli olduğunu, hatta İbn Abbâs'ın ondan ilim aldığını ve "*Ona ilmin onda dokuzu verildi*"¹⁴⁶⁶ dediğini hatırlatır.¹⁴⁶⁷
2. Kelimenin Çok Anlamlılığı: *Sâmidûn* kelimesinin tek bir anlama indirgenemeyeceğini vurgular. İbn Abbâs'tan "*lehiv ve bâtl*", "*yüz çevirenler*" gibi farklı yorumlar nakledildiğini;¹⁴⁶⁸ ayrıca Mücâhid, İkrime, Hasan-ı Basrî, Katâde (ö. 117/735) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirlerin "*gafildirler*", "*müstekbirler*" gibi farklı açıklamalar getirdiğini belirtir. Lügat âlimlerinin de kelimeyi "*lehv ve yüz çevirme*" şeklinde tanımladığını ekler.
3. Dilsel ve Tarihsel Bağlam: İbn Abbâs'ın "*Yemen dilinde gînâ demektir*" şeklindeki rivayetin yanı sıra, aynı kelimenin Arapça'da başka anlamlara geldiğine dair deliller sunar. Nâfi' b. Ezrâk'ın (ö. 65/685) İbn Abbâs'a yönelttiği bir soruya dayanarak, es-Semûd kelimesinin Arap şiirinde de kullanıldığını ve "*lehiv ve bâtl*" anlamı taşıdığını aktarır. Ayrıca Hz. Ali ve İbrahim en-Nehaî'nin, kelimeyi "*imam kalkmadan önce cemaatin ayakta beklemesi*" olarak yorumladığını hatırlatır.¹⁴⁶⁹

Zebîdî, söz konusu âyetin çeşitli rivayetler bağlamında ele alındığını, ancak bunun *gînâ* (müzik) ile ilişkilendirilebilmesi için kesin bir delile ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Delilin bulunmaması halinde bu yöndeki iddiaların geçersiz sayılması gerektiğini belirtir. Ayrıca, âyetin *gînâ* ile ilgili olduğu varsayılrsa bile, bu durumda dahi hüccet teşkil etmeyeceğini, zira âyetin asıl muhatabının; ilâhî mesaj

¹⁴⁶⁵ Necm, 53/59-61.

¹⁴⁶⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma 'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1412/1992), 3/104.

¹⁴⁶⁷ Zebîdî, *İthâf*, 7/670.

¹⁴⁶⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/276 (No. 11722).

¹⁴⁶⁹ سَامِدُونَ kelimesinin anlamı hakkında nakledilen tefsirler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/559-560.

karşısında hayrete düşen, gülerek tepki veren ve gerektiği gibi ağlayıp tevbe etmeyen bir topluluk olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷⁰

Zebîdî, Kurtubî'nin *sâmidûn* kelimesini “gînâ” olarak yorumlayan görüşünü hem yöntemsel hem de dilsel-tarihsel açıdan tutarsız bularak eleştirir. Öncelikle, Kurtubî'nin İbn Abbâs'ın tefsirini mutlak doğru kabul etmesini problemli bulur; zira tefsir icthadî bir alandır ve tek bir sahâbînin görüşü, diğerlerinin otoritesini ortadan kaldırmaz. Nitekim İbn Abbâs'ın yanı sıra Hz. Ali, Mücâhid, Hasan-ı Basrî gibi otoritelerin *sâmidûn* kelimesine farklı anlamlar yüklediğini, kelimenin “lehiv, gaflet veya yüz çevirme” gibi çok anlamlılık taşıdığını vurgular. Ayrıca, İbn Abbâs'ın Yemen lehçesine dair rivayetinin, kelimenin Arap şiirinde ve diğer müfessirler nezdinde kazandığı anlamlarla çeliştiğine dikkat çeker. Zebîdî'ye göre, böyle bir yorumun geçerli sayılabilmesi için kesin bir delil gereklidir; oysa âyetin bağlamı, müzikle değil, ilâhî mesaja karşı kayıtsız kalan bir toplumun tavrıyla ilgilidir. Dolayısıyla, Kurtubî'nin iddiası ne dilsel verilerle ne de tarihsel tefsir birikimiyle bağdaşır; Zebîdî'nin tenkidi, bu görüşün ilmî zayıflığını ve keyfî yorum riskini ortaya koyar. Sonuç olarak, Zebîdî'nin eleştirileri, zayıf görüşlerin delilsiz ve bağlamdan kopuk şekilde savunulamayacağına dair klasik usûl ilminin ilkelerini yansıtır.

2.6. Hanefî Mezhebi ve Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamları Tenkit Etme

Zebîdî, mezhep taassubundan âzâde, mutedil ve istidlâle dayalı bir tenkit üslûbu ortaya koyar. Kendi mezhep imamına yöneltilen eleştiriler karşısında dahi hakaret ve ifrat derecesinde tepkilerden kaçınarak, deliller ekseninde mukni cevaplar geliştirir. Eleştiriler ilmî zeminde ise aynı seviyede cevap verir; şahsî saldırı içeriyorsa ilmî ahlâkı muhafaza ederek nezaket sınırlarını aşmaz. Bu tavır, mezhep müdafaasında nasıl bir ölçü gözetilmesi gerektiğine dair paradigmatik bir model teşkil eder.

Gazzâlî'nin “Ebû Hanîfe, bu hadisten haberdar değil” iddiasını tenkidi: Kesilen hayvanın karnından çıkan yavru (cenin), Ebû Hanîfe'ye göre ayrıca kesilmelidir,

¹⁴⁷⁰ Zebîdî, *İthâf*, 7/670-671.

İmameyn'e göre ise annesinin kesilmesi yeterlidir ve ceninin ayrıca kesilmesi gerekmez.¹⁴⁷¹ İmam Şâfiî de İmâmeyn ile aynı kanaattedir.¹⁴⁷²

Kesilen hayvanın karnından çıkan ceninin hükmüne dair Ebû Hanîfe ile İmameyn arasındaki ihtilaf, Zebîdî'nin Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinin merkezinde yer alır. Gazzâlî, "Annenin kesimi cenin için de kesimdir"¹⁴⁷³ (ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ) hadisinin sübût ve delâlet açısından kesin olduğunu, Ebû Hanîfe'nin bu hadisten haberdar olmadığını iddia eder.¹⁴⁷⁴

Zebîdî ise bu iddiayı üç boyutta çürütür:¹⁴⁷⁵

Sened Tenkidi: Hadisin Ebû Sa'îd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah ve Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi sahâbîlerden gelen muhtelif tariklerini tek tek tetkik eder.¹⁴⁷⁶ Ebû Abdullah el-Hâkim¹⁴⁷⁷ ve Abdülhak el-İşbîlî¹⁴⁷⁸ gibi muhaddislerin hadisin sıhhatine yönelik eleştirilerini aktararak, Gazzâlî'nin "senedlerinde zafiyet yoktur" iddiasını tartışmaya açar. İbn Hacer'in yolların çokluğu hadisi sahih kılar prensibine atıfla,¹⁴⁷⁹ hadisin ihticâc edilebilir seviyede olduğunu kabul etmekle birlikte, Ebû Hanîfe'nin ichtihadının dayanaklarını izah eder.

Dil ve Metin Tahlili: Hadisin ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ (merfû') ve ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ (mansûb) şeklindeki iki farklı rivayetini karşılaştırır. Birincisinin "Annenin kesimi cenin için de yeterlidir", ikincisinin ise "Cenin kesimi anneninki gibidir" (yani ayrıca kesilmesi gerekir) anlamına geldiğini belirtir. Sahâbenin sorduğu "Onu atalım mı yoksa yiyelim mi?" sorusunun,¹⁴⁸⁰ ölü olarak çıkan cenin hakkında olduğunu, bu

¹⁴⁷¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 553; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/6; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/42; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/346; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/238-239; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/304.

¹⁴⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, 2/257.

¹⁴⁷³ Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18 (No. 2827, 2828); Tirmizî, "Sayd", 9 (No. 1544).

¹⁴⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/326.

¹⁴⁷⁵ Zebîdî, *İthâf*, 6/574-577.

¹⁴⁷⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/162 (No. 4010); 8/102 (No. 7498); 19/78 (No. 107); *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/102 (No. 3711).

¹⁴⁷⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/128 (No. 7111).

¹⁴⁷⁸ İşbîlî, *el-Ahkâmü'l-vüstâ*, 4/135-136.

¹⁴⁷⁹ Hadisin tarikleri hakkında teferruatlı değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr*, 6/3075-3079.

¹⁴⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18 (No. 2828). Abdülhak el-İşbîlî, senedinin zayıf olduğunu söyler. Bk. *el-Ahkâmü'l-vüstâ*, 4/136.

nedenle Hz. Peygamber'in cevabının da bu bağlamda anlaşılması gerektiğini vurgular.¹⁴⁸¹

Tarihsel ve Fıkhî Bağlam: Ebû Hanîfe'nin bu meselede tek kalmadığını, İbrahim en-Nehaî,¹⁴⁸² Evzâî, hatta bir rivayette İmam Mâlik ve İbn Hazm'ın da aynı görüşte olduğunu delillendirir.¹⁴⁸³ Ayrıca önde gelen talebelerinden Züfer ve Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe ile kanaattedir.¹⁴⁸⁴

Bu konuya ilişkin analizimiz şu temel bulguları ortaya koymaktadır: Hadis ilmi açısından, söz konusu rivayetin muhtelif tarikleri hakkında bazı muhaddislerce olumsuz kanaatler beyan edilmiş olmakla birlikte, rivayetin müteaddit yollarla nakledilmiş olması, İbn Hacer'in de işaret ettiği üzere, tariklerin birbirini takviye etmesi yoluyla ihticaca elverişli bir konuma ulaşabileceğini göstermektedir. Nitekim Zebîdî'nin de belirttiği gibi, Taberânî'nin naklettiği bir sened hakkında herhangi bir tenkit yöneltilmemiş olması bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca Aynî, Leknevî ve Tehânevî gibi Hanefî muhaddis ve fakihlerin hadisin sıhhatine hükmetmiş olmaları, rivayetin delil değerine ilişkin önemli bir referans teşkil etmektedir.¹⁴⁸⁵

Ebû Hanîfe'nin bu meselede tek başına kaldığı ve kendisine hiçbir âlimin katılmadığı iddiası ise, İbrahim en-Nehaî, Evzâî, İmam Mâlik, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd ve İbn Hazm gibi önemli şahsiyetlerin aynı görüşü paylaşmaları nedeniyle geçersiz kalmaktadır. Hadisin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı yönündeki iddia da isabetli görünmemektedir. Zira İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerini aktaran talebesi İmam Muhammed, eserlerinde bu hadisi nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclislerinin yapısı dikkate alındığında, hadis ve Arap dili konusunda uzman müctehidlerin

¹⁴⁸¹ Zebîdî, *İthâf*, 6/574-575.

¹⁴⁸² Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 2/375 (No. 805); *Muvattâ*, 2/489 (No. 652).

¹⁴⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/98; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvattâ'i'l-İmam Muhammed*, thk. Tahiyüddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011), 2/645-646.

¹⁴⁸⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/346.

¹⁴⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, 11/574; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2/646; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 16/7760-7761 (No. 5476)

katılımıyla gerçekleşen bu ilmi ortamda böyle bir rivayatin bilinmemesi ihtimali oldukça zayıftır.¹⁴⁸⁶

İslam hukukunda leşin haramlığı konusunda icmâ bulunduğu gibi, boğularak ölen hayvanın haramlığı Kur'an'da açıkça belirtilmiştir.¹⁴⁸⁷ Aynı şekilde canlı hayvanların tezkiyesinin ancak usulüne uygun kesim yoluyla gerçekleştirilebileceği de fakihlerce ittifakla kabul edilmiştir. Bu temel prensipler ışığında, annesinin karnından ölü olarak çıkan ceninin hükmünün değerlendirilmesinde Ebû Hanîfe'nin ictihadının naslara daha uygun düştüğü kanaatindeyiz. Çoğunluk âlimlerin benimsediği görüşün aksine bir yaklaşım sergilemiş olsa da, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki ictihadının isabetli olduğu değerlendirmesini yapmak mümkündür.

“Ebû Hanîfe, kelerin mubahlığına dair Halid b. Velîd hadisinden habersizdir” iddiasının tenkidi: Gazzâlî'nin,¹⁴⁸⁸ Ebû Hanîfe'nin kelerin mubahlığına dair Halid b. Velîd hadisinden¹⁴⁸⁹ habersiz olduğu iddiasını Zebîdî, "mesnetsiz bir zan" olarak nitelendirir.¹⁴⁹⁰ Zira İmam Muhammed'in eserlerinde bu hadislerin mevcudiyeti,¹⁴⁹¹ Ebû Hanîfe'nin ders halkasında müzakere edildiğini gösterir. Ayrıca o, bu görüşünde tek de değildir. Ebû Yûsûf ve Muhammed b. Hasan,¹⁴⁹² İbn Battâl'ın nakline göre Kûfeliler,¹⁴⁹³ İbnü'l-Münzir'in nakline göre Hz. Ali,¹⁴⁹⁴ İbn Hazm'ın nakline göre de Hz. Câbir¹⁴⁹⁵ görüşte onunla aynı istikamettir. Abdurrahman b. Şibl'in¹⁴⁹⁶ yasaklayıcı rivayetinin senedindeki İsmail b. Ayyâş¹⁴⁹⁷ gibi râvilerin, Şamlılardan

¹⁴⁸⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), 74; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 232-233; *Fıkhü ehli'l-Irâk*, 56; Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 14/6579.

¹⁴⁸⁷ Mâide, 5/3.

¹⁴⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/328.

¹⁴⁸⁹ Buhârî, “Et'ime”, 10 (No. 5391); Müslim, “Zebâih”, 44 (No. 1946).

¹⁴⁹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/577; *Ukûdü'l-cevâhir*, 2/122-123.

¹⁴⁹¹ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/478 (No. 645).

¹⁴⁹² Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 5/411; Tahâvî, *İhtilâfû'l-'ulemâ*, 2/597-599; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 162; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/231 (helal değildir); Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/37; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/347; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 4/245-246; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/502; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/305.

¹⁴⁹³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/447.

¹⁴⁹⁴ “Hz. Ali, keler ve sırtlan yenilmesini yasakladı.” Bk. Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/481 (No. 648).

¹⁴⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/112.

¹⁴⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 27 (No. 3796); Temmâm, *el-Fevâid*, 1/227 (No. 689).

¹⁴⁹⁷ İsmail b. Ayyâş: Humus şehrindeydir. Kendi memleketinden, yani Şamlılardan olan râvilerden yaptığı rivayetlerde sadûk bir râvîdir. Bk. İbn Hacer, *et-Takrîb*, 92.

yaptıkları rivayetlerde sikâ sayıldığını, Buhârî ve Tirmizî'nin bu kıstası benimsediğini belirtir.¹⁴⁹⁸ Hz. Âişe'nin "*Kendin yemediğin bir şeyi ona mı yedireceksin?*" hadisinin,¹⁴⁹⁹ kelerin mekruhluğuna delil olduğunu, Hanefilerin bu rivayetleri bilerek ihtiyatlı bir tavır aldığını ifade eder.¹⁵⁰⁰

Ebû Hanîfe'yi kötüleyen bir hikâyeyi nakletmesinden dolayı Gazzâlî'yi tenkidi: Gazzâlî'nin *İhyâ*'da¹⁵⁰¹ aktardığı, A'meş'in (ö. 148/765) Ebû Hanîfe'yi "*ağırlık verenlerden biri*" diye nitelendirdiği hikâyeyi Zebîdî, ilmî ciddiyet ve edep açısından problemli bulur. Rivayetin senedsiz oluşuna dikkat çeker; Hatîb el-Bağdâdî gibi Ebû Hanîfe muhaliflerinin eserlerinde dahi böyle bir naklin bulunmadığını vurgular. A'meş ile Ebû Hanîfe arasındaki gerilimin, fıkıh-hadis usulü farklılığından kaynaklandığını, hatta A'meş'in bir diyalogda Ebû Hanîfe'ye¹⁵⁰² bir defasında da Ebû Yûsuf'a "*Siz fakihler doktorsunuz, biz muhaddisler eczacıyız*"¹⁵⁰³ dediğini naklederek, bunun bir çekişmeden ziyade ilmî bir ayrıma işaret ettiğini belirtir. Gazzâlî'nin, daha önce "*İmamların kusurlarını araştırmayın*" uyarısı yapmasına rağmen bu tür bir naklî eserine almasını tenakuz olarak değerlendirir.¹⁵⁰⁴

Zebîdî'nin tenkitleri, sened şuuru, dil analizi ve tarihsel bağlama vukufiyet üzerine inşa edilmiştir. Ebû Hanîfe'yi savunurken dahi mezhep taassubuna düşmez; delillerin çatıştığı noktalarda ictihadî ihtilafın tabiiyetini kabul eder. Gazzâlî'ye yönelik eleştirileri, bir mezhep çatışmasından ziyade, usûl ilmini ve ilmî etik ekseninde

¹⁴⁹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 3/176-177.

¹⁴⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 6/447-448.

¹⁵⁰⁰ Muhammed b. Hasan, *Muvatta*, 2/479-481 (No. 646, 648).

¹⁵⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/627.

¹⁵⁰² A'meş bu sözü hem Ebû Yûsuf'a hem de Ebû Hanîfe'ye söylemesi muhtemeldir. Ubeydullah b. 'Amr er-Rakkî (ö. 180/796) anlatıyor: A'meş'in yanında idik. Ebû Hanîfe de oradaydı. A'meş'e bir mesele soruldu. A'meş: "Meseleye sen cevap ver ey Nu'mân" dedi. Ebû Hanîfe o meseleye fetva verince A'meş: "Bu cevabı nereden buldun?" diye sordu. Ebû Hanîfe: "Şöyle bir hadîs rivayet etmiştin, bu hükmü o hadîsten çıkardım" dedi. O zaman A'meş şöyle dedi: "Sizler (fakihler) doktor bizler (hadisçiler) ise eczacıyız." Bk. İbn Ebi'l-Avâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, 102; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/467; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 26-27; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1030 (No. 1973); Zehebî, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, 88-89.

¹⁵⁰³ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1029 (No. 1970). Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'l-Avâm es-Sa'dî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuh*, thk. Latîfurrahman el-Behrâicî, (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 302; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 102; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 16/364; Zehebî, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, 148.

¹⁵⁰⁴ Zebîdî, *İthâf*, 7/378-379.

şekillenir. Bu yaklaşım, klasik dönem İslam düşüncesinde tenkit geleneğinin nasıl icra edilmesi gerektiğine dair kalıcı bir örnek teşkil eder.

C. Fetva ve Görüşlerinden Bazıları

Bu başlık altında tartışılmalı olan bazı meselelerde Zebîdî'nin görüşleri ve tercihleri ele alınacaktır. Bahsi geçen meselelerden bir kısmı Zebîdî'nin döneminde de gündemi meşgul eden konular olup, onun söz konusu meselelere dair bakış açısının ortaya konulması hedeflenmektedir.

Zebîdî'nin fetva verme ve görüş beyan etme yöntemi, çok katmanlı ve bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Kendisi herhangi bir konuda hüküm verirken asla tek bir delille iktifa etmeyerek meselenin tüm boyutlarını analitik bir şekilde ele alır. Bu bağlamda öncelikle konuyla ilgili tarihsel süreçte verilmiş fetvaları detaylı şekilde tetkik eder, ardından diğer mezheplerin konuya ilişkin yaklaşımlarını ve yorumlarını usûlî bir titizlikle inceler. Delilleri teker teker değil, birbiriyle ilişkileri bağlamında bütünsel olarak değerlendirir ve bunları mukayeseli bir analize tabi tutarak ölçülü ve tutarlı sonuçlara ulaşmaya çalışır.

Zebîdî'nin bu yaklaşımının arka planında, çeşitli İslami ilim dallarına vukufiyeti ve derin bilgi birikimi yatmaktadır. Sahip olduğu bu ilimler arası bakış açısı, kendisine meseleleri çok yönlü olarak ele alma imkânı tanımaktadır. Özellikle dini hükümlerde sadece kendi mezhebinin görüşleriyle sınırlı kalmayıp, farklı mezhep ve düşünce ekollerinin yaklaşımlarını da dikkate alması, onun fetvalarına kapsayıcı ve kuşatıcı bir nitelik kazandırmaktadır. Bu tutum, aynı zamanda Zebîdî'nin ilmi derinliğinin ve adalet anlayışının bir tezahürü olarak, konulara geniş bir perspektiften bakabilme yeteneğini ortaya koymaktadır.

1. Dil ile Niyet

Hanefî mezhebine göre niyet, namazın şartlarından biri olup, irade ve kasıt anlamına gelmektedir. Niyetin sahih olabilmesi için kişinin kıldığını namazı bilmesi şarttır. Mezhebin temel görüşüne göre, niyetin dil ile telaffuz edilmesine itibar edilmez;¹⁵⁰⁵ zira niyet, dilin değil kalbin amelidir.¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/55; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/157.

¹⁵⁰⁶ Zebîdî, *İthâf*, 3/529.

Zebîdî'ye göre, namaza dil ile niyet etmek caiz olup, kalp ile niyet asıl itibar edilen unsurdur; örneğin bir kişi kalben ögle namazına niyet ettiği halde dil ile ikindiye zikretse, hüküm kalpteki niyete göre verilir.¹⁵⁰⁷ Niyetin müstehap şekli hem kalben kasdetmek hem de dil ile ifade ederek zihnî konsantrasyonu sağlamaktır. Esasen, niyetin yalnızca kalple yerine getirilmesi ve dilin devreye sokulmaması daha faziletli kabul edilmekle birlikte, kalben niyet tesisinde güçlük çeken kimselerin dil ile niyet etmeleri müstehap görülmüştür. Buna mukabil, sadece dil ile yetinip kalben niyeti gerçekleştirmemenin ise ancak zaruret hallerinde ve kalben niyet edemeyenler için bir ruhsat olarak geçerli olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁰⁸ Nitekim Hanefî fakihlerinin bir kısmı da, kalben niyet edememe veya niyet konusunda şüpheyne düşme durumlarında dil ile niyetin yeterli olacağı görüşünü benimsemiştir.¹⁵⁰⁹

Hanefî mezhebinde niyetin aslî yeri kalp olmakla birlikte, Zebîdî ve bazı Hanefî âlimleri, özel durumlarda dil ile niyetin geçerli olabileceğini savunmuşlardır. Bu yaklaşım, niyetin mahiyetine dair Hanefî geleneğindeki temel kabulleri korurken, pratik zorluklar karşısında insan tabiatını gözetken esnek bir perspektif sunmaktadır.

2. Hatibin Hutbede Dua İçin Ellerini Kaldırması

Zebîdî, hutbe sırasında hatibin dua maksadıyla ellerini kaldırmasının mekruh olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre dua için ellerin kaldırılması genel olarak meşru bir uygulama olmakla birlikte, hutbe esnasında hatibin bu fiili gerçekleştirmesi istisna oluşturmaktadır. Zebîdî, bu hükmün delili olarak sahâbe neslinden gelen bir rivayeti referans göstermektedir: Kûfe valisi Bişr b. Mervân'ın (ö. 75/694) cuma hutbesi sırasında ellerini kaldırarak dua ettiğini gören 'Umâre b. Rueybe'nin bu davranışı tasvip etmeyerek, "Allah bu kısa elleri çirkinleştirsin" şeklinde tepki gösterdiği ve Resûlullah'ın bu şekilde bir uygulamasına şahit olmadığını belirterek sadece işaret parmağıyla işarette bulunduğu nakledilmektedir.¹⁵¹⁰

¹⁵⁰⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/55.

¹⁵⁰⁸ Zebîdî, *İthâf*, 3/58; 3/217.

¹⁵⁰⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru 'l-fâik*, 1/19; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı 'l-felâh*, 216; İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr*, 1/80; Tahânevî, *Î'lâüs-sünen*, 2/195-196.

¹⁵¹⁰ Müslim, "Cuma", 179 (No. 874); Ebû Dâvûd, "Cuma", 229 (No. 1104).

Zebîdî'nin bu konudaki görüşü, son dönem Hanefî âlimlerinden Eşref Ali et-Tehânevî (1863-1943) tarafından tahrîmen mekruh şeklinde tasrih edilmiştir.¹⁵¹¹ Konuyla ilgili hadis literatürüne bakıldığında, Tirmizî'nin söz konusu rivayeti naklettiği bölüme "Minber Üzerinde Elleri Kaldırmanın Mekruh Olduğuna Dair Gelen Haber" başlığını koyduğu görülmektedir.¹⁵¹² Diğer mezheplerin konuya yaklaşımı incelendiğinde ise Nevevî'nin, hutbe sırasında ellerin kaldırılmamasının sünnet olduğunu ve bu görüşün İmam Mâlik ile Şâfiî mezhepleri tarafından da benimsendiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵¹³ Bu durum, Zebîdî'nin görüşünün diğer mezheplerin yaklaşımlarıyla örtüştüğünü göstermektedir.

Zebîdî, hutbe esnasında hatibin dua maksadıyla ellerini kaldırmasının mekruh olduğu görüşünü, genel olarak meşru olan el kaldırma eyleminin önemli bir istisnası olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bu görüşün İmam Mâlik ve Şâfiî mezhepleri tarafından da benimsenmesi, Zebîdî'nin yaklaşımının mezhepler arası bir mutabakatla desteklendiğini göstermektedir. Böylece Zebîdî, sünnet çizgisini takip ederek hutbenin özel konumunu korumayı hedefleyen bir tutum sergilemekte ve bu konuda hem erken dönem hem de sonraki âlimlerle görüş birliği içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Zekât Malının Başka Yere Naklî

Zekât malının bulunduğu beldeden başka bir yere nakledilmesi meselesi, İslam hukukçuları arasında ihtilaflı konulardan birini teşkil etmektedir. Hanefî mezhebi, genel prensip olarak zekâtın bulunduğu yerdeki fakirlere verilmesini esas almakta ve başka bir beldeye nakledilmesini mekruh addetmektedir. Bu görüşün temel dayanağı, Muâz b. Cebel tarafından rivayet edilen "*Zenginlerinden al, fakirlerine ver!*" hadisi¹⁵¹⁴ ile yerel ihtiyacın önceliği ve komşuluk hukukunun gözetilmesi gerekliliğidir. Zira zekât malının bulunduğu bölgedeki fakirler, mükellefin servetinden haberdar olmuş ve ona tamah etmiş olabileceklerinden, zekâtın öncelikle onlara verilmesi daha uygun görülmüştür.¹⁵¹⁵ Bununla birlikte, başka bir beldeye akraba bulunması veya oradaki fakirlerin daha muhtaç durumda olmaları gibi istisnai durumlarda zekâtın naklî caiz

¹⁵¹¹ Eşref Ali et-Tehânevî, *Hanefî İlmihali*, çev. Macit Bilge (İstanbul: Misvak neşriyat, 2023), 235.

¹⁵¹² Tirmizî, "Cum'a", 19.

¹⁵¹³ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/162. Bk. Tahânevî, *Î'lâüs-sünen*, 5/529.

¹⁵¹⁴ Buhârî, "Zekât", 1 (No. 1395).

¹⁵¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/386-387.

kabul edilmiştir. Zira nasların mutlak ifadeleri, zekâtın bütün fakirlere verilebileceğine işaret etmekte olup, herhangi bir sebep olmaksızın nakledilmesi mekruh olmakla birlikte geçerlidir.¹⁵¹⁶

Gazâlî ise bu konuda şöyle der:

“Zekâtın aslî hükmü, bulunduğu beldeden başka bir yere nakledilmemesidir. Çünkü her beldenin miskinleri, kendi bölgelerindeki mallardan istifade etmeyi hak eder. Zekâtı başka diyarlara taşımak, onların bu meşru ümidini kırmaktır. Şayet bir kimse zekâtını farklı bir beldeye ulaştırırsa -bazı görüşlere göre- bu caiz olsa da, ihtilâfî barındıran davranışlardan uzak durmak evladır. Bu itibarla, kişinin zekâtını malının bulunduğu yerde ödemesi asıldır; ancak aynı beldedeki gariplere tasadduk etmesinde bir mahzur yoktur.”¹⁵¹⁷

Zebîdî, bu konuda özellikle uluslararası faaliyet gösteren Müslüman iş adamlarının durumuna ışık tutan önemli bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre mal sahipleri iki kategoride ele alınabilir: Birinci grup, sabit bir beldeye ikamet eden ve oradan ayrılmayan kişiler olup, bunların zekâtlarını bulundukları yerdeki muhtaçlara vermeleri gerekir. İkinci grup ise farklı beldeler arasında seyahat eden veya ticari faaliyetlerini sürdüren kişilerdir. Bu kimseler, zekâtlarını yanlarında bulunan muhtaçlara verebilirler; eğer yanlarında zekât almaya ehil kimse yoksa sene sonunda en yakın beldedeki fakirlere dağıtabilirler. Zebîdî, bu görüşünü sahabe dönemindeki uygulamalarla desteklemekte ve İmrân b. Husayn'ın zekât toplama görevi esnasındaki tutumunu delil olarak zikretmektedir.¹⁵¹⁸ Buna göre Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) veya başka bir vali, İmrân b. Husayn'ı (ö. 52/672) zekât toplama memuru olarak gönderir. İmrân dönünce Ziyâd: “Mal nerde?” diye sorar. İmrân: “Beni mal için mi gönderdin? Hz. Peygamber zamanında aldığımız gibi aldık, Hz. Peygamber zamanında verdiğimiz gibi verdik” şeklinde cevap verir.”¹⁵¹⁹

Sonuç olarak, zekâtın aslî prensibi, malın kazanıldığı beldede dağıtılmasıdır. Ancak Hz. Peygamber döneminde zekât mallarının Medine'ye getirilmesi örneğinde olduğu gibi, meşru bir gerekçe bulunması halinde başka bir beldeye naklî caiz görülmüştür. Zebîdî'nin yaklaşımı, günümüzde küresel ölçekte faaliyet gösteren

¹⁵¹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/138.

¹⁵¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/213.

¹⁵¹⁸ Zebîdî, *İthâf*, 4/154-155.

¹⁵¹⁹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 23 (No. 1626); İbn Mâce, “Zekât”, 14 (No. 1811).

Müslüman iş adamlarının zekâtlarını ya bulundukları bölgede ya da ihtiyacın daha fazla olduğu yerlerde değerlendirebileceklerine dair esnek bir çerçeve sunmaktadır.

4. Zekâta Temlik

Kur'ân-ı Kerîm'deki "Zekâtı veriniz"¹⁵²⁰ emri ve Tevbe suresinin 60. ayeti zekâta temlik şartını zorunlu kılmaktadır. Âyette geçen "الإيتاء" ifadesi, "الإعطاء" (vermek) anlamını taşımakta olup, bu da fakirin veya vekilinin zekât malını mülkiyetine geçirmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, teslim alma fiili gerçekleşmeden temlik hükmî olarak tamamlanmış sayılmaz. Bu bağlamda Zebîdî, klasik Hanefî görüşüne uygun olarak,¹⁵²¹ temlik şartının tahakkuk etmediği durumlarda zekât malından mescit, köprü, çeşme, yol yapımı veya nehir ıslahı gibi kamu yararına yönelik harcamaların caiz olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Zebîdî'nin naklettiğine göre Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁵²²

Bu durum, zekâtın temlik şartı konusunda dört mezhep imamı arasında neredeyse icmâ derecesinde bir ittifakın bulunduğunu göstermektedir.¹⁵²³ Modern dönemde ise makâsîd-ı şer'iyye ve Müslümanların genel maslahatı gerekçe gösterilerek, temlik şartının gerçekleşmediği alanlara zekât fonlarının aktarılmasına dair verilen fetvalara ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaati hâkimdir. Zira temlik şartı, zekâtın farziyetinin temel unsurlarından birini teşkil etmekte olup, bu şartın göz ardı edilmesi, ibadetin aslî hükmünü ihlal riskini beraberinde getirebilmektedir. Dolayısıyla, zekâtın sosyal yardım projelerinde kullanılması gibi çağdaş uygulamaların, bu temel fıkıh prensibiyle uyumlu olacak şekilde yeniden değerlendirilmesi elzemdir.

5. Rü'yet-i Hilâl

Zebîdî, Ramazan hilalinin tespitinde yalnızca gözle görme (rü'yet) yöntemine itibar edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir. Bu yaklaşımını, Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği ahkâm hadislerini derlediği eserine "Ramazan Hilalinde Sadece Görmeye

¹⁵²⁰ Bakara, 2/43.

¹⁵²¹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 135; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/384.

¹⁵²² Zebîdî, *İthâf*, 4/224.

¹⁵²³ Mustafa Bülent Dadaş, "Eski ve Yeni Tartışmalar Işığında Zekâta Temlik Meselesi", *Zekât Kongresi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 281.

İtibar Edileceğine Delâlet Eden Haber" başlığını koyarak teyit etmiştir. Zebîdî, müteahhir dönem âlimlerinden bazı şaz görüşler bulunsa da cumhurun bu konudaki mezhebinin rü'yet yönünde olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵²⁴

Hanefî mezhebinin bu konudaki tutumunu şu şekilde özetlemektedir: "Her ne kadar adaletli olsalar da sahih görüşe göre muvakkitlerin sözleriyle hilalin görülmesi sabit olmaz. Ebû Hanîfe'nin ashâbı bu meselede ittifak etmişlerdir." Bu görüşün sadece Hanefîlerle sınırlı olmadığını, Şâfiî fakihî Veliyyüddîn el-İrâkî'nin naklettiğine göre Şâfiî mezhebinin cumhurunun da aynı kanaatte olduğunu belirtmektedir. Nitekim el-İrâkî, "Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî, selef ve halef âlimlerinin cumhuru bu şekilde fetva vermişlerdir" demiştir.

Zebîdî, muvakkitlerin görüşlerine itibar edilmemesinin gerekçelerini üç ana başlıkta ele almaktadır:

A) Dini Emrin Mahiyeti: Müslümanların Şaban ayının otuzuncu gecesi Ramazan hilalini gözetlemeleri kifâî bir vaciptir. Zebîdî, Hz. Peygamber'in "Biz ümmî bir toplumuz; yazma ve hesap bilmeyiz"¹⁵²⁵ hadisi hakkında İbn Hacer'in yorumunu aktararak, hükmün müneccimlerin hesabına bağlanmasının nefyedildiğini belirtmektedir. Aynı şekilde, "Eğer gökyüzü size kapalı kalırsa sayıyı otuza tamamlayın"¹⁵²⁶ hadisinde hesap ehline başvurma emredilmediğine dikkat çekmektedir.¹⁵²⁷

B) Şer'i Hükümlerin Kolaylığı: Gazzâlî, Hz. Peygamber'in Medinelilere kibleyi "*Doğu ile batının arası kabledir*"¹⁵²⁸ şeklinde tarif ettiğini, müslümanların mescid bina ederken kibleyi tayin için astonomi uzmanı çağırmadığını dolayısıyla bunlara ihtiyaç olmadığını, şeriatın kesinlikle bunların üzerine bina edilmediğini ifade eder.¹⁵²⁹ Zebîdî de Gazzâlî'nin kible tespiti konusundaki görüşlerine atıfta bulunarak, dinî hükümlerin asıllarının tespitinde astronomik aletlere ihtiyaç olmadığını

¹⁵²⁴ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhir*, 1/186.

¹⁵²⁵ Buhârî, "Savm", 13 (No. 1913); Müslim, "Savm", 15 (No. 1080).

¹⁵²⁶ Buhârî, "Savm", 11 (No. 1906); Müslim, "Savm", 3 (No. 1080).

¹⁵²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/122-123.

¹⁵²⁸ Tirmizî, "Salât", 141 (No. 342-344); İbn Mâce, "Salât", 56 (No. 1011)

¹⁵²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/696-697.

vurgulamaktadır. Zebîdî'ye göre bu aletler selef döneminde sabit olmadığı gibi, şeriatın temel hükümleri bunlara bağlı kılınmamıştır.¹⁵³⁰

C) Gayb Bilgisinin Mahiyeti: "Kim kâhin veya arrâfa gelir ve onların söylediklerini tasdik ederse Muhammed'e indirilene küfretmiş olur"¹⁵³¹ hadisini delil göstererek, muvakkitlerin bir nevi kâhin konumunda olduğunu iddia etmektedir. Zebîdî, hadisin farklı rivâyetlerini zikreder, kâhin ve arrâfın ne anlama geldiklerini izah eder. Kâhin, gayb hakkında hükmeden ve gelecekte haber verendir. Arrâf ise gizli, çalınmış ve yitikler hakkında haber verendir. Arrâf, müneccim, remmâl, taş atanlar kâhin lafzına dâhildirler ve şer'an kötülenmişlerdir. Zebîdî'ye göre takvim erbabı, gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında ilim sahibi olduklarını iddia etmek suretiyle kâhinler sınıfına girmektedir.¹⁵³²

Bu konuda son dönem Hanefî fakihleri İbn Âbidîn ve Şebbir Ahmed el-Osmânî¹⁵³³ (ö. 1949) de Zebîdî ile aynı görüştedir. İbn Âbidîn, "İcma ile muvakkitlerin görüşlerine itibar edilmez. Müneccimin kendi hesabıyla amel etmesi caiz değildir" demektedir. Ayrıca, Şâfiîlerden Takıyyüddîn es-Sübkî'nin hesap ehlinin görüşlerine itibar edilmesi yönündeki görüşünün, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Remlî (ö. 1004/1596) gibi sonraki Şâfiî âlimleri tarafından reddedildiğini belirtmektedir.¹⁵³⁴

Ancak, cumhurun görüşü ile hesap ehlinin kesin ilimlerini birleştiren orta bir yol bulunabileceği de öne sürülmüştür. "*Hilali görünce oruca başlayın*" hadisi ile gözle gözetleme yöntemi korunurken, güneş ve ayın hareketlerini konu alan ayetler¹⁵³⁵ ışığında muvakkitlerin hesaplarının da dikkate alınması uygun görülmüştür. Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî'nin naklettiğine göre Hanefî fakihi İbn Vehbân ed-Dımaşkî (ö. 768/1367), hesabı doğru olup hariçtekine yani gözle görülene aykırı değilse takvimin esas alınabileceği görüşündedir.¹⁵³⁶ Bu şekilde iki görüşü de birleştiren bir yolun bulunması şeriatın maksadına da uygun düşeceği kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber'in "*Biz yazma ve hesap bilmeyen bir topluluğuz*" hadisinde o

¹⁵³⁰ Zebîdî, *İthâf*, 7/545.

¹⁵³¹ Ebû Dâvûd, "Tıb", 21 (No. 3904); Tirmizî, "Tahârat", 102 (No. 135).

¹⁵³² Zebîdî, *İthâf*, 4/333-334.

¹⁵³³ Bk. *Fethu'l-mülhim*, 5/192-193.

¹⁵³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/387.

¹⁵³⁵ Rahmân, 55/5.

¹⁵³⁶ Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*, 3/330.

zamanki durum özetlenmiştir. Ashabın arasında okuma yazma bilenlerin bulunduğu, Hz. Peygamber'in de bunlara vakıf olduğu gizli değildir. Ayrıca bu hadisten ümmetin ileride de yazma ve hesap bilmeyeceği anlaşılmaz. Zira vakıa bunun aksinedir. Nitekim Hz. Peygamber hadisleri aklında tutamayan Ebû Şâh'a hadisleri yazdırması için izin vermiştir.¹⁵³⁷

Sonuç olarak, Zebîdî'nin de içinde bulunduğu cumhur görüşü, hilalin tespitinde rü'yet yöntemini esas almaktadır. Ancak modern dönemde, astronomik hesapların kesinliği ve gözlemle uyumlu olması durumunda bu yöntemlerin birleştirilmesi makul görülmektedir. Bu yaklaşım hem geleneksel fıkhi görüşlere saygı gösterirken hem de muasır ilmî gelişmeleri dikkate alan mutedil bir çözüm ortaya koymaktadır.

6. Mahremi Olmadan Hacca Giden Kadının Haccı

Hanefî mezhebi âlimleri, bir kadının mahremsiz olarak üç gün üç geceden uzun yolculuk gerektiren bir mesafeden hacca gitmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak etmekle birlikte, bu şartın haccın farziyetinin vücûb şartı mı yoksa sadece eda şartı mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁵³⁸ Hadis ashabının çoğu da mahremi olmayan kadının üç gün üç gecelik bir mesafeden hacca gidemeyeceği hususunda aynı kanaattedir.¹⁵³⁹

Bu konudaki deliller Hz. Peygamber'in “Kadın ancak yanında kocası veya mahremi olduğu halde sefere çıkabilir”¹⁵⁴⁰ ve “Kadın mahremi olmadan üç günlük yolculuğa çıkamaz”¹⁵⁴¹ gibi hadislerdir.

Hanefî mezhebine göre, mahremi bulunmayan bir kadına hac farz değildir.¹⁵⁴² Ancak, mahremsiz olarak hacca gitmesi durumunda, bu fiil haram veya tahrîmen mekruh olarak değerlendirilmekle birlikte, haccın geçerliliği konusunda ittifak vardır. Zebîdî, mahremi veya kocası olmayan bir kadının hacca gitmesi durumunda asi olacağını, ancak haccının geçerli olacağı konusunda fakihler arasında ittifak

¹⁵³⁷ Buhârî, “Lukata”, 7 (No. 2434); Müslim, “Hac”, 82 (No. 1355).

¹⁵³⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/163.

¹⁵³⁹ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 5/386.

¹⁵⁴⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Âsâr*, 1/118 (No.92); Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/194 (No. 148).

¹⁵⁴¹ Buhârî, “Ebvâbü taksîri’s-salât”, 4 (No. 1086); Müslim, “Salât”, 413 (No. 1338)

¹⁵⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/439.

bulunduğunu belirtir.¹⁵⁴³ Tahâvî bu durumu haram,¹⁵⁴⁴ İbn Âbidîn ise tahrîmen mekruh olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁴⁵

Sonuç olarak, Hanefî mezhebine göre mahremsiz olarak hacca gitmek caiz değildir ve bu fiil haram veya tahrîmen mekruh olarak değerlendirilir. Ancak, bu şekilde yapılan hac ibadeti geçerli kabul edilir. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre ise, güvenli bir ortam sağlandığında kadınların mahremsiz olarak hacca gitmeleri caizdir.¹⁵⁴⁶

7. Hac Zamanı Birden Fazla Umre Yapmak

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bir yıl içinde birden fazla umre yapmanın müstehap olduğu, Mâlikî mezhebine göre ise mekruh addedildiği bilinmektedir.¹⁵⁴⁷ Bu hususta Zebîdî, Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve tâbiînden bazı âlimlerin birden fazla umre yaptıklarına dair rivayetleri aktarmakta; ayrıca Mekke'de bulunan bir kimsenin namaz kılması, umre yapması veya tavaf etmesi arasındaki fazilet derecesine dair farklı görüşleri nakletmektedir. Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden Enes b. Mâlik, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Tâvûs b. Keysan gibi isimlerin, tavafın umreden daha faziletli olduğuna dair kanaatleri bulunmaktadır. Mâlik b. Enes'ın senede birden fazla umreyi mekruh görmesine karşılık,¹⁵⁴⁸ âlimlerin çokça tavaf yapmayı müstehap kabul ettiği ifade edilmektedir. Zebîdî, umrenin faziletli bir ibadet olduğunu vurgulamakla birlikte, özellikle hac mevsiminde tekrar tekrar umre yerine tavaf yapmanın daha faziletli olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁴⁹

Bu ifadelerden, hac zamanında umre yapmaktan ziyade tavaf ile meşgul olmanın daha uygun olduğu, ancak hac dışındaki zamanlarda birden fazla umre yapmanın caiz ve müstehap görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim umrenin belirli bir vakti olmamakla birlikte, Arafe günü ve teşrîk günlerinde yapılmasının mekruh sayıldığı, zira bu zamanlarda hac ibadetinin öncelik taşıdığı fakihlerce ifade

¹⁵⁴³ Zebîdî, *İthâf*, 4/497.

¹⁵⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/549.

¹⁵⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/465.

¹⁵⁴⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 2/216.

¹⁵⁴⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut, Dârü'l-fıkr, ts.), 1/684-688.

¹⁵⁴⁸ Muhammed el-Arabî el-Karavî el-Mâlikî, *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.), 247.

¹⁵⁴⁹ Zebîdî, *İthâf*, 4/688-690.

edilmiştir.¹⁵⁵⁰ Dolayısıyla, Mekke’de bulunan kimselerin ibadetlerinin fazilet sıralaması bağlamında tavafın umreden daha üstün tutulduğu, ancak bunun umrenin değerini ortadan kaldırmadığı söylenebilir.

8. Kur’ân-ı Kerîm Hatminden Sonra Dua Etmek

Zebîdî, *İthâfû’s-sâde* adlı eserinde, Kur’ân-ı Kerîm’in hatmi sonrasında dua etmenin müstehap olduğunu belirtir ve bu görüşünü desteklemek amacıyla Hz. Peygamber’in hadislerinden ve selefin uygulamalarından örnekler sunar.¹⁵⁵¹

Hiz. Peygamber’in "Kim Kur’ân’ı hatmederse onun için müstecap bir dua vardır"¹⁵⁵² buyurduğu rivayet edilmiştir. Mücâhid, sahâbenin Kur’ân-ı Kerîm hatmedildiğinde toplandıklarını ve "Kur’ân hatminde rahmet iner" dediklerini nakleder. Abdullah b. Mes’ûd, "Kim Kur’ân’ı hatmederse onun için müstecap bir dua vardır" der, Kur’ân’ı hatmettiğinde ailesini toplar ve dua eder, onlar da âmin derlerdi.¹⁵⁵³ Enes b. Mâlik de Kur’ân’ı hatmettiğinde ailesini toplar ve dua ederdi.¹⁵⁵⁴ Katâde’nin naklettiğine göre, Hiz. Peygamber’in mescidinde bir adam Kur’ân okur, İbn Abbâs da onu gözetlerdi; hatmettiği gün kalkar ve ondan tarafa dönerdi.¹⁵⁵⁵ Hakem b. ‘Uteybe, Mücâhid’in adam göndererek kendisini çağırttığını ve şöyle dediğini nakleder: "Biz Kur’ân’ı hatmetmek istedik. Bize ulaşan habere göre, Kur’ân hatmedildiğinde yapılan dua müstecap imiş."¹⁵⁵⁶

Bu rivayetler, Kur’ân-ı Kerîm’in hatmi sonrasında yapılan duanın kabul edileceğine dair bir gelenek olduğunu göstermektedir. Zebîdî’nin bu görüşü, Kur’ân hatmi sonrasında dua etmenin İslami gelenekte önemli bir yer tuttuğunu ve müstehap kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

¹⁵⁵⁰ Ali el-Kârî, *Mecmû’u resâili Ali el-Kârî*, 3/349.

¹⁵⁵¹ Zebîdî, *İthâf*, 5/63.

¹⁵⁵² Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 18/259 (No. 647).

¹⁵⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb b. Yahya ed-Darrîs el-Becelî er-Râzî, *Fedâilü’l-Kur’ân vemâ ünzile mine’l-Kur’ân bi-Mekke vemâ ünzile bi’l-Medîne*, thk. Ėazve Bûdeyr (Dimeşk: Dâru’l-fikr, /1408/1987), 51.

¹⁵⁵⁴ Dârimî, *Müsned*, 4/180 (No. 3517); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 1/242 (No. 674); İbnü’d-Darrîs, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 53.

¹⁵⁵⁵ Dârimî, *Müsned*, 4/179 (No. 3515).

¹⁵⁵⁶ Dârimî, *Müsned*, 4/184 (No. 3525).

9. Beytûlmalden Maaş Alma Hakkına Sahip İlim Dalları

Zebîdî, herhangi bir görevle istihdam edilen ve bu görevi ifa etmek suretiyle maslahatı bütün Müslümanlara şâmil olan bir kişinin, eğer çalışmaması durumunda vazifesini yerine getiremeyecekse, beytûlmalden kendisine yetecek miktarda hak/maaş almasının meşru olduğu görüşünde Gazzâlî ile mutabık kalmaktadır. Gazzâlî, bu hükmün kapsamına ulemanın da dâhil olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda özellikle fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat ilimleriyle iştigal eden âlimleri zikretmektedir. Hatta muallimler, müezzinler ve bu ilimlerin talebelerinin de aynı kategoride değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁵⁷

Bununla birlikte, Zebîdî, Gazzâlî'nin saydığı bu ilimlerle sınırlı kalınmaması gerektiğini, aksine söz konusu ilimleri tahsile vesile olan nahiv, sarf, me'ânî ve beyân gibi âlet ilimlerinin de dinî ilimler statüsünde kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁵⁵⁸ Dolayısıyla, bu ilimlerle meşgul olanların da beytûlmalden maaş alma haklarının bulunduğunu vurgulamaktadır. Zira Gazzâlî'nin işaret ettiği temel dinî ilimlere ulaşmak, Zebîdî'nin zikrettiği âlet ilimlerinin tahsiliyle mümkün olmaktadır. Bu ilimleri tahsil edenler, bir nevi öğrenci konumunda olduklarından, Gazzâlî'nin de belirttiği üzere, onların da beytûlmalden hak almaları gerekmektedir.

Ancak, her iki âlimin de üzerinde durmadığı bir ilim daha bulunmaktadır: Kelâm ilmi. Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseden kelâm ilmi, şer'î ilimlerin en önemlilerinden biri olarak kabul edilmelidir. Nitekim Pezdevî, “İki çeşit ilim vardır: biri tevhid ve sıfatlar ilmi (kelâm), diğeri ise şer'î hükümler ilmi (fıkıh)” şeklinde bir tasnif yapmaktadır.¹⁵⁵⁹ Aynı şekilde Fârâbî ve Harezmi (ö. 387/997) de şer'î ilimler kapsamında yalnızca kelâm ve fıkıhı zikretmişlerdir.¹⁵⁶⁰ İbn Âbidîn ise şer'î ilimleri tefsir, hadis, fıkıh ve tevhid olarak sayarak kelâm ilmini açıkça bu kategoriye dâhil etmiştir.¹⁵⁶¹

¹⁵⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 382-383.

¹⁵⁵⁸ Zebîdî, *İthâf*, 6/677.

¹⁵⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/7.

¹⁵⁶⁰ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1409/1989), 15.

¹⁵⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/35.

Bu durum, dinî ilimlerin korunması ve yaygınlaştırılması bağlamında yalnızca temel ve âlet ilimlerinin değil, aynı zamanda kelâm gibi akîdevî ilimlerin de beytülmal tarafından desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

10. Rüşvetle Karar Veren Hâkim

Zebîdî'nin rüşvet olgusuna ilişkin hükümleri incelendiğinde, konuyu üç temel boyutta ele aldığı görülmektedir: Rüşvet karşılığında karar veren hâkimin durumu, rüşvetle hâkimlik makamına gelen kişinin statüsü ve rüşvet olarak verilen malın hükmü. Zebîdî şöyle demektedir:

“Eğer bir hâkim, verdiği hüküm karşılığında rüşvet alırsa, bu hüküm geçersizdir (merduttur). Doğru bir hüküm vermiş olsa bile, alınan rüşvet reddedilmelidir. Aynı durum, daha sonra vereceği tüm kararlar için de geçerlidir. Şayet hâkim, bir davayı kabul etmek veya hüküm vermek karşılığında rüşvet alır veya rüşvet verirse, görevi bâtıl olur ve verdiği karar geçersiz sayılır. Bir kişi, başka bir hâkimi görevden aldirmek ve onun yerine geçmek için rüşvet verirse, bu durumda da aynı hüküm uygulanır (görevi bâtıl, kararları merduttur). Eğer rüşveti sadece bir hâkimi görevden aldirmek için verir, ancak kendisi o makama gelmezse, o zaman rüşvet verilerek görevden alınan hâkim (birinci hâkim) eğer âdil bir kişi ise, onu azlettirmek için rüşvet vermek haramdır. Azledilen hâkimin kararları geçerlidir ancak onu azlettiren kişi, görevden alınmadan önce tövbe edip rüşveti geri vermedikçe, bu kararlara uymak gerekir. Yerine atanan yeni hâkimin (müstahlif) kararları, göreve başlamadan önce tövbe etmediği sürece geçersizdir. Tövbe etmişse, kararları sahih olur.”¹⁵⁶²

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, Ebû Hanîfe, Tahâvî, Kerhî ve Iraklı Hanefilerin görüşleriyle paralellik göstermektedir. Buna karşılık Pezdevî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn gibi sonraki Hanefî fakihleri ise, hâkim usulüne uygun karar vermişse rüşvetin tek başına azil sebebi teşkil etmeyeceği, azledilinceye kadar verdiği kararların geçerli olacağı görüşündedirler.¹⁵⁶³ Önceden âdil iken rüşvet almak suretiyle adalet vasfını yitiren kimsenin hâkimlikten azledileceği, zâhiru'r-rivâyenin bu olduğu, Hanefî meşayihinden nakledilen görüşün de bu olduğu söylenmiştir.¹⁵⁶⁴

Zebîdî'nin rüşvet konusundaki yaklaşımı, İslam hukukundaki yargı etiği standartlarının ne denli yüksek olduğunu ortaya koyan muntazam bir analiz sunmaktadır. Hâkimin rüşvet alması veya vermesi durumunda, bunun hem hukuki hem de ahlaki sonuçlarını üç boyutlu bir çerçevede ele alan Zebîdî, öncelikle rüşvet karşılığı verilen hükümlerin mutlak surette geçersiz sayılması gerektiğini

¹⁵⁶² Zebîdî, *İthâf*, 6/770.

¹⁵⁶³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/54; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/363-364.

¹⁵⁶⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/111.

vurgulamaktadır. Burada dikkat çeken nokta, hükmün isabetli olması halinde dahi rüşvetin kabul edilemezliğidir ki bu, İslam hukukunun sadece sonuca değil sürece de verdiği önemi yansıtmaktadır. Zebîdî'nin yaklaşımı, Ebû Hanîfe ve erken dönem Hanefî fakihlerinin görüşleriyle uyum içinde olup, özellikle adalet vasfını kaybeden hâkimlerin derhal azledilmesi gerektiği konusundaki tutumuyla dikkat çekmektedir. Ancak Pezdevî ve sonraki bazı Hanefî fakihlerinin, usulüne uygun verilen kararların - rüşvet varlığında dahi- azle kadar geçerli sayılması yönündeki görüşü, hukuki istikrar ile ahlaki ilkeler arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Zebîdî'nin özellikle vurguladığı tövbe ve rüşvetin iadesi şartı, konuya sadece hukuki değil aynı zamanda ahlaki bir boyut kazandırmaktadır. Bu yaklaşım, İslam hukuk geleneğinde rüşvetin sadece bir yolsuzluk değil, aynı zamanda toplumsal adaleti temelden sarsan ciddi bir ahlaki zaaf olarak görüldüğünü göstermektedir. Zebîdî'nin bu değerlendirmeleri, klasik fıkıh literatüründe yargı bağımsızlığı ve hâkimlerin tarafsızlığının korunmasına verilen önemin somut bir ifadesi niteliğindedir.

11. Musiki

Zebîdî'nin gınâ (müzik ve şarkı) konusundaki yaklaşımı, Hanefî mezhebi içindeki ihtilafları ve tarihsel süreçteki yorum farklılıklarını muntazam bir şekilde ortaya koymaktadır. Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin gınâyı mubah gördüğü, söz ve fiil olarak ondan nakledilen rivayetleri birleştirmek için bunun aksine nakledilen rivayetlerin müstehcenlik ve benzeri fiillerle birlikte işlenen gınâya hamledileceği, tahrîm görüşünün onun doğrudan ibaresinden (nas) değil sözünün iktizasından alındığı, onun sözünün iktizasından alınan yerde farklı vecihlerin ihtimali olduğu için delâletin olmadığını ifade eder.¹⁵⁶⁵

Zebîdî bu ifadesiyle Ebû Hanîfe'nin gınâ hakkında doğrudan bir fetvasının bulunmadığını, daha sonraki Hanefî âlimlerin onun sözünden gınanın haram olduğu görüşünü çıkardıklarını, dolayısıyla bu fetvanın ondan nakledilen bir ifade değil, söz konusu sözünden elde edilen bir çıkarım olduğu görüşündedir. Bahsettiği, İmam Muhammed'in naklettiği şu sözdür: “Düğün yemeğine veya başka bir yemeğe davet edilen kimse orada oyun ve gınâ bulursa orada oturmasında ve yemesinde bir beis

¹⁵⁶⁵ Zebîdî, *İthâf*, 7/667.

yoktur. Ebû Hanîfe “Bir defasında buna müptela oldum” dedi.”¹⁵⁶⁶ Mesela Merğînânî, Ebû Hanîfe’nin bu sözünü “Bu mesele, sopayla vurmak suretiye nağme yapmak da olsa her türlü eğlencenin haram olduğunu gösteriyor. Ebû Hanîfe’nin ‘müptela oldum’ sözü de böyledir. Zira ancak haram olan şeylerde müptela olunur” şeklinde açıklar.¹⁵⁶⁷

Gınâ hakkında Ebû Hanîfe’den nakledilen söz budur ve Hanefî fakihleri tarafından ondan çıkarılan hükümler de Merğînânî’nin ifadelerine yakındır. Zebîdî, Ebû Hanîfe’nin gınâ dinlediğine dair tarihsel bir anekdotu delil olarak sunmaktadır. Buna göre, Ebû Hanîfe’nin komşusunun şarkı söylemesine müdahale etmemesi ve hatta onu hapisten kurtardıktan sonra şarkı söylemeye devam etmesini teşvik etmesi, onun gınâyı mubah gördüğünün pratik bir kanıtı olarak değerlendirilmektedir.¹⁵⁶⁸ Zebîdî, bu durumun Ebû Hanîfe’nin zühd ve takvasıyla birlikte ele alındığında, gınânın mutlak olarak haram sayılmadığı sonucuna varılabileceğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Gazzâlî’nin Şâfiî mezhebinde gınâ konusundaki yorumlarıyla paralellik göstermektedir. Gazzâlî de Şâfiî’nin sözlerini, gınânın aslen mubah olduğu yönünde yorumlamıştır.¹⁵⁶⁹

Zebîdî, sadece Hanefî mezhebi içindeki görüşleri değil, diğer mezheplerin yaklaşımlarını da detaylı bir şekilde incelemektedir. Ona göre, dört mezhep imamından hiçbirinin gınâyı açık bir şekilde haram kılan bir ifade bırakmadığı görülmektedir.¹⁵⁷⁰ Zebîdî, bu konuda sahabe ve tâbiîn döneminden itibaren gelen uygulamaları ve âlimlerin tutumlarını titizlikle ele alarak, gınânın İslam geleneği içinde meşru bir yeri olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, müzik aletlerinin tarihsel kökenleri ve kullanım amaçlarına dair yaptığı detaylı analizler, konunun fiki boyutunun yanı sıra sosyo-kültürel arka planını da aydınlatmaktadır.

Zebîdî, gınânın mubah olduğuna dair yedi sahih hadisi delil olarak zikretmekte ve bu hadislerin mutlak anlamda gınânın caiz olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir.

¹⁵⁶⁶ Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu’s-sağîr*, 234.

¹⁵⁶⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/362. Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 10/14.

¹⁵⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ’ fî fezâ’ili’s-selâseti’l-e’immeti’l-fukahâ’ Mâlik, Ebî Hanîfe ve’ş-Şâfi’î*, çev. Yûsuf Acar (Ankara: Takdim Yayınevi, 2020), 333-334; Zebîdî, *İthâf*, 7/572-573.

¹⁵⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/739.

¹⁵⁷⁰ Zebîdî, *İthâf*, 6/667, 6/574-575.

Ona göre, gınâyı yasaklayan herhangi bir kesin delil (nass) bulunmadığı sürece, onun mubah olduğu kabul edilmelidir.¹⁵⁷¹

Zebîdî'nin gınâ konusundaki yaklaşımı, Ebû Hanîfe'nin bu konuda doğrudan bir haramlık ifadesi kullanmadığı, daha sonraki fakihlerin onun sözlerinden çıkarım yaparak bu hükmü elde ettiklerini nizami bir şekilde ortaya koymaktadır. Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin "Bir defasında buna müptela oldum" şeklindeki ifadesinin mutlak haramlık değil, müstehcen içerikli gınâya yönelik bir uyarı olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü desteklemek üzere, Ebû Hanîfe'nin komşusunun şarkı söylemesine müdahale etmemesi ve onu hapisten kurtardıktan sonra bu faaliyetine devam etmesini teşvik etmesini delil olarak sunmakta, bu durumun gınânın mutlak olarak haram sayılmadığı sonucuna varılabileceğini ileri sürmektedir. Zebîdî'nin bu yaklaşımı, Gazzâlî'nin Şâfî mezhebinde gınâ konusundaki yorumlarıyla paralellik arz etmekte olup, dört mezhep imamından hiçbirinin gınâyı açıkça haram kılan bir nas bırakmadığına dair tespitiyle desteklenmektedir. Ayrıca, sahabe ve tâbiîn döneminden itibaren gelen uygulamaları, müzik aletlerinin tarihsel kökenlerini ve kullanım amaçlarını detaylı bir şekilde analiz ederek gınânın İslam geleneği içindeki meşru yerini ortaya koyan Zebîdî, konuyu sadece fıkhi boyutuyla değil, sosyo-kültürel arka planıyla birlikte ele almaktadır. Zebîdî, gınânın mubah olduğuna dair hadislerin mutlak anlamda gınânın caiz olduğunu gösterdiğini, aksi yönde kesin bir delil bulunmadığı sürece gınânın mubah kabul edilmesi gerektiğini savunarak, mezhepler arası bir uzlaşma arayışı içinde olduğunu göstermektedir.

12. Küpe Takmak için Kadınların Kulaklarını Deldirmeleri

Zebîdî'nin kadınların kulak deldirme meselesine yaklaşımı, fıkıh usulünün temel kaideleri çerçevesinde şekillenmektedir. Ruhsatın vecihlerinden birinin de yasaklamanın bulunmaması durumunun olduğunu belirten Zebîdî, Hz. Peygamber'den kulak delmeyi yasaklayan herhangi bir naklin bulunmadığını, dolayısıyla bu uygulamanın caiz olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁷²

Zebîdî bu açıklamayı Gazzâlî'nin fetvasına cevap olarak yapar. Gazzâlî, kızların küpe takmak için kulaklarının delinmesine ruhsat vermez. Bunu elem verici

¹⁵⁷¹ Zebîdî, *İthâf*, 7/627-629.

¹⁵⁷² Zebîdî, *İthâf*, 8/128.

bir yara açmak olarak görür ve elem verici yaranın kısas gerektirdiği görüşündedir. Kulağa delik açmadan boyuna asılır gibi halka biçiminde takılmasının yeterli olacağını söyler. Her ne kadar mutat olduğu söylene de kulak delmenin haram olduğu görüşündedir. Gazzâlî bu konuda naklî delillerle bir ruhsat sabit olursa o zaman hükmün değişeceğini ancak bu zamana kadar bu konuda bir ruhsatın gelmediğini ifade eder.¹⁵⁷³

Zebîdî'nin meseleye usûl çerçevesinden baktığı görülmektedir. Yani ruhsatın vecihlerinden birinin de eğer bir meselede bir yasaklama emri yoksa o konuda ruhsat var olduğu hesap edilir. Gazzâlî'nin "Bu konuda naklî bir delil bize gelmedi" sözüne Zebîdî meşhur olduğunu söylediği bir rivayetle cevap verir. Hz. Ali'nin rivayet ettiğine göre Hz. Sâre kocası Hz. İbrahim'e Hz. Hacer'i hibe eder. Hacer hamile kalınca Sâre kıskanır ve üç uzvunu kesmeye yemin eder. Kulak ve burnunu keseceğinden korkan Hz. İbrahim, Sâre'nin yeminini ifa etmesi için Hacer'in kulak ve burnunu delmesini ve sünnet etmesini söyler.¹⁵⁷⁴

Rivayeti nakleden Zebîdî, kadınların kulak deldirmesinin Hz. Hacer'in sünneti olarak kaldığını söyler. Zebîdî ile beraber İbn Abdilber, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Kayyim, İbn Kesîr, İbn Hacer ve Süyûtî gibi muhakkik âlimlerin onu nakletmeleri habere güvendiklerini gösterir. Ayrıca İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'ye zayıf haber almama gibi bir prensibi de vardır, ona göre bu rivayet en azından hasen hükmünde sayılabilir.

Kız çocuklarının kulaklarını deldirmesi, süslenmeye faydası olduğu ayrıca Hz. Peygamber zamanında yapıldığı ve çirkin görülmeden zamanımıza kadar uygulandığı gerekçesiyle Hanefî fakihlerince caiz görülmüştür.¹⁵⁷⁵

¹⁵⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/874.

¹⁵⁷⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21/59; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 69/187; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1421/2000), 1/46-47; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Ahbâru'n-nisâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1982), 83; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-beyân, 1391/1971), 190; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kâhire, Matba'atü's-seâde, ts.), 1/154; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6/401; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebü Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/281; Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1401/1981), 6/595 (No. 17452).

¹⁵⁷⁵ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6/227; Heyet, *Fetâva'l-'Âlemgiriyye* (Mısır: Bulâk, 1310/1892), 6/445.

Zebîdî'nin kadınların kulak deldirme meselesine ilişkin yaklaşımı, fıkıh usulü çerçevesinde şekillenmekte olup, özellikle "yasaklayıcı bir delil bulunmaması halinde mübahlık prensibinin" geçerli olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu bağlamda Zebîdî, Hz. Peygamber'den kulak delmeyi yasaklayan herhangi bir naklin bulunmadığını vurgulayarak bu uygulamanın caiz olduğunu savunmakta ve Gazzâlî'nin konuya dair katı tutumunu eleştirmektedir. Gazzâlî ise bu uygulamayı "Elem verici yara açma" olarak nitelendirmekte ve kısas gerektiren bir fiil olarak değerlendirmekte, her ne kadar mutat/yaygın bir teamül olsa da naklî bir delil bulunmadığı gerekçesiyle haram olduğu görüşünü savunmaktadır. Zebîdî, Gazzâlî'nin bu iddiasına karşılık Hz. Hacer'ın kulağının delinmesine ilişkin rivayeti delil olarak sunmakta, bu uygulamanın Hz. Hacer'ın sünneti olarak kabul edilebileceğini ve İbn Abdilber, İbnü'l-Cevzî, İbn Kayyim gibi önemli âlimler tarafından da nakledildiğini belirterek rivayetin güvenilirliğine dikkat çekmektedir. Bu meselede iki husus dikkati çekmektedir. İlki eğer bu konuda naklî bir delil gelirse hükmün değişeceğini söyleyen Gazzâlî'nin tutumudur. Hükmün delil etrafında döndüğü, delil varsa ona göre hüküm verileceği, yoksa şeriatın diğer kıstaslarına göre meselenin halledileceğine dair güzel bir örnektir. Diğeri ise rivayet ilimlerinde hâfız olan Zebîdî'nin Hz. Sâre ile ilgili haberi bulup nakletmesi ayrıca meşhur olduğunu söylemesidir.

13. Kitaplarda Salavâtın Yazımı

Kitaplarda Hz. Peygamber'in ismi zikredildiğinde salât ve selâmın kısaltılarak veya sembolik ifadelerle yazılması, birçok âlim tarafından uygun görülmemiştir.¹⁵⁷⁶ Özellikle selâm lafzını atlayarak yalnızca "sallallâhu aleyhi" şeklinde yazmak veya salevâtı temsilen "ص" harfi kullanmak gibi pratikler, Zebîdî tarafından eleştiri konusu olmuştur. Kendisi, bu tür kısaltmalardan kaçınılması gerektiğini vurgulamış; bilhassa "صلعم" şeklindeki kısaltmanın daha sakıncalı olduğunu belirtmiştir. Zebîdî, bu uygulamaların daha çok Acem müelliflerin kitaplarında görüldüğünü, oysa en faziletli olanın salât ve selâmın tam olarak yazılması olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁷⁷

Zebîdî, kâtiplerin Hz. Peygamber'in ismi her anıldığında salât ve selâmı eksiksiz bir şekilde yazmalarının müstehap olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu

¹⁵⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 1/44; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/910.

¹⁵⁷⁷ Zebîdî, *İthâf*, 5/280.

yaklaşımını, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerle ve İbnü's-Salâh ile Sehâvî¹⁵⁷⁸ gibi otoritelerin görüşleriyle temellendirmiştir. Bu bağlamda, Zebîdî'nin görüşü konuya dair usûl ve delil odaklı yaklaşımını ortaya koyarken, İslâmî edep ve saygının bir gereği olarak, Hz. Peygamber'in ismi anıldığında salât ve selâmın tam olarak ifade edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

14. Namazda ve Namaz Dışında Elleri Bele Koymak, Parmakları Çıtlatmak ve Esnemek

Zebîdî, namazda elleri bele koymak (ihtisâr)¹⁵⁷⁹ ve bu pozisyonda dirsekleri yanlardan uzak tutmak (salb) gibi davranışları, kibirli kişilerin ve cehennem ehlinin duruş şekli¹⁵⁸⁰ olarak nitelendirerek, bu uygulamaların mutlak surette yasaklandığını, özellikle namaz esnasında daha şiddetli bir şekilde yasaklandığını belirtmiştir.¹⁵⁸¹ Kâsânî de benzer şekilde, bu tür davranışların Hz. Peygamber tarafından namazda yasaklandığını, cehennem ehlinin istirahat şekli olduğunu ve namaz dışında bile kâfir ve İblis'e benzemekten dolayı mekruh sayıldığını ifade etmiştir. Ayrıca, Hz. Âişe'den nakledilen rivayetlere göre, bu fiilin Yahudilere ait bir uygulama olduğu belirtilmiş ve ehl-i kitaba benzemekten sakınılması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁵⁸²

Namaz sırasında parmakları çıtlatmak da mekruh kabul edilmiştir.¹⁵⁸³ Zebîdî, bu davranışın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını¹⁵⁸⁴ ve Gazzâlî'nin, parmak çıtlatmanın Lût kavminin amellerinden olduğunu belirttiğini aktarır.¹⁵⁸⁵ Bu benzetme nedeniyle, namaz dışında da parmak çıtlatmanın mekruh sayılabileceği ifade edilmiştir. Bedruddîn el-Aynî de benzer görüşleri paylaşarak, bu fiilin namaz dışında da mekruh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸⁶

Ancak, Lût kavminin parmak çıtlatma fiilini yaptığına dair sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Bu nedenle, namaz dışında parmak çıtlatmanın mekruh sayılması

¹⁵⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 168; Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlü 'l-bedî' fî's-salâti ale'l-Hâbib eş-şefî'* (Beyrut: Dâru'r-reyyân li't-türâs, ts.), 247-248.

¹⁵⁷⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/78; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/213.

¹⁵⁸⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, No. 2286.

¹⁵⁸¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/141-142.

¹⁵⁸² Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/215.

¹⁵⁸³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/77-78; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/212.

¹⁵⁸⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 42 (No. 965).

¹⁵⁸⁵ Zebîdî, *İthâf*, 3/145.

¹⁵⁸⁶ Aynî, *el-Binâye*, 2/437.

konusunda ihtiyatlı olunması gerektiği ifade edilmiştir. İbn Âbidîn, ihtiyaç durumunda namaz dışında parmak çıtlatmanın mekruh olmadığını, ihtiyaç olmadan yapılmasının ise tenzihen mekruh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸⁷

Esnemek de ibadet esnasında hoş karşılanmayan bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Zebîdî, Hz. Peygamber'in "*Allah aksırmayı sever, esnemeyi ise çirkin görür,*"¹⁵⁸⁸ "*Esnemeye gelince, o şeytandandır...*"¹⁵⁸⁹ ve benzeri hadislerden hareketle, esnemenin mutlak olarak mekruh olduğunu, namazda ise daha şiddetli mekruh sayıldığını ifade etmiştir.¹⁵⁹⁰ Bu görüş, esnemenin tembellik ve gaflete yol açtığı, huşuyu engellediği gerekçesiyle desteklenmiştir. İbnü'l-Arabî, Zeynüddîn el-İrâkî ve Bedruddîn el-Aynî gibi âlimler de namaz dışında esnemenin mekruh olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁹¹

Sonuç olarak Zebîdî'nin değerlendirmeleri, ibadetlerdeki beden dili ve davranışların, sadece ibadet anında değil, günlük yaşamda da dikkatle ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ona göre, bu üç fiil de namaz dışında mekruh olmakla birlikte kerâhetin derecesi farklıdır: İhtisâr/salb, dinî ve ahlakî sakıncalar (kibir, şeytana/kâfirlere benzeme) nedeniyle namaz dışında da mekruhtur. Parmak çıtlatma, zayıf delillerle ilişkilendirildiği için ihtiyaç halinde mekruh olmazken, gereksiz yapıldığında tenzihen mekruh sayılır. Esneme, şeytani bir davranış ve gaflet göstergesi olarak mutlak mekruh kapsamında değerlendirilir; namaz dışında da kaçınılması gereken bir fiildir.

D. Hanefî Fakihlerin Görüşlerine Yaklaşımı

Bu bölümde, Zebîdî'nin Hanefî mezhebinin önde gelen imamı ve meşâyihine karşı takındığı tutum incelenecektir. Zebîdî, Hanefî imamlarından nakledilen görüşlerde ortaya çıkan hatalı rivayetleri düzeltme, farklı nakiller arasında tercihler yapma ve bu görüşleri yorumlama konuları üzerinde durur. Onun bu yaklaşımı hem mezhep içi birikimi koruma hem de bu birikimi daha anlaşılır ve tutarlı hale getirme amacı taşımaktadır. O, Hanefî imamlarının görüşlerini naklederken,

¹⁵⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/542.

¹⁵⁸⁸ Buhârî, "Kitâbü'l-birr ve's-sıla", 128 (No. 6226).

¹⁵⁸⁹ Tirmizî, "Ebvâbü's-salât", 158 (No. 370).

¹⁵⁹⁰ Zebîdî, *İthâf*, 3/148.

¹⁵⁹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/343-344.

bazen rivayetlerde hatalar veya tutarsızlıklar olduğunu fark etmiş ve bu hataları düzeltme yoluna gitmiştir. Bu durum, onun hem hadis hem de fıkıh alanındaki derin bilgisini ve metin tenkidi konusundaki maharetini göstermektedir. Ayrıca, farklı Hanefî âlimlerinden nakledilen görüşler arasında tercihler yaparken, bu tercihlerini ilmi gerekçelere dayandırmış ve mezhep içi tutarlılığı sağlamaya çalışmıştır. Onun bu faaliyetleri, sadece mezhep içi bir hizmet değil, aynı zamanda İslam hukukunun genel prensiplerini koruma ve geliştirme amacını taşımaktadır. Bu bağlamda, Zebîdî'nin Hanefî mezhebi içindeki konumu hem nakil hem de yorum yeteneğiyle öne çıkan bir âlim olarak değerlendirilmelidir.

1. Ebû Hanîfe ve Talebelerinin Görüşlerine Yaklaşımı

Hanefî mezhebi, İslam hukuk tarihinde diğer fıkıh ekollerinden farklı olarak, monolitik bir imam anlayışına dayanmayan, kolektif bir ilmî miras olarak teşekkül etmiştir. Bu mezhep, kurucu imam Ebû Hanîfe'nin şahsî ichtihadlarının yanı sıra, onun yetiştirdiği ilk nesil müctehid talebelerinin -bilhassa Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi- nizami katkılarıyla şekillenmiş bir hukuk ekolüdür. Bu bakımdan Hanefî mezhebi, sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakleden statik bir yapı değil, aksine erken dönem Hanefî hukukçularının ortak ilmî üretiminin canlı bir tezahürüdür.

Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı, kolektif müzakere ve derinlemesine tahlil esasına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe; muhaddisler, dil bilimciler ve fakihlerden müteşekkil geniş bir ilim halkası oluşturarak fikhî meseleleri enine boyuna tartışmış, bu müzakere süreçleri bazen günlerce devam etmiştir.¹⁵⁹² Ebû Hanîfe'nin bu yöntemi, talebelerinin görüşlerini dinlemesi, onlarla fikir alışverişinde bulunması ve nihai kararı ancak kapsamlı bir değerlendirmeden sonra yazıya geçirmesi şeklinde tezahür etmiştir.¹⁵⁹³ O, bir meseleyi gerektiği kadar incelemeyen ve aceleyle hüküm vermekten kaçınır, talebelerini de bu konuda uyarırdı.¹⁵⁹⁴

Sonuç olarak, Hanefî mezhebi, İslam hukuk tarihinde ekol temelli gelişimin en tipik örneğini teşkil etmektedir. Ebû Hanîfe'nin kurduğu ilmî diyalog geleneği ve

¹⁵⁹² Zehebî, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, 89; Kevserî, *Te'nîbü'l-hatîb*, 188.

¹⁵⁹³ İbn Ebî'l-Avâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, 341.

¹⁵⁹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Ma'rîfetü't-târîh ve'l-'ilel*, nşr: Ahmed Muhammed Nûr seyf (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979), 3/504; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/554.

müzakereci yöntemi, mezhebin sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp sonraki nesillerde de gelişerek devam etmesine imkân tanımıştır. Bu açıdan Hanefî mezhebi, bir kişinin değil, bir hukuk geleneğinin ürünüdür ve İslam hukuk tarihindeki yerini de bu kolektif bilgi üretim sürecinin niteliğiyle kazanmıştır.

1.1. İmamlardan Nakledilen Yanlış Görüşleri Tashih Etmesi

Hanefî mezhebinde, Ebû Hanîfe ve önde gelen talebelerinden bir konuda farklı görüşlerin nakledilmesi yaygın bir durumdur. Bu görüşler, erken dönem fıkıh kaynaklarında kaydedilmiş ve sonraki nesiller tarafından aktarılmıştır. Ancak bu rivayetlerin büyük kısmı sahih olsa da, zaman zaman hatalı aktarımlar veya görüşlerin yanlış kişilere nispet edilmesi gibi problemler de söz konusu olabilmektedir. Bu noktada, naklin sıhhati, ravinin güvenilirliği (sika) ve ilmî konumu belirleyici bir rol oynamaktadır.

Müteahhirîn dönemindeki muhakkik âlimler, bu rivayetler arasında kritik bir analiz yaparak sahih olanları zayıf veya uydurma olanlardan ayırmaya çalışmışlardır. Bu süreç, sadece görüşler arasında tercih yapmayı değil, aynı zamanda hatalı nakilleri düzeltmeyi de içermektedir. Böylece mezhep içi görüş, tutarlı ve sağlam bir temele oturtulmuştur.

Bu bağlamda, Zebîdî, Hanefî geleneğindeki hatalı nakilleri tespit etme ve düzeltme konusunda önemli katkılar sunan âlimlerden biridir. Eserlerinde, Ebû Hanîfe ve talebelerine nispet edilen bazı görüşlerin sened veya metin açısından problemlili olduğuna dikkat çekmiş, bu tür rivayetlere karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Onun bu yöntemsel tavrı hem bir münekkît hem de mezhep içi birikimi muhafaza eden bir âlim olarak konumunu ortaya koymaktadır.

Zebîdî'ye göre, bir meselenin Ebû Hanîfe'nin muteber talebelerinin eserlerinde yer almaması durumunda, söz konusu rivayetin kabul edilebilmesi için ravinin güvenilirliği esastır. Eğer ravinin güvenilirliği bilinmiyorsa, bu tür nakillere itibar edilmemelidir. Ebû Hanîfe'den rivayet eden kimse meçhul ise meçhul râviler meselesini iki kategoride ele alır: İsmi bilinmeyen (meçûlû'l-ism) râvî: Bu durumda, rivayetin kabul edilebileceğini savunur. Zira isminin bilinmemesi, ravinin cerh edildiği

anlamına gelmez. Hâli bilinmeyen (mechûlû'l-hâl) râvi: Ravinin adalet ve zabt durumu meçhulse, bu tür rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini belirtir.

Bu yaklaşımını desteklemek için Zebîdî, Burhâneddîn el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Şerhu'l-Münye* adlı eserinden bir örnek zikreder. Halebî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “İmam, namazdan sonra cemaat on kişiden fazla ise onlara yönelir, az ise Kâbe'ye yönelmeye devam eder” şeklindeki görüşün asılsız olduğunu belirtir. Halebî'ye göre, bu görüşü nakleden râvi meçhuldür ve bu rivayet hem Ebû Hanîfe'ye hem de Hz. Peygamber'e uydurma bir isnadda bulunmaktadır. Aksine, Hanefî mezhebine göre, tek bir müminin hürmeti bile Kâbe'nin hürmetinden önce gelir.¹⁵⁹⁵

Zebîdî, bazı âlimlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmayan görüşleri ona nispet etmesini de eleştirir. Zebîdî, “Cuma namazı; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyâs yoluyla farz-ı ayndır” dedikten sonra kıyâsî delilî şöyle izah etmiştir: Bize öğle namazını terk edip cuma namazını kılmamız emredildi. Hâlbuki öğle namazı farzdır. Bir farz ancak ondan daha kuvvetli ve öncelikli bir farz sebebiyle terk edilebilir. Bu da cuma namazının farz olduğunu gösterir. Bazı taassup sahibi cahiller, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ındaki ‘*Bir kimse övrü olmadığı halde Cuma gününü öğle namazını evinde kılsa mekrûh olur ancak öğle namazı caiz olur*’¹⁵⁹⁶ ifadesinin zahirine aldanarak, Ebû Hanîfe'nin Cuma namazını farz kabul etmediği iddiasında bulunmuşlardır. Hâlbuki burada yanlışlardır. Doğru olan görüş şudur: Cuma namazına gitmemek haramdır. Kılınan öğle namazı ise sahihtir. Haram olmasının sebebi farz olan Cuma namazını terk etmektir. Sahih olmasının sebebi ise öğle namazının aslî vaktinin devam etmesidir. Ancak bu hüküm, kişinin Cuma'ya koşmaması (sa'y) şartına bağlıdır. Eğer Cuma'ya gitmek için harekete geçerse, kıldığı öğle namazı batıl olur.¹⁵⁹⁷ Zebîdî, bu yanlış iddiayı taassup ve cehalet olarak nitelendirerek, Hanefî mezhebinin gerçek görüşünü açıklığa kavuşturmuştur.

Zebîdî'nin bu tutumu, Ebû Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814) rükû ve secde tesbihlerinin farziyetine dair görüşünü şâz olarak nitelemesinde de kendini gösterir.

¹⁵⁹⁵ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Ğunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî*, thk. Muhammed Esedullah el-Âsamî (Diyobend: el-Câmiatül-İslâmiyye, 1442), 3/69; Zebîdî, *İthâf*, 3/342; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/531.

¹⁵⁹⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 21. Kudûrî'de “İmamın namazından önce” ilavesi vardır.

¹⁵⁹⁷ Zebîdî, *İthâf*, 3/355.

Ebû Hanîfe'nin ilk talebelerinden biri olan ve *Fıkhu'l-Ekber*'in râvîsi Ebû Mutî' el-Belhî, rûkû ve secdedeki tesbihlerin üç defa okunmasını vâcip¹⁵⁹⁸ hatta farz¹⁵⁹⁹ olarak değerlendirmiş, bu sayının altında okunması durumunda namazın geçersiz olacağını savunmuştur.¹⁶⁰⁰ Ancak bu görüş, Zebîdî tarafından şâz olarak nitelendirilmiştir.¹⁶⁰¹ İlginç bir şekilde, Ebû Mutî' el-Belhî'nin bu yaklaşımını aktaran ve yukarıda kendilerine atıf yapılan bazı fakihler, Zebîdî'nin işaret ettiği şâzlık durumuna değinmemişlerdir.¹⁶⁰² Kudûrî'nin şu açıklaması, Ebû Mutî' el-Belhî'nin aksi iddiasının şâz olduğunu destekler niteliktedir: Allah Teâlâ'nın "Rûkû edin ve secde edin"¹⁶⁰³ buyruğu, rûkû ve secdede zikrin (tesbih) farz kılınmasına dair bir fazlalık (ziyade) içermektedir. Ayrıca, Hz. Enes'e ve bedevîye namazın öğretilişi hadislerinde, rûkûdaki zikirler zikredilmemiştir. Eğer bu zikirler farz olsaydı, öğretim esnasında mutlaka belirtilirdi. Bir diğer delil şudur: Eğer bu rûkûnda (rûkû ve secdede) zikir farz olsaydı, tıpkı kıyamda Kur'an okumanın farz olması gibi, bu zikir de bu rûkne özgü (mahsus) kılınırdı.¹⁶⁰⁴

Sonuç olarak, Zebîdî'nin yaklaşımı, Hanefî geleneğinde isnad tenkidi, usûl-ü fıkıh prensiplerine bağlılık ve mezhep birliğini koruma kaygısının bir tezahürüdür. Onun eleştirel yönteminin hem tarihsel süreçte üretilen yanlış isnadların düzeltilmesi hem de mezhebin otoriter metinlerinin doğru anlaşılmasını sağlayarak Hanefî fıkının tutarlılığını güçlendirdiği söylenebilir.

1.2. İmamlardan Nakledilen Görüşler Arasında Tercihle Bulunması

Zebîdî, atların zekâta tâbi olup olmaması meselesinde İmameyn'in görüşünden ziyade Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe, "*Müslümanın kölesine ve atına zekât yoktur/düşmez*"¹⁶⁰⁵ hadisini aktarmakla birlikte,¹⁶⁰⁶ "*Sâime olan her atta bir dinar veya on dirhem (zekât) vardır*"¹⁶⁰⁷ hadisini

¹⁵⁹⁸ Sıgnâkî, *en-Nihâye*, 2/242.

¹⁵⁹⁹ Aynî, *el-Binâye*, 2/249.

¹⁶⁰⁰ Şürûnbülâlî, *Merâku'l-felâh*, 86; Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâku'l-felâh*, 229.

¹⁶⁰¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/93.

¹⁶⁰² Ali el-Kârî de bu görüşün şâz olduğuna işaret etmiştir. Bk. *Mirkât*, 2/715.

¹⁶⁰³ Hac, 22/77.

¹⁶⁰⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasarı'l-Kerhî*, 1/394 (No. 359).

¹⁶⁰⁵ Buhârî, "Zekât", 45 (No. 1463); Müslim, "Zekât", 8 (No. 982).

¹⁶⁰⁶ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhir*, 1/351 (No. 203).

¹⁶⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 2/34; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 2/357.

delil göstererek şu hükmü ortaya koymuştur: “Bir kimsenin merada serbestçe otlayan (sâime) atları bulunursa, mükellef dilerse her at için bir dinar zekât verir; dilerse atların kıymetini hesaplayarak her iki yüz dirhem karşılığında beş dirhem zekât öder.”

Zebîdî, İmameyn'in bu konudaki görüşünün, cihada iştirak eden mücahidin bineği olan atlara zekâtın vâcip olmadığı şeklinde yorumlanabileceğini belirtmekte ve bu yaklaşımın Zeyd b. Sâbit'ten de rivayet edildiğine işaret etmektedir.¹⁶⁰⁸

Ayrıca Zebîdî, Ebû Hanîfe'nin “Bir adam vardır ki atını başkalarına muhtaç olmamak ve iffeti korumak için bağlar. O, atının boynunda ve sırtında Allah'ın hakkını unutmaz. İşte bu at onun için bir örtüdür”¹⁶⁰⁹ hadisini de delil olarak kullandığını ifade etmektedir. Bu durum, Ebû Hanîfe'nin delilinin daha açık ve güçlü olduğunu ortaya koymakta olup, Zebîdî bu yorumla İmam'ın görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.¹⁶¹⁰ Sonuç olarak Zebîdî, atların zekâtı meselesinde Ebû Hanîfe'nin istidlâl yönteminin daha kuvvetli olduğu kanaatini taşımakta ve bu görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

İkinci bir örnek de şöyledir: Sığırların zekâtı hakkında, otuzdan az sığırdan zekât olmadığı/düşmediği, otuz sığırdan kırk sığıra kadar iki yaşına girmiş bir tosun veya bir dana verileceği, kırk sığırdan üç yaşına girmiş bir tosun veya bir dana verileceği sabittir ve bu hususta ümmetin icmaı vardır.¹⁶¹¹

İki nisap arası malların (evkâs) zekâtında ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, kırk ile altmış arasındaki sığırlarda zekât, orantılı (nisbî) bir şekilde hesaplanarak verilmelidir.¹⁶¹² Ebû Hanîfe'ye göre, sığırların zekât nisabı otuzdur; otuzdan az sığırdan zekât gerekmez. Otuz sığırdan kırk sığıra kadar, iki yaşına girmiş bir buzağı (tebi') zekât olarak verilir. Kırk sığırdan ise üç yaşına girmiş bir dana (müsinne) verilir. Kırktan sonra altmışa kadar olan sığırlarda, her bir fazla sığır için müsinne'nin kırkta biri oranında zekât verilmesi gerektiğini savunur. Bu görüş, kıyas yoluyla elde edilen bir hüküm olup, sığır sayısındaki artışa paralel olarak zekât miktarının da artması gerektiği prensibine dayanır.

¹⁶⁰⁸ Zebîdî, *İthâf*, 4/23.

¹⁶⁰⁹ Buhârî, “Cihâd ve's-siyer”, 48 (No. 2860);

¹⁶¹⁰ Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, 1/179-180.

¹⁶¹¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/348.

¹⁶¹² Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, 2/77.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, kırk ile altmış arasındaki sığırlarda, kırk sığıra bir müsinne verildikten sonra, altmışa kadar olan artışlar için ek bir zekât gerekmez. Bu görüş, Muâz b. Cebel'in Yemen'de zekât toplarken, iki nisap miktarı arasındaki sığırlardan zekât almadığına dair rivayete dayanmaktadır. Bu rivayete göre, Muâz, Hz. Peygamber'den "*Nisaplar arasındaki fazla sığırlarda zekât yoktur*"¹⁶¹³ şeklinde bir emir almıştır.¹⁶¹⁴

Zebîdî, bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir. Onun bu tercihi, birkaç gerekçeye dayanmaktadır.¹⁶¹⁵ Zebîdî, Hz. Muâz'ın Yemen dönüşünde Resûlullah ile görüşüp görüşmediğinin kesin olmadığını belirtir.¹⁶¹⁶ Bu nedenle, nassın olmadığı yerde şüpheli rivayetlerle amel edilemeyeceğini, bu nedenle Muaz hadisinin evkâs için yeterli delil olamayacağını belirtir. Zebîdî, kıyasın, nas bulunmayan durumlarda hüküm vermede önemli bir yöntem olduğunu vurgular. Bu nedenle, Ebû Hanîfe'nin kıyasa dayalı görüşünü daha isabetli bulur. Zebîdî, ibadetlerde ihtiyatla hareket etmenin gerekliliğini savunur. Bu bağlamda, küsurat miktarındaki sığırlar için zekât vermeyi, zekâtın eksik verilmesinden daha güvenli bir yol olarak görür. Zebîdî, İbrahim en-Nehaî'den nakledilen ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen fetvayı da delil olarak kullanır.¹⁶¹⁷

Merğînânî gibi Hanefî âlimlerin de "evkâs konusunda nas bulunmadığı" gerekçesiyle Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi, Zebîdî'nin yaklaşımını güçlendirir.¹⁶¹⁸

1.3. İmamlardan Nakledilen İfadeleri Yorumlaması

Çalışma esnasında bu konuyla ilgili çeşitli örnekler sunuldu. Burada sadece bir örnek vermek isteriz. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, "Filanın hakkı için, peygamber ve resullerinin hakkı için, Beyt-i harâm ve Meş'ar-i haram hakkı için" şeklinde dua etmesinin mekrûh olduğunu zira hiç kimsenin Allah'ın üzerinde hakkının olmadığını söylemişlerdir.¹⁶¹⁹

¹⁶¹³ Ahmed, *el-Müsne'd*, 36/336 (No. 22010).

¹⁶¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/348-349. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/120-121.

¹⁶¹⁵ Zebîdî, *İthâf*, 4/43.

¹⁶¹⁶ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, "Zekât", 11 (No. 611); Muhammed b. Hasan, *Muvattâ*, 1/523 (No. 340).

¹⁶¹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1/437 (No. 430); Muhammed b. Hasan, *el-Âsâr*, 1/354 (No. 318);

¹⁶¹⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/120.

¹⁶¹⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/381; Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 5/126; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/142.

Zebîdî, çok tartışılan bu konu ve ibarede geçen “hakkı” kelimesini yorumlar. Buna göre o, Hz. Peygamber’in “*Allahım! Senden isteyenlerin hakkı için istiyorum, sana olan bu yürüyüşüm hakkı için istiyorum...*”¹⁶²⁰ Hadisinde geçen “hakkı” ifadesini iki farklı şekilde açıklamaktadır. Birincisinde, bu tabirin “*hürmet*” veya “*Allah’ın rahmetinin bir tezahürü olarak vaat ettiği lütuf*” anlamına geldiğini belirtirken;¹⁶²¹ ikincisinde ise “*câh (itibar) ve hürmet*” şeklinde tefsir etmektedir.¹⁶²²

Zebîdî’nin bu yorumu, Hanefî âlimlerinden Ali el-Kârî ve İbn Âbidîn’in yaklaşımlarıyla uyumluluk göstermektedir. Bahsi geçen âlimler, “*Mahlûkun Hâlîk üzerinde hakkı yoktur*” prensibini, mahlûkatın Allah’a karşı aslen/zâtî olarak zorunlu bir hak talebinde bulunamayacağı, ancak Allah’ın kendi iradesi ve lütfuyla bir hak bahşedebileceği ya da buradaki “hakkın” “*hürmet ve azamet*” gibi anlamlara gelebileceği şeklinde te’vil etmişlerdir. Ayrıca bu meselenin vesile konusuna girdiğini, Allah Teâlâ’nın “*O’na yaklaşma hususunda vesileler arayın*”¹⁶²³ buyurarak vesileyi emrettiğini, *Hisnû’l-hasîn*¹⁶²⁴ gibi klasik dua literatüründe de peygamberler ve salihlerle vesile etmenin duanın âdâblarından sayıldığını ifade etmişlerdir.¹⁶²⁵

Zebîdî’ye göre “hakkı” tabiri, Hz. Peygamber’in bir hadisinde geçen “hakkı” ifadesiyle bağlantılı olup iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, Allah’ın rahmetinin bir tecellisi olarak vaat ettiği lütuf veya hürmet; ikincisi ise itibar (câh) ve saygınlık anlamına gelmektedir. O, “hakkı” ifadesinin mutlak bir yasak olarak değil, bağlamsal ve te’vile dayalı bir çerçevede ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

2. Meşâyihin Görüşlerine Yaklaşımı

Hanefî mezhebinde meşâyih tabiri, mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe’ye yetişmemiş olan fakihleri ifade etmektedir.¹⁶²⁶ Bu âlimler, mezhep içinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi müctehid imamlardan nakledilen muhtelif

¹⁶²⁰ İbn Mâce, “Mesâcid”, 14 (No. 778); Ahmed, *el-Müsneid*, 17/247 (No. 11156).

¹⁶²¹ Zebîdî, *İthâf*, 2/451.

¹⁶²² Zebîdî, *İthâf*, 5/345.

¹⁶²³ Mâide, 5/35.

¹⁶²⁴ Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Hisnû’l-hasîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn*, thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî (Kuveyt: Ğarâs li’n-neşr ve’t-tevzi’, 1429/2008), 58.

¹⁶²⁵ Nûruddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, 1418/1997), 3/30; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6/397.

¹⁶²⁶ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6/735.

görüşler arasında tercih yaparak mezhebî görüşün sistemleştirilmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Zebîdî, söz konusu *meşâyih*in tercihlerine bazen katılmış, bazen de farklı yorumlar getirerek kendi ictihadını ortaya koymuştur. Bu durum, onun Hanefî geleneği içinde hem nakil hem de dirayet yönüyle hareket ettiğini, aynı zamanda mezhebin teşekkül sürecindeki ihtilaflı meselelerde kendine özgü bir usûl benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla Zebîdî, *meşâyih*in tercihlerini mutlak anlamda taklit etmek yerine, deliller ve mezhep içi kıstaslar çerçevesinde eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.

2.1. İlk Oturuşta Tahıyyata Ziyade

Hanefî mezhebinin temel görüşüne göre, namazdaki ilk oturuşta (ka'de-i ûlâ) sadece *tahıyyat* okunması gerekir ve üzerine bir şey ilave edilmez. Bu yaklaşım, Tirmizî'nin İbn Mes'ûd'dan hasen bir senedle rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in ilk oturuşta adeta kızgın taşlar üzerinde oturur gibi kısa süreli beklediğini ifade eden hadise¹⁶²⁷ dayandırılmaktadır. Bununla birlikte, *meşâyih*ten bazı âlimler, namaz kılan kişinin unutarak tahıyyata "*Allahümme salli alâ Muhammed*" gibi bir ifade eklemesi durumunda sehiv secdesi yapmasının vâcib olduğunu belirtmişlerdir. Hasan b. Ziyâd ise Ebû Hanîfe'den bir harf bile ilave etse sehiv secdesinin vacip olacağını rivayet etmiştir.

Zebîdî, *meşâyih*in çoğunluğunun bu görüşü¹⁶²⁸ benimsediğini aktarmakla birlikte, kendisi daha farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ona göre, sehiv secdesini gerektirecek nitelikteki ziyadelerin belirleyici ölçütü, ilave edilen sözün bir rûknün eda edilebileceği kadar bir zaman almasıdır. Bu bağlamda, "*Allahümme salli alâ Muhammed*" gibi bir ifade, bir rûknün yerine getirilebileceği kadar bir süre alması nedeniyle sehiv secdesini vacip kılar. Ancak bundan daha kısa olan ifadeler, önemli bir zaman kaybına yol açmadığı ve kaçınılması zor olduğu için bu hükme dâhil edilmez.¹⁶²⁹ Dolayısıyla Zebîdî, Hanefî mezhebi içindeki bu tartışmada, salt lafzî ziyade yerine zaman faktörünü öne çıkaran ve pratik zorlukları dikkate alan dengeli bir yaklaşım benimsemiştir.

¹⁶²⁷ Tirmizî, "Salât", 155 (No. 366).

¹⁶²⁸ Bu görüşün *meşâyih*in çoğunluğunun görüşü olduğuna dair bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/344.

¹⁶²⁹ Zebîdî, *İthâf*, 3/125.

2.2. Cuma Namazının Birden Fazla Mekânda Kılınması

Zebîdî, Cuma namazının birden fazla mekânda eda edilmesi meselesinde, Hanefî mezhebi içinde dört farklı rivayetin bulunduğunu zikreder:

1. Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'a nispet edilen rivayet: Buna göre, Cuma namazının iki veya daha fazla yerde kılınması caizdir. Bu, mevcut rivayetler arasında en sahih kabul edilen görüştür.
2. Sadece tek bir mekânda kılınabileceğine dair Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayet.
3. İki mekânda kılınabileceğine dair Ebû Hanîfe ve Sâhibeyn'den (Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan) gelen rivayet.
4. Şehrin geniş olması veya Bağdat örneğinde olduğu gibi ortasından bir nehrin geçmesi durumunda iki farklı yerde Cuma namazının kılınabileceğine dair Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen görüş.¹⁶³⁰

Zebîdî, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ın, Cuma namazının birden fazla mekânda mutlak surette caiz olduğunu belirtmelerini delil alarak, müteahhir dönemdeki muhakkik âlimlerin bu görüş doğrultusunda fetva verdiklerini kaydeder ve kendisi de bu görüşü benimsediğini ifade eder.¹⁶³¹ Nitekim Serahsî de, bir şehirde iki farklı yerde Cuma namazının kılınması konusundaki ihtilaflı rivayetlere değinmiş ve sahih olanın, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ın "Bir şehirde iki veya daha fazla yerde Cuma namazının kılınabileceği" şeklindeki görüşü olduğunu vurgulamıştır.¹⁶³²

Zebîdî, Hanefî mezhebi içindeki tartışmalı konularda meşâyihin görüşlerini aktarırken hem geleneksel yaklaşımları koruyan hem de kendi ictihadını ortaya koyan mutedil bir metod izlemektedir. Onun bu yaklaşımı, mezhep içindeki ihtilaflı konularda hem nakle bağlı kalan hem de pratik zorlukları ve tahkik ehlinin görüşlerini dikkate alan bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

E. Tercihlerinde Tasavvufun Etkisi

Zebîdî'nin fikhî görüş ve tercihlerini şekillendiren temel etkenler, onun ilmî, fikrî ve manevi gelişim süreciyle yakından ilişkilidir. Erken dönemde tasavvufa intisap etmesi, içinde bulunduğu coğrafyalardaki tasavvufî çevrelerle yoğun etkileşimi, kemal çağına eriştikten sonra manevi rehber (mürşid) vasfıyla ziyaret edilerek kendisinden

¹⁶³⁰ Bu görüşler için bk. Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/260-261; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/277.

¹⁶³¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/364.

¹⁶³² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/120.

dua ve icazet talep edilmesi, İslam ahlak ve tasavvuf literatürünün klasikleşmiş eserlerinden biri olan *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* üzerine şerh yazmış olması ve nihayetinde tasavvufî düşünceye yatkın bir mizaca sahip bulunması, bu etkenler arasında öne çıkan unsurlardır. Bu faktörlerin, Zebîdî'nin fıkıh alanındaki ictihadî yaklaşımlarına etki ettiğini söylemek mümkündür.

1. Tervîhalar Arasında Yapılan Zikir

Hanefî mezhebinde, teravih namazında imamın her iki tervîha arasında tesbih, tehlîl ve tekbir getirmesi, Hz. Peygamber'e salavât okuması ve dua etmesi, selef-i sâlihînden tevârüs edilen bir uygulama olması sebebiyle sünnet kabul edilmiştir.¹⁶³³ Zebîdî, bu bağlamda, her dört rekâtın ardından bir süre oturmanın ve dördüncü tervîhadan sonra vitir namazına geçmeden önce beklenmesinin müstehap olduğunu, Hanefî âlimlerinin nakillerine dayanarak belirtir¹⁶³⁴ ve bu uygulamanın da selef geleneğinden intikal ettiğini vurgular.

Ayrıca, Zebîdî, cemaatin tervîhalarda oturdukları esnada tesbih çekmek, Kur'ân-ı Kerîm tilâvet etmek, tek başına dört rekât namaz kılmak veya sükût etmek gibi farklı davranış biçimleri arasında muhayyer olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra, çeşitli İslâm beldelerindeki yerel uygulamaları aktararak bu konudaki mezhebî ve kültürel çeşitliliği ortaya koyar:

Mekke ehli, Kâbe'yi tavaf edip iki rekât tavaf namazı kılarak bu ara fasılları değerlendirir.¹⁶³⁵ Medineliler, dört rekâtlık nâfile namazlar kılmayı tercih eder. Buhara ve civarındaki Hanefîler arasında, bazıları her dört rekâtın ardından üç defa "*Sübâne zi'l-mülki ve'l-melekût...*" tesbihini okurken, bazıları "*Lâ ilâhe illallâhi vahdehû...*" zikrini üç defa tekrar eder; bir kısmı ise İhlâs sûresini üç defa okumayı âdet edinmiştir. Mısırlılar ise genellikle ilk dört rekâtın ardından Hz. Peygamber'e, ikinci dört rekâtın sonra Hz. Ebû Bekir'e, üçüncüde Hz. Ömer'e, dördüncüde Hz. Osman'a ve beşincide Hz. Ali'ye salât ü selâm getirirler.

Zebîdî, bu çeşitli uygulamaları zikrettikten sonra, Nakşibendî sâdâtının her tervîhadan sonra şeyhlerinin huzurunda murâkabe hâlinde yukarıda zikredilen tesbihi

¹⁶³³ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/290.

¹⁶³⁴ Mesela bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/85; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/234.

¹⁶³⁵ Mekke ehlinin âdeti için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/145.

üç defa okuduklarını ve ardından diğer tervîhaya kalktıklarını belirtir. Kendisi de "Bu, gördüklerimizin en güzelidir" diyerek bu uygulamayı tercih ettiğini açıkça ifade eder.¹⁶³⁶

Zebîdî'nin, İslâm coğrafyasındaki farklı uygulamalar arasından özellikle Nakşibendî şeyhlerinin âdetini seçmesi, onun fıkhi tercihlerinde tasavvufî yönelimlerinin etkili olduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir durumdur.

2. İşrâk Namazı

İşrâk, lügatte "Güneşin yükselmesi ve etrafın aydınlanması" anlamına gelmektedir.¹⁶³⁷ Hz. Peygamber'in "Sabah namazını cemaatle kılıp güneş doğana kadar Allah'ı zikrettikten sonra iki rekât namaz kılan kimse hac ve umre sevabı kazanır. Tamı tamına hac ve umre sevabı alır"¹⁶³⁸ hadisinden dolayı güneşin aydınlığı etrafa yayılıp yarım mızrak boyu yükselince iki rekât namaz kılınacağı söylenmiştir.¹⁶³⁹ Tehânevî, bu hadisin İşrâk namazının faziletine açık bir delil teşkil ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁴⁰

Zebîdî, *İthâfî's-sâde* adlı eserinde İşrâk namazından iki yerde bahsetmekle birlikte, bu konuda klasik Hanefî fıkıh kitaplarından herhangi bir alıntı yapmamıştır. Bir yerde "Bu namaz, meşâyihimizden Nakşibendî sâdâtı yanında İşrâk Namazı olarak isimlendirilmiştir" der.¹⁶⁴¹ Diğer yerde de aynı ifadeyi kullandıktan sonra "İşrâk namazı niyetine iki rekât namaz kılar. Her rekâtta Fatîha'dan sonra üç defa İhlâs suresi okur" ifadesini kullanır.¹⁶⁴²

Nakşibendî geleneğinde kullanılan "İşrâk Namazı" tabirinin kökenini araştırdığımızda, bu ifadenin klasik Hanefî fıkıh literatüründe müstakil bir ibadet olarak ele alınmadığı görülmektedir. Zâhiru'r-rivâye eserlerinde ve erken dönem fıkıh kitaplarında bu namazın ayrı bir başlık altında zikredilmediği müşahede edilmiştir. Bununla birlikte, Zebîdî'den önce yaşamış olan Hanefî âlimi Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), İşrâk namazından bahsetmiş ve bu namazın insanlar arasında yaygın bir

¹⁶³⁶ Zebîdî, *İthâf*, 3/698.

¹⁶³⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/77.

¹⁶³⁸ Tirmizî, "Ebvâbü's-sefer", 22 (No. 593); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 8/178 (No. 7741).

¹⁶³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/1025.

¹⁶⁴⁰ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 5/1896.

¹⁶⁴¹ Zebîdî, *İthâf*, 3/611-612.

¹⁶⁴² Zebîdî, *İthâf*, 5/436.

uygulama olduğunu belirtmiştir. Dihlevî'ye göre, günün ilk vakitlerinde iki namaz kılınmaktadır: Bunlardan ilki, güneşin bir veya iki mızrak boyu yükselmesiyle eda edilen İşrâk namazı; diğeri ise kuşluk vaktinde kılınan Duhâ namazıdır.¹⁶⁴³ Ancak Dihlevî, bu açıklamalarını Duhâ namazı bahsi altında zikretmiştir. İşrâk namazını müstakil bir başlık altında ele alan ilk ismin ise Dihlevî'nin şeyhi Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁴⁴

Bedruddîn el-Aynî, Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber'in amcasının kızı Ümmü Hânî'nin evinde kıldığı sekiz rekâtlık namaz¹⁶⁴⁵ hakkında onun İşrâk Namazı olduğunu söyleyenler olmuştur der.¹⁶⁴⁶ Hadis kaynaklarında yer alan bir rivayette, Resûlullah'ın bu namazın ardından "*Ey Ümmü Hânî! Bu İşrâk namazıdır*" dediği nakledilmiştir.¹⁶⁴⁷ Aynı şekilde Mücâhid'in, İbn Abbâs'a bu namazı anlattığında onun da "*Bu, İşrâk namazıdır*" şeklinde karşılık verdiği aktarılmaktadır.¹⁶⁴⁸

Hz. Peygamber'den gelen bir başka rivayet, Duhâ ile İşrâk namazlarının farklı olduğuna delâlet etmektedir. Hz. Ali'nin nakline göre, Resûlullah sabahleyin güneş doğup bir veya iki mızrak boyu yükselince iki rekât namaz kılar, daha sonra bir süre bekleyip güneş daha fazla yükseldiğinde dört rekât daha kılardı.¹⁶⁴⁹

Kanaatimize göre İşrâk Namazı, Duhâ Namazı ile aynı veya onun parçası sayılmış bu sebeple fıkıh kitaplarında ayrı bir başlık altında incelenmemiştir. Daha sonraki asırlarda nafile ibadetlere daha fazla önem veren tasavvuf ehli, hususiyle Zebîdî'nin vurguladığı üzere Nakşibendî meşayih bu namazı ayrıca isimlendirip kılmaya ve teşvik etmeye devam etmişlerdir.

3. Uzlet ve İhtilât

Uzlet (inziva) ile ihtilât (toplum içinde yaşama) arasındaki fazilet tartışması, yalnızca tasavvuf ehli arasında değil, şeriat âlimleri nezdinde de müzakere edilmiş bir

¹⁶⁴³ Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn ed-Dihlevî, *Lema 'âtü 'l-tenkîh fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 1435/2014), 3/420.

¹⁶⁴⁴ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 7/308.

¹⁶⁴⁵ Buhârî, "Edeb", 94 (No. 6158).

¹⁶⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/62.

¹⁶⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/406 (No. 986).

¹⁶⁴⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/438 (No. 1070).

¹⁶⁴⁹ Tirmizî, "Ebvâbü's-sefer", 29 (No. 604); İbn Mâce, "Salât", 109 (No. 1161).

konudur. Zebîdî, bu meselede uzletin ihtilâttan daha faziletli olduğu görüşünü benimsemiştir.¹⁶⁵⁰ Ona göre, mensubu olduğu Nakşibendî silsilesinin temel prensibi, Allah'ın kitabına sımsıkı sarılmak ve sürekli zikirle meşgul olmaktır. Nakşibendîler, Kur'an'la hemhâl olanların zikirle huzur bulduğunu, onunla yaşayıp onunla öldüğünü savunur. İhtilâtın ise zikirden alıkoyucu bir etkisi olduğundan, uzleti evlâ görmüşlerdir. Zebîdî, bu bağlamda Gazzâlî'nin şeyhi ve Nakşibendî meşâyihinden Ebû Ali el-Fârmedî'nin (ö. 477/1084) de aynı görüşte olduğunu belirtir.

Diğer taraftan, İmam Şâfiî ve çoğunluğun mezhebi, ihtilâtın daha faziletli olduğu kanaatindeydi. Nevevî'nin naklettiğine göre, toplum içinde bulunmanın İslam'ın şiarlarını yaşatmak, müminlerin sayısını artırmak, hayırları yaymak, iyilik ve takvada yardımlaşmak, muhtaçlara destek olmak gibi pek çok faydası vardır. Uzleti tercih edenler ise, temel ibadetleri bilmek kaydıyla, selametın daha kesin olması sebebiyle bu yolu seçmişlerdir. Zebîdî, Buhârî şârihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384), Bedruddîn el-Aynî ve Ebü'l-Bekâ el-Ahmedî'nin (ö. 909/1503 sonrası) uzlet lehine görüşlerini aktarır. Kirmânî, "Asrımızda insanlardan uzak durmak, günahahtan korunmak için daha uygundur" derken;¹⁶⁵¹ Aynî, "Bu devirde ihtilât, kötülükten başka bir şey getirmiyor" diyerek ona katılır.¹⁶⁵² Ebü'l-Bekâ ise uzletin riyadan uzak bir ibadet, tevhîd sınırlarına erme vasıtası olduğunu vurgular.¹⁶⁵³ Zebîdî de, "Zamanın ve uhuvvetin bozulması sebebiyle uzleti tercih ediyorum" diyerek bu âlimlerin görüşlerine iştirak eder.¹⁶⁵⁴

Ancak, ihtilâtın daha faziletli olduğu kanaatindeyiz. Zira peygamberler –ki insanların en üstünleri– daima halkın içinde bulunmuş, hakikati tebliğ etmiş ve eziyetlere sabretmişlerdir. Zebîdî gibi uzleti savunan âlimlerin bile gençlik ve olgunluk dönemlerinde insanlarla iç içe yaşayıp din hizmeti yaptıkları, yaşlılıkta ise fitrî bir

¹⁶⁵⁰ Zebîdî, *İthâf*, 7/339.

¹⁶⁵¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1401/1981), 1/111.

¹⁶⁵² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/163.

¹⁶⁵³ Ebü'l-Bekâ el-Ahmedî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhinin ismi *el-Bâru's-sahîh fî şerhi'l-Câmi'is-sahîh*'tir. Kâtip Çelebi onun şerhinin büyük bir şerh olduğunu, Kirmânî, Aynî ve İbn Hacer'in şerhlerinden alınmış memzûc bir şerh olduğunu ifade eder. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltekaya-Kilisli Muallim Rifat (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1360-1362/1941-1943), 1/551.

¹⁶⁵⁴ Zebîdî, *İthâf*, 7/318.

temayülle ibadete daha fazla vakit ayırmak için inzivayı seçtikleri görülür. Dolayısıyla uzlet lehine olan görüşler, daha çok onların son dönemlerine aittir. Nitekim Hanefî fakihî ve muhaddis Ali el-Kârî de ömrünün sonlarında kaleme aldığı *Tathîru't-taviyye* adlı risalesinde, "Artık susmanın, eve kapanmanın ve ölünceye kadar azıkla yetinmenin zamanıdır" diyerek bu tavrı benimsemiştir.¹⁶⁵⁵

Bu tartışma, dinî hayatın pratiğinde bireysel riyâzet ile toplumsal dini hizmet arasındaki dengeyi kurmanın önemini ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşımın da kendi içinde meşru gerekçeleri bulunmakla birlikte, kişinin içinde bulunduğu şartlar ve dönemin ihtiyaçları tercihlerde belirleyici olmalıdır.

Sonuç olarak Zebîdî'nin fikhî tercihlerinde tasavvufun etkisi, özellikle nafile ibadetler ve ibadetlerin şekli konularında gözlemlenmektedir. Onun fikhî görüşlerinin şekillenmesinde tasavvufî kimliğinin rol oynadığı açıktır. Özellikle teravîh namazındaki tervîha uygulamalarına dair yaklaşımı, bu durumun somut bir örneğidir. Hanefî mezhebinde, tervîhalar arasında zikir ve salavâtın sünnet olduğu genel kabul görmekle birlikte, Zebîdî'nin Nakşibendî sâdâtının murâkabe eşliğinde üç defa tesbih çekme âdetini "Gördüklerimizin en güzeli" diyerek tercih etmesi, onun tasavvufî bağlılığının fikhî tercihlerine nasıl yansıdığını göstermektedir. İslam coğrafyasındaki çeşitli uygulamalar arasından özellikle meşrebine uygun olanı seçmesi, Zebîdî'nin şer'î hükümleri yorumlarken tasavvufî öncelikleriyle hareket ettiğine işaret eder. Bu durum, onun fıkıh ile tasavvufu bütünleştiren bir yöntem benimsediğini ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde, İşrâk namazı konusunda da Zebîdî'nin tasavvufî etkileri belirgindir. Klasik Hanefî fıkıh literatüründe müstakil bir ibadet olarak ele alınmayan İşrâk namazı, Zebîdî tarafından Nakşibendî meşâyihinin uygulamaları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Zebîdî, bu namazı "Meşâyihimizden Nakşibendî sâdâtı yanında İşrâk Namazı olarak isimlendirilmiştir" şeklinde tanımlayarak, tasavvufî geleneğin bu ibadetin şekillenmesindeki rolünü vurgulamıştır. Bu durum, Zebîdî'nin fikhî yorumlarında tasavvufî pratikleri ve gelenekleri dikkate aldığını ve bu doğrultuda fikhî hükümler geliştirdiğini göstermektedir.

¹⁶⁵⁵ Ali el-Kârî, *Mecmû'u resâili Ali el-Kârî*, 3/205.

Uzlet ve ihtilât meselesindeki tercihi ise Zebîdî'nin tasavvufî kimliğinin fikhî meselelere nasıl yön verdiğini anlamak açısından daha da nettir. Çoğunluğun aksine uzleti tercih etmesi, doğrudan Nakşibendîliğin “halvet der encümen (halk içinde Hak ile olma)” prensibiyle ilişkilidir. Zebîdî'nin, toplum içindeki fitne ve gaflet risklerini gerekçe göstererek Kirmânî, Aynî ve Ebü'l-Bekâ gibi âlimlerin uzlet yanlısı görüşlerine katılması, tasavvufun selâmet anlayışının onun fikhî kanaatlerini şekillendirdiğini ortaya koyar. Özellikle Nakşibendî silsilesinin zikir ve murâkabeye verdiği ehemmiyet, Zebîdî'nin ihtilâtın bu ibadetleri sekteye uğratacağı endişesiyle uzleti savunmasında etkili olmuştur. Ancak ilginçtir ki, bu tercihini zamanın fesadı gibi sosyal şartlarla temellendirmesi, onun tasavvufî önceliklerini dönemin realiteleriyle meczetme çabasını yansıtır.

Zebîdî'nin uzleti savunurken Ebû Ali el-Fârmedî gibi Nakşibendî şeyhlerine referans göstermesi, tasavvuf silsilesine verdiği otoriteyi gösterdiği gibi, fikhî meseleleri çözümlerken geleneksel mezhep usulüne ilave olarak tasavvufî birikimi önceleme eğilimine de işaret eder. Ancak onun bu yaklaşımı, tamamen mezhep dışı bir tavır olarak görülmemelidir; zira Hanefî fakihi Ali el-Kârî gibi isimlerin de benzer kanaatler taşıması, tasavvuf ile fikhın pratikte ortak bir zemin bulabildiğini kanıtlar. Sonuç olarak Zebîdî'nin tercihleri, tasavvufun sadece nazarî değil, amelî fıkha da nüfuz eden bir ilim olduğunu ve özellikle nafîle ibadetler, zikir şekilleri ve sosyal davranışlar gibi alanlarda mezhep içi çeşitliliği zenginleştirdiğini göstermektedir. Bu durum, İslam düşünce geleneğinde fıkıh ile tasavvuf arasındaki faal etkileşimin tipik bir tezahürüdür.

SONUÇ

Bu çalışma, 18. yüzyılın önde gelen âlimlerinden Murtazâ ez-Zebîdî'nin fıkıh düşüncesini inceleyerek, onun İslam hukuk geleneğindeki yerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Zebîdî, hadis ve dil alanlarındaki çalışmalarının yanı sıra fıkıh ve fıkıh usulüne dair görüşleriyle de temayüz etmiş bir âlimdir. Bu araştırma özellikle son dönemlerde yaşamış fakihlerin eserlerinin İslam hukuk geleneğinin devamlılığı ve canlılığına katkısını göstererek, bazı dönemlere ilişkin yüzeysel genellemeleri eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Zebîdî'nin çeşitli ilim dallarındaki vukufiyeti ve verimliliği, onu dönemin ilmî hayatında merkezî bir şahsiyet hâline getirmiştir. Fıkıh, hadis, kalam, lügat ve tasavvuf gibi çeşitli sahalarda kaleme aldığı eserler, onun hem geleneksel ilimlere hâkimiyetini hem de farklı ilimler arasında kurduğu irtibatı göstermektedir.

Araştırma, Zebîdî'nin hayatı, tahsil hayatı ve eserlerine dair bilinmeyen pek çok noktayı aydınlatmayı amaçlamış ve bu konuda kayda değer sonuçlara ulaşmıştır. Zebîdî'nin Hindistan, Yemen ve Mısır'daki hocaları, okuduğu ilimler, icazet aldığı âlimler, Hicaz'a göç tarihi ve Yemen'de geçirdiği yıllar gibi önemli meseleler açıklığa kavuşturulmuştur. Araştırma sonucunda, Zebîdî'nin on altı yaşında, 1748 yılında Yemen ve Hicaz'a geldiği, burada beş buçuk yıl ikamet ettikten sonra yirmi bir yaşında, 1753 yılının son ayında Mısır'a hicret ettiği tespit edilmiştir. Çalışma, Zebîdî'nin biyografisine dair eksik kalan yönleri tamamlayarak, onun ilmi şahsiyetinin ve eserlerinin daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlamıştır.

Araştırmanın en önemli bulgularından biri, Zebîdî'ye atfedilen eserlerin sayısına ilişkin yapılan tespitlerdir. Mevcut literatürde, müellifin telif ettiği eserlerin sayısı genellikle yüz civarında veya yüzü aşkın şeklinde ifade edilmiş, ancak bu iddialar çoğunlukla müşahhas bir kayıt düşülmeksizin genel bir yaklaşımla aktarılmıştır. Müstakil araştırmalarda ise tek tek zikredilen eser sayısı yüz kırkı geçmemiştir. Bu çalışmada ise Zebîdî'nin telifleri arşiv kaynakları, biyografik eserler ve kütüphane katalogları muntazam bir şekilde taranarak icâzetnâmeler hariç tutulmak suretiyle toplam yüz altmış bir eser kesin olarak teyit edilmiştir. Müellifin bazıları risale hacmindeki icâzet metinleri eser sayımına dâhil edilmemiştir. Bununla birlikte Zebîdî'nin farklı coğrafyalardaki âlimlere hitaben kaleme aldığı yüzlerce icâzetinin

bulunduğu göz önüne alındığında bu türden metinlerin ileride tespit edilmesiyle külliyyatın daha da genişleyeceği öngörülmektedir. Dolayısıyla, mevcut çalışmada daha tutarlı bir sınıflandırma yapabilmek amacıyla icâzetler istisna tutulmuş ve nihai sayıya eklenmemiştir.

Araştırmanın ulaştığı önemli bir sonuç, incelenen şahsiyetin Osmanlı Sultanı başta olmak üzere dönemin devlet erkânı nezdinde büyük bir itibar görmesine rağmen, kadılık veya müftülük gibi resmî devlet görevlerini reddederek ilmi ve manevi otoritesini siyasi otoriteden müstağni kılmayı tercih etmiş olmasıdır. Bu tutum, onun ilmi otoritesini siyasi iktidardan bağımsız tutma iradesinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte yönetimle ilişkisini tamamen kesmeyen Zebîdî, ölçülü bir etkileşim dâhilinde idarecilere nasihatlerde bulunmuş, ilmî verasetini sürdürecekteler yetiştirmiş ve geniş bir coğrafyaya yayılan icâzetler vermiştir. Özellikle Mısır'daki yönetici kesimin kendisine gösterdiği maddi destek ve hürmet, onun sadece bir âlim olarak değil, aynı zamanda nüfuz sahibi bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Hayatının son dönemlerinde inzivaya çekilmesi, padişahın İstanbul davetini geri çevirmesi ve kendisine sunulan hediyeleri ihtiyaç sahiplerine dağıtması, dünyevi bağlardan uzaklaşma yönündeki kararlılığını göstermektedir. Bu tavır, hem onun zühd anlayışını yansıtmakta, hem de dönemin âlim-siyaset ilişkisinin karmaşık yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Zebîdî, altmış yıllık ömrünü Kur'ân ve sünnetin doğru anlaşılmasına, şeriatın delillerinin ve hikmetlerinin ortaya konmasına vakfetmiştir. Bu durum, onun ilmi çalışmalarını samimi bir dinî sorumluluk bilinciyle yürüttüğünü gösterir. Bid'atlere karşı verdiği mücadele ve sahih itikadı yayma gayreti, Zebîdî'nin sıradan bir âlim olmadığını, aksine toplumu ıslah etmeyi hedefleyen bir münevver olduğunu açıkça ortaya koyar. Nitekim kendisine verilen fakih, allâme, hâfız ve müceddid gibi unvanlar da bu vasıflarını teyit eder mahiyettedir.

Zebîdî'nin ilmi kişiliğinin en bariz vasfı, Hanefî fikhına derin nüfuzunun yanında çeşitli ilim dallarında geniş birikime sahip olmasıdır. Özellikle fıkıh sahasında taassuptan uzak, kuşatıcı ve tenkitçi tutumu, onu devrinin önemli fakihleri arasına sokmuştur. Hadis ilmindeki hâfızlık mertebesi, dil ve nesep ilimlerindeki uzmanlığı ve tasavvufi derinliği, Zebîdî'yi İslam ilimleri hiyerarşisinde müstesna bir konuma

yükseltmektedir. İşte bu meziyetleri, onun hicri on ikinci asrın müceddidi olarak anılmasını haklı kılan esaslı sebeplerdendir.

Zebîdî, Hanefî fıkhrındaki derinliğinin yanı sıra hadis, siyer, nesep, tasavvuf ve lügat ilimlerinde de söz sahibi bir âlim olarak temayüz etmiştir. Hadis ilmindeki vukufiyetiyle yaptığı fıkhi tahliller, onu gerçek bir muhakkik fakih vasfını hak etmesini sağlamıştır. Çeşitli İslam beldelerine yaptığı seyahatler, farklı ilim muhitlerinin birikiminden istifade etmesine imkân sağlamıştır. Değişik mezhep ve meşreplere mensup hocalardan ders alması ve âlimlerle kurduğu ilmi irtibatlar, onun ilmî şahsiyetinin olgunlaşmasında ve tenkit kabiliyetinin gelişmesinde etkili olmuştur. Muhtelif görüşlere karşı gösterdiği hürmetkâr ve mutedil tutum ise ilmi objektifliğinin açık bir göstergesidir. Eserleri, farklı ilim dallarını bir araya getiren özgün bir üslûba sahiptir. Temel ilimleri birlikte işlemesi, onunengin ilmi birikimini ortaya koymaktadır. Özellikle dört mezhebin görüşlerini asıl kaynaklarından nakletmedeki hassasiyeti, ilmî ciddiyetinin ve tarafsızlığının en açık delilidir.

Zebîdî'nin ihtilaflı meseleleri ele alış tarzı, bu çalışmanın dikkate değer sonuçlarından birini teşkil etmektedir. Basmelenin namazda gizli veya açıktan okunması, kible tayini, şek gününde oruç, hayvanların yenmeyen yerleri, velisiz nikâh, mehrin asgari miktarı, nafaka ve zevî'l-erhâmın mirası gibi konuları risale boyutunu aşan detaylı incelemelerle ele alması ve meseleleri sistematik bir şekilde tartışması, onun ilmî titizliğinin ve derin araştırmacılığının somut göstergeleridir. Bu metodik yaklaşım, günümüz akademik çalışmalarına bile örnek alınabilecek niteliktedir.

Yapılan incelemeler, müellifin Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında yer alan görüşleri ele alırken son derece titiz bir tercih mekanizması geliştirdiğini ortaya koymuştur. Zebîdî, mezhep içi ihtilaflı konularda imamların görüşlerini naklederken yalnızca rivayet etmekle yetinmemiş, aynı zamanda bu görüşlerin senedlerini tahkik etmiş ve imamlara nispetlerinin doğruluk derecesini ilmî bir yaklaşımla tespit etmiştir.

Zebîdî, "kûbe" lafzının mânâsı hususundaki ihtilâfları, lugat ve usûl-i fıkıh kaideleri çerçevesinde mütâlâa ederek, bu lafzın tavla, davul ve ûd gibi muhtelif mânâlara delâlet eden müşterek bir lafız olduğunu ve kesin bir anlam tespit edilemediği için ilgili hadislerle hüccet getirmenin sâkıt olacağını savunmuştur.

Zebîdî'nin bu yaklaşımı, müşterek lafızlar hakkında açık bir delil veya karîne bulunmadıkça tevakkuf etmenin gerekliliğini vurgulayan usûl-i fıkıh prensipleriyle mutabıktır. Onun bu tutumu, sadece dilsel analizlerdeki derinliğini değil, aynı zamanda şer'î delilleri yorumlarken gösterdiği usûl titizliğini de ortaya koymaktadır. Nitekim "kûbe" örneği, İslâmî metinlerin anlaşılmasında dil ve usûl ilimlerinin ne denli önemli bir rol oynadığını örneklemiş olmaktadır.

Zebîdî, gınâ meselesini ele alırken Hanefî mezhebi içindeki görüş ayrılıklarını ve tarihî seyri detaylı şekilde incelemiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konuda açık bir haramlık ifadesi kullanmadığını, sonraki fakihlerin onun sözlerinden çıkarım yaparak bu hükme vardıklarını belirtir. Ona göre, Ebû Hanîfe'nin "Bir defasında buna müptela oldum" ifadesi ve komşusunun şarkı söylemesine müdahale etmemesi gibi tarihi örnekler, gınânın mutlak olarak haram sayılmadığını, yasaklamanın ancak müstehcenlik gibi haram unsurlarla sınırlı olduğunu göstermektedir. Zebîdî, bu görüşünü sahabe ve tâbiîn uygulamaları, mezhepler arası mukayeseler ve hadislerle destekleyerek, gınânın İslam geleneğindeki yerini tespit etmiştir.

Müellifin usûlî yaklaşımının bir diğer önemli boyutu, konuları ele alırken ilgili hadisleri derinlemesine incelemesi ve bu hadislerin sıhhat durumlarını kritik bir süzgeçten geçirmesidir. Bu tutum, onun sadece fıkıh alanındaki uzmanlığını değil, aynı zamanda hadis ilmindeki derin vukufiyetini de açıkça göstermektedir.

Yapılan araştırma neticesinde Zebîdî'nin fıkıh mirası incelendiğinde, onun Hanefî mezhebi içinde ashâbü't-tercîh derecesindeki âlimlerin ayırt edici vasıflarını taşıdığı anlaşılmaktadır. Görüş tercihlerinde sadece mezhep içi kaynaklarla yetinmemiş, Hz. Bilal'ın Kur'ân-ı Kerîm okuma usulünde olduğu gibi hadislerin sıhhat durumunu da dikkate almıştır.

Zebîdî, döneminin ve sonraki asırların âlimleri nezdinde büyük bir saygınlık kazanmış müstesna bir şahsiyettir. Onun hakkında Ebû Abdullah es-Seffârî'nî "Asrının benzersiz âlimi", Abdurrahman el-Ehdel "Hadis hâfızlarının sonuncusu", Cebertî ve Kevserî "hadis hâfızı", Şihâbüddîn el-Beyrûtî, Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, Şihâbüddîn el-Mercânî ve Abdülhay el-Kettânî "müceddid", İbn Abdisselâm ed-Der'î "Zamanın Süyûtî'si", Ziriklî ve Tehânevî "allâme", Ebû Gudde "Şeriat ilimlerinde

imam”, Stefan Reichmuth ise “İslam âlimleri arasında eşsiz” şeklinde değerlendirmelerde bulunmaları onun ilim dünyasındaki yüksek konumunu ortaya koymaktadır. Zebîdî’nin bu ilmî payeleri, özellikle hadis ilminin ihyasına yönelik somut katkılarıyla desteklenmektedir. Âlî isnadlar elde etmek amacıyla gerçekleştirdiği ilim seyahatler, unutulmaya yüz tutmuş hadis imlâ meclis geleneğini yeniden canlandırması, çok sayıda hadis eserini tedris etmesi, hadislerin sıhhatine yönelik titiz tahkiklerde bulunması ve tahriç faaliyetlerine önem vermesi gib faaliyetleri bu katkıların başlıcalarıdır.

Zebîdî’nin Hanefî mezhebinin görüşlerini hadislerle temellendirme çabası, onun mezhebe olan en önemli katkılarından biridir. Müellifin bu gayretinin en somut örneği, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe* adlı eserinde görülmektedir. Bu eser, Hanefî mezhebinin hadis temelli delillerini savunma noktasında önemli bir boşluğu doldurmuş ve mezhep içi literatüre özgün bir katkı sağlamıştır.

Zebîdî’nin Hanefî mezhebinin delillerini tespit ve temellendirme yöntemi, ilmi araştırmalar bakımından dikkate değer bir derinlik taşır. Kendisi, sahîh, câmi', sünen, müsned ve musannef türü yaygın olarak kullanılan temel hadis kaynaklarıyla yetinmemiş aynı zamanda pek meşhur plmayan nadir nüshaları bulunan fevâid kitaplarına varıncaya kadar geniş bir kaynak taraması yapmıştır. Bu titiz çalışma onun sıradan bir nakilci olmadığını, bilakis delilleri tenkit süzgecinden geçiren ve tahlil eden bir müctehid olduğunu göstermektedir. Zebîdî’nin bu yöntemi, Hanefî mezhebinin deliller sistemini sadece niceliksel olarak zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu delillerin usûlî dayanaklarını güçlendirerek mezhep usulünün daha sağlam bir temele oturmasına katkı sağlamıştır. Nihayetinde bu ilmi duruş, onun Hanefî geleneğindeki yerini pekiştirdiği gibi, İslam hukukuna yaptığı katkıları da kalıcı hale getirmiştir. Zebîdî böylece, nakil geleneğini aşan ve kaynak tenkidi ile yorumu birleştiren müstesna bir âlim olarak temayüz etmiştir.

Bu araştırmanın ortaya koyduğu en önemli bulgulardan biri, Zebîdî’nin Gazzâlî’nin *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn* adlı eserine yazdığı şerhin yönlemsel önemidir. Müellifin bu çalışması, yalnızca basit bir metin şerhi olmanın ötesinde, İslam hukuk tarihinde mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh çalışmalarının detaylı ve dikkat çekici örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Hanefî mezhebine mensup olmasına

rağmen Zebîdî, şerhinde yalnızca kendi mezhebinin görüşleriyle yetinmemiş; Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin yaklaşımlarına da yer vererek, farklı mezheplerin görüşlerini değerlendirmiştir. Bu tutum, mezhepler arası mukayeseli bir analiz sunmakta olup onun ilmî titizliğini ve derin araştırma anlayışını ortaya koymaktadır.

Müellifin fetva ve hükümlerinde benimsediği yaklaşım, klasik fıkıh geleneğini korurken aynı zamanda sonradan ortaya çıkan meselelere çözüm üretebilen bir canlılık raz eder. Araştırmada Zebîdî'nin fetva, hüküm ve görüşleri delillendirirken naslara bağlı kalırken, toplumsal değişim, tıp, akıl ve örf gibi unsurları da dikkate alarak meselelere bütüncül bir yaklaşım getirdiği müşahade edilmiştir. Onun dini metinlerle tarihsel gerçeklikleri birlikte ele alması, hükümlerin hikmetlerini derinlemesine tahlil etmesi, mezhep imamlarından nakledilen görüşleri tenkit süzgecinden geçirmesi ve aralarında tercihler yapması, yöntem titizliğinin en bariz göstergeleridir.

Araştırma neticesinde Zebîdî'nin, klasik fıkıh mirasını koruyan aynı zamanda yeni meselelere çözüm üretebilen, nazariyatı hayata tatbik eden ve çeşitli ilim dalları arasında köprü kurabilen bir fakih olduğu anlaşılmıştır. Bu bulgular, geç dönem Hanefî fıkının canlı yapısını kavramak ve günümüz fıkıh çalışmalarına yöntemsel katkı sağlamak bakımından önem arz etmektedir. Neticede Zebîdî'nin bu çok yönlü yaklaşımı, İslam hukuk tarihinde hem geleneğe bağlılık hem de çağın ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyeti açısından dikkate değer bir örnek teşkil eder.

Bu tez, Zebîdî'nin ilmî mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte, onun henüz yeterince incelenmemiş yönlerinin ve eserlerinin bulunduğunu da ortaya koymuştur. Gelecekte yapılacak monografik çalışmaların, Zebîdî gibi geç dönem İslam âlimlerinin ilmî birikimini tüm yönleriyle ortaya çıkararak İslam ilim geleneğinin zenginliğini ve sürekliliğini daha görünür kılacağı umulmaktadır. Geleceğe yönelik olarak, Zebîdî'nin eserlerinin fihristlenmesi ve dijital kritiği, farklı kütüphanelerde bulunan el yazmalarının karşılaştırmalı çalışmaları, ayrıca onun kadîm ilim hattındaki konumunu muasır olan diğer fakihlerle mukayeseli inceleme gibi araştırma eksenleri önerilmektedir. Bu sayede, Murtazâ ez-Zebîdî gibi çok yönlü âlimlerin ilmî mirası daha da derinlemesine keşfedilebilir ve İslam hukuk düşüncesinin tarihsel sürekliliği hakkındaki algılar zenginleşebilir.

KAYNAKÇA

- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Fâsî. *el-Medhal*. Dâru't-türâs, ts.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. 12 cilt. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1983.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Acemî, Muhammed Nâsir. *Min nevâdiri icâzâtî'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 52 cilt. thk. Şuayn Arnavûd ve arkadaşları. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Osmanlı Tarihi*. 6 cilt. nşr. Mü'min Çevik. İstanbul, ts.
- Ahmet Râşid Paşa. *Yemen ve San'a Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Taşhan Kitap Yayınları, 2013.
- Akpınar, Muhammed Raşit. *Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Aksever, Ahmet Cahit Aksever. "Çorum'da Halvetiliğin Tarihi Süreci ve Yusuf Bahri", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/22 [2008], 103-136.
- Akyüz, Vecdi. "Abdülkâdir Kevkebânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/240-241. İstanbul, TDV Yayınları, 1988.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1415/1995.
- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Arapça: Fehmî el-Hüseynî. Dâru'l-cîl, 1991.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu müşkilâtî'l-Muvatta*. thk. Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali ed-Dimyâtî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Cem'u'l-vesâ'il fi şerhi's-Şemâ'il*. Mısır: el-Matba'atü's-şerife, ts.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'* (Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler). thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Çev. Halil İbrahim Kutlay. İstanbul: İnkılab, 2012.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002.
- Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997.
- Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed. *Mecmû'u resâili'l-allâme el-Molla Ali el-Kârî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş, Muhammed Berkât, Muhammed Mücîr el-Hatîb, Muhammed İd el-Mansûr, Muhammed Târik Mağribiyye, Ahmed Fevvâz el-Humeyyiz, Muhammed Türkî Kettû', Muhammed Mus'ab Külsûm. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2016.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûreddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Dav'ül-me'âlî fî şerhi bed'il-Emâlî*. İstanbul: Dersaadet, 1985.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Fıkhi'l-ekber*. çev. Yûnus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar. "Gedikzâde, Abdülkâdri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Apaydın, H. Yûnus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/577-579. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Apaydın, H. Yûnus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Arslan, Ahmet Turan. "Ezherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretü'l-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Atçı, İsa. *Ebû Ca'fer Et-Tahâvî'nin İbâdetler İle İlgili Konularda Haneî İmamlarına Muhâlif Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahyâr fî şerhi me'âni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Katar: Vizâratü'l-evkâf ve's-su'ûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Azamat, Nihat. "Afîfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. Mısır: Mtabaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 cilt. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1900-1901.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 cilt. Ankara: 1940.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb Arnavûd. Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Birişik, Abdülhamîd Birişik. "İbn Akîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/304-305. İstanbul, TDV Yayınları, 1999.
- Boynukalın, Mehmet. *Haneî Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu*. İstanbul: MÜİFVY, 2021.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. Leiden: 1938.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Şeriketü's-sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308/1890.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Kâhire: el-Matba'atü's-selefiyye, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 5 cilt. thk. Şuayb Arnavûd ve arkadaşları. Beyrut: Risâletü'l-Âlemiyye, 2011.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhîm b. Hasen el-Akîlî ez-Zeylâî. *'Acâ'ibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl li'l-usûl*. Küveyt: Vizâratü'l-evkâf, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Hısnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî. Kuveyt: Ğarâs li'n-neşr ve't-tevzi', 1429/2008.
- Cezerî, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dimeşk: Mektebetü'l-hulvânî, 1389-1392/1969-1972.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut, Dâru'l-fıkr, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Çınar, Fatih. "Müctehidlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme". *Bilimname* XLIÖ. (2021). 577-609.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Eski ve Yeni Tartışmalar Işığında Zekâtta Temlik Meselesi", 275-308. *Zekât Kongresi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavûd-Hasan Abdülmün'im Şelebî-Heysen Abdülğafûr. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzi', 1412/2000.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2001.
- Deylemî, Ebü Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *Firdevsü'l-ahbâr*. thk. Sa'id b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1986.
- Dihlevî, Ebü Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. 2 cilt. thk. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-cıl, 1426/2005.
- Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn. *Lema'âtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 1435/2014.
- Durmuş, İsmail. "Zebîdî Muhammed Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/168. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail-Philip Charles Sadgrove, "Lane, Edward William". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/99-100. İstanbul, TDV Yayınları, 2003.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb Arnavûd. Dimeşk: Müessetü'r-risâle nâşirûn, 1439/2018.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavûd-Muhammed Kâmil Karabellî. Dimeşk: Müessetü'l-'âlemiyye, 1433/2012.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*. thk. Muhammed es-Sabbağ. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Ebü Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. Mısır: Matba'atü's-seâde, 1394/1974.
- Ebü Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *et-Tıbbü'n-nebevî*. thk. Mustafa Hıdır Dönmez. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ebü Şücâ el-İsfahânî, Ahmed b. Hüseyin. *Ğâyetü'l-ihtisâr*. çev. Muhammed Danışman. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2018.
- Ebü Ya'lâ, Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Muhammed Sa'id Ömer İdrîs. Riyâd: Meketebetü'r-rüşd, 1409/1988.
- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. nşr. Halîl el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1403/1982.

- Ehdel, Abdurrahman b. Süleyman. *en-Nefesü'l-Yemânî ve'r-rûhu'r-reyhânî fî icâzeti'l-kudâti benî's-Şevkânî*. nşr. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ebhâsi'l-Yemeniyye. San'a: Darü's-Sumay'i, 2012.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîrû't-Tahrîr*. Kahire: 1932.
- Eren, Mehmet. "Osmanlı Muhaddislerinden Yûsuf Bahrî'nin (ö.1245/1830) Çalışmaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7/13 (2009).
- Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/550-551. İstanbul, TDV Yayınları, 1989.
- Eşer, Ahmet. "İlmi Biyografi Kaynağı Olarak Murtazâ ez-Zebîdî'nin el-Mu'cemü'l-Muhtas'ı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/3 (Aralık 2021), 1203-1229.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke vemâ câe mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Mûlehhis. Beyrut: Dâru'l-Endülis lin-neşr, ts.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. thk. Dr. İbrahim Üneys. Kahire: Müessesetü dâri's-şa'b, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessetü'r-risâle li't-tab'ı ve'n-neşr, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahim-Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru's-selâm, 1417/1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Dimeşk: Dâru'l-fikr el-Mu'âsır, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. (Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *Kânûnü't-te'vîl (Me'âricü'l-kuds içinde)*. Kahire: Mektebetü'l-Cündî, ts.
- Gökalp, Yûsuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. "İbnü'l-Cevherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gürkân, Menderes. "Zerkeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/289-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hacı Halîfe (Kâtip Çelebi), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Beşşâr Avvâd Marûf. Londra: Müessesetül'l-furkân, 2021.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322/1904.
- Hadranî, Abdurrahman b. Abdullah. *Zebîd: Mesâcidühâ ve medârisüha'l-ilmiyye fî't-târîh*. Dimeşk: 2000.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî. *Hatmü'l-evliyâ*. nşr. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: 1965.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. 4 cilt. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî*. Dersâadet: Arif Ef. Matbaası, 1325/1907.
- Halebî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Hanefî. *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Hamîdullah, Muhammed-Avzî, Casim. "Uhûd Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*. 5 cilt. Dimeşk: Mektebetü dâri'l-beyân, 1410/1990.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer es-Sâmerî. *Mekârimü'l-ahlâk ve me'âlîhâ ve mahmûdî tarâ'ikihâ*. thk. Eymen Abdulcabbâr el-Büceyrî. Kâhire: Dâru'l-âfâki'l-'arabiyye, 1419/1999.
- Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hâris. *Müsnedu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1429/2008.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu'l-'ulûm*. nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1409/1989.
- Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin b. Abdülalî. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 cilt. nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî. Haydarâbâd: 1350-90/1931-70.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. 17 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/1999.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: Matba'atü'l-'ilmiyye, 1351/1932.
- Heyet. *Fetâva'l-Âlemgiriyye*. Mısır: Bulâk, 1310/1892.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebû Bekr. *Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*. thk. Habîbürrahmân el-'Azamî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399/1979.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî. Kâhire: el-Mektebetü'l-kudsî, 1414/1994.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*. thk. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1998.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekkâ. Beyrut: Müessesetür-risâle, 1401/1981.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân. *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh*. Beyrut: 1350/1931.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratu 'umûmi'l-evkâf ve's-şu'ûnil-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Beccâvî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1412/1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivayetihi ve hamlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Su'ûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î*. çev. Yûsuf Acar. Ankara: Takdim Yayınevi, 2020.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 10 cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. İstanbul: Dâr-ı Seâdet, 1325/1907.

- İbn Abüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dımaşkî. *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a ve beyânü mâ fihâmin muhâlefeti's-süneni'l-meşrû'a*. nşr. Nâsırüddîn el-Albânî-Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. 9 cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: el-Kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbiddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Dımeşk: Dâru'l-fıkr li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1415/1995.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebi'l-Avâm, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhârruh ve menâkibuh*. thk. Latîfurrahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 cilt. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnân: Dâru't-tâc, 1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb Arnavûd. Dımeşk: Müessetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. tahrîc ve tashih. Muhibbiddîn el-Hatîb. Mısır: el-Mektebetü's-selefiyye, 1380-1390/1960-1970.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci (telhîsi, müntehabi) ehâdisi'l-Hidâye*. 2 cilt. thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessetü'r-risâle nâşirûn, 1432/2011.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Merâtibü'l-icmâ'*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1442/2021.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Mısır: Matbaatü's-seâde, 1345.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (Ma'rifeti'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Riyad: Dâru's-semî'î, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Ravzatü'l-'ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîh*. 4 cilt. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî. *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh* (İhtilâfû'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkühüm). Thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru Kur'ânî'l-'Azîm*. çev. Savaş Kocabaş. İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2015.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kâhire: Matba'atü's-seâde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 cilt. thk. Tâhâ ez-Zeynî, Mahmûd Abdülvehhâb Fâyed-Abdülkâdir Atâ-Mahmûd Ğânim Ğays. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1389/1969.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanefî. *et-Tercih ve't-tashih 'ale'l-Kudûrî*. thk. Dıyâ' Yûnus. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübî's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 5 cilt. thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabellî-Abdüllatîf Hırzullâh. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2010.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Ahmed Azv 'İnâye. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1422/2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1410/1990.
- İbn Sûde, Abdüsselâm b. Abdilkâdir el-Gırnâtî el-Fâsî. *Delîlü mü'errihi'l-Mağribi'l-Aksâ*. Dârülbeyzâ, 1960.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmûu Fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmeu'l-melik Fehd, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Ahbâru'n-nisâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru meketebeti'l-hayât, 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. 3 cilt. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966-1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-vatan, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdülhak el-Eserî. Pakistan: İdâretü'l-'ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh (et-Takrîr ve't-tahbîr içinde)*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1419/1999.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Mısır: Şeriketü mektebe ve matbaa Musaffâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1389/1970.
- İbnü'l-Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Halef el-Merâkeşî el-Mâlikî. *Buğyetü'n-nukkâdi'n-nakale*. thk. Dr. Muhammed Harşâfî. Riyad: Mektebetü advâi's-selef, 2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. Riyâd: Dâr Taybe, 1405/1985.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-'ulemâ*. thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sakâfiyye, 1425/2004.
- İbnü't-Türkmânî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân el-Mardînî. *el-Cevheru'n-nakî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhakî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Züraî. *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-beyân, 1391/1971.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Züraî. *Ahkâmü ehli'z-zimme*. Thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şakir b. Tevfik el-Ârevî. Dammâm: Ramâdî, 1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1986.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî et-Talhî. *Kitâbü't-terğîb ve't-terhîb*. 3 cilt. nşr. Eymen b. Sâlih b. Şa'bân. Kahire: 1414/1993.
- İşbîlî, Abdülhak b. Abdürrahman el-Ezdî el-Endelüsî. *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-Nebî*. thk. Hamdî es-Selefî-Subhî es-Semarrâî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzî', 1416/1995.
- Kannevcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Kara, Ayşe. *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen Ve Kasimiler Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karavî, Muhammed el-Arabî el-Mâlikî. *el-Hulâsatü'l-fikhiyye 'alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 cilt. Mısır: Şirketü matbaati'l-'ilmiyye, 1328/1910.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1360-1362/1941-1943.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/193-195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Devleti Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Kazvînî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*. thk. Züher Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1406/1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Tabakâtü'l-müctehidîn*. Kahire: Matba'atu'l-Cebelâvî, 1976.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *el-'Arfü's-şezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru't-türâsi'l-'Arabî, 1425/2004.

- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 cilt. thk. Muhammed Bedr-i Âlem el-Mirtehi. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. thk. Muhammed el-Muntasır. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Karınca Yayınları, 2003.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müsellesât*. nşr. İhsan Abbas. 3 cilt. Beyrut: 1402/1982.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan, *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtılı fî Muğîsü'l-halk*. Mısır: Mektebetül-Ezher li't-türâs, 1418/1998.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Bülûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî. Ammân: Dâru'l-Feth 2017.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2002.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Mukaddimâtü'l-İmam Kevserî*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Tekmiletü'r-redd alâ Nûniyyeti İbn Kayyim, Tebdîdüz-zalâmî'l-muhayyim min Nûniyyeti İbn Kayyim*. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2019.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Hüsnu't-tekdâfî fî sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kâdî* (İmam Ebû Yûsuf, Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri), çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2022.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. Hasan. *Te'nibü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzib*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2019.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kırlı, Serpil Mutlu. *Divan Şiirinde İntihal*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1401/1981.
- Koca, Ferhat. "Mefhûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/350-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman. Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Mısırî. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1398/1978.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dâru's-selâm, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman. Kuveyt: Dâru Esfâr, 2022.
- Kurt, Halil. "Yemen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/401-406. İstanbul, TDV Yayınları, 2013.
- Lane-Poole, Stanley. *Başlangıçta 1927 Yılına Kadar İslam Devletleri Tarihi*. çev. Halil Edhem Eldem. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-'aşereti'l-kâmile*. çev. Harun Reşit Demirel. Konya: Hüner Yayınevi, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'i'l-İmam Muhammed*. thk. Tahiyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.
- Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2002.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâuddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed. *el-Ehâdisü'l-muhtâre mimma lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheş. Beyrut: Dâru Hıdır, 1420/2000.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Maksudoğlu, Mehmet. "Cebertî, Abdurrahman b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/190-191. İstanbul, TDV Yayınları, 1993.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvattâ*. thk. Külâl Hasan Ali. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 1439/2018.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *el-İknâ' fî'l-fikhi's-Şâfiî*.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî. *Kütü'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2022.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkâm, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 cilt. thk. Şuayb Arnavûd-Ahmed Muhammed Berhûm-Abdullatîf Hırzullâh. Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2010.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1992.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2019.
- Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Musa Şâhîn Lâşîn. *Fethu'l-mün'im bi şerhi Sahîhi Müslim*. 10 cilt. Dâru's-şurûk, 1423/2002.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtî'l-Mesâbîh*. Hindistan: İdâretü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'd-da' ve ve'l-iftâ, el-Câmi'atü's-selefiyye, 1404/1984.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nâsîrî, Muhammed b. Abdüsselâm ed-Der'î. *er-Rihletü'n-nâsiriyyeti'l-kübrâ*. thk. Mehdî el-Ğâlî, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ*. Kâhire: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1348/1930.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 cilt. nşr. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b Muhammed. *Tebîrâtü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâ'ik*. thk. Said Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-İzâh fî menâsiki'l-hac ve'l-'umre*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Heyet. Kâhire: İdâretü't-tab'atî'l-münîriyye, 1344-1347/1925-1928.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. nşr. Muhammed Necîb el-Mutîl. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. İvaz Kâsım Ahmed. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Hulâsa fî ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Önal, Recep. *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öz, Mustafa. *Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Özcan, Azmi. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/75-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Müttakî el-Hindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Adevî, Ali b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/373. İstanbul, TDV Yayınları, 1993.
- Özen, Şükrü. "İbn Sûde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/359-360. İstanbul, TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/208-2011. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Sadrü'lislâm Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn* (Ehl-i Sünnet Akâidi). çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1998.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (eş-Şerhu'l-kebîr). Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb b. Yahya ed-Darrîs el-Becelî. *Fedâilü'l-Kur'ân vemâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Ğazve Büdeyr. Dimeşk: Dâru'l-fikr, /1408/1987.
- Reichmuth, Stefan. "XVIII. Yüzyılda İmparatorluğun Merkezinde ve Eyaletlerinde İslami İlim", *Osmanlı-Bilim*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999. 8/132-139.
- Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*. nşr. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: 1423/2003.
- Sa'vî, İbrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-metâmih resmühü'l-'ilmî müellifihü mevdu'uhû*. Erişim 19 Ağustos 2023. <https://www.alukah.net/culture/0/108638>

- Safiyyüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Efdal el-Hüseynî. *Mu'cemü Safiyyüddîn el-Buhârî bi tahrîci'l-hâfız Zebîdî*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Dimeşk: Dâru'l-beşâir, 1420/1999.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- Seffârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Sâlim en-Nablûsî. *Sebetü'l-İmam es-Seffârî*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 14 cilt. thk. Takiyyüddîn en-Nedevî. Hindistan: Merkezü'ş-şeyh Ebî'l-Hasan en-Nedevî li'l-buhûs ved-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'azbî, 1425/2004.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Kavlü'l-bedî' fî's-salâti ale'l-Hâbib eş-şefî'*. Beyrut: Dâru'r-reyyân li't-türâs, ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Mısır: Matbaatüs-seâde, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî. Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârifin-numâniyye, ts.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid. "Mısır-Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/563-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Sırrı Erînc-Sayyid Maqbul Ahmad, "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. Mekke: Merkezü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1435-1438/2014-2018.
- Sindî, Muhammed Âbid b. Ahmed Alî b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî. *el-Mevâhibü'l-latîfe şerhu Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. Takiyyüddin Nedevî. Dimaşk: Darü'n-nevâdir, 1435/2014.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: Heyet, 1394/1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî*. 2 cilt. çev. Muhammed Enes Topgöl-Faik Ahcaoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Avîza. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1417/1996.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbî'l-mevrûd şerhu Süneni Ebû Dâvûd*. 10 cilt. thk. Emîn Mahmûd Muhammed Hattâb. Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351-1353/1932-1934.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1421/2000.

- Şa'bân, Muhammed İsmâîl. *Usûlü'l-fikhi'l-müeyesser*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. çev. Abdülkâdir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Selîm b. İd el-Hilâlî. Suudiyye: Dâru İbn Affân, 1992.
- Şebbîr Ahmed el-Osmânî. *Fethu'l-mülhim bi şerhi'l-İmam Sahîhi Müslim*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1427/2006.
- Şelâş, Hâşim Tâhâ. *ez-Zebîdî fî kitâbihi Tâcü'l-'arûs*. Bağdat: Dâru'l-Kitâb, 1401/1981.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *Muvatta*. Tercüme ve şerh. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Âsâr*. 2 cilt. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkâd. *el-Asl*. 12 cilt. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkâd. *el-Câmiu's-sağîr*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şinkîtî, Muhammed Hıdır. *Kevserü'l-me'ânî'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. 14 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1990.
- Şinkîtî, Muhammed Muhtâr b. Muhammed b. Ahmed. *Şürûku envâri'l-mineni'l-kübrâ el-ilâhiyye bi-keşfi esrâri's-Süneni's-suğrâ en-Nesâ'iyye*. 6 cilt. Metâbi'il-Hamîdî, 1425/2004.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- Şürünlâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Mısırî. *Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*. Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *ed-Duâ*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. 'ivazullâh b. Muhammed-Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985/1405.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. 16 cilt. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. 7 cilt. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *el-Muhtasar*. Çev. Soner Duman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasaru İhtilâi'l-'ulemâ*. 4 cilt. thk. Hâmid Abdullah el-Mahlâvî et-Temîmî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2009.
- Tehânevî, Eşref Ali b. Abdilhak et-Tehânevî el-Fârûkî el-Hanefî. *Hanefî İlmihali*. çev. Macit Bilge. İstanbul: Misvak neşriyat, 2023.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *İ'lâ'ü's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulö. Riyad: Dâru'r-Rufâî, 1983-1989.
- Temmâm, Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdullah er-Râzî. *el-Fevâid*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1412/1991.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Kitâbu 'ileli'l-kebîr*. thk. Subhî es-Semerrâî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1988.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-kebîr*. 5 cilt. thk. Şuayb Arnavud-Abdullatif Hırzullah. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Şemâil-i Şerîf Tercümesi*. Tercüme ve şerh. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2016.
- Tomar, Cengiz. "Zebid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/165-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. 3 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed. *Kitâbü'l-havâdis ve'l-bida'*. nşr. Ali b. Hasen b. Ali el-Halebî el-Eserî. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1411/1990.
- Türcan, Zîşan. *Temel Hadis Terimleri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abülmû'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1404/1984.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *Ma'rifetü't-târîh ve'l-ilel*. 4 cilt. nşr: Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî, 1399/1979.
- Yaman, Ahmet. *Fıkıh Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.
- Yerinde, Âdem. "Mîrgani, Muhammed Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Suat. "Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986). 6/21-52.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*. 14 cilt. İstanbul: 1986-1989.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *el-Mu'cemü'l-muhtas*. nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî-Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetühû li-Muhammed Kemâlüddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî*. nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrârî İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe*

- mimmâ vâfeka fihi 'l-eimmete 's-sitte ev ba 'dahüm.* 2 cilt. thk. Vehbî Süleyman Ğavecî. Beyrut: Müessetür-risâle, 1406/1985.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-İmam el-müsnid el-hucce Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li 'ş-şeyh Sa 'id b. Abdullah es-Süveydî el-Bağdâdî.* nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî-Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü 'l-'arûs min cevâhiri 'l-Kâmûs.* 40 cilt. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 1965-2001.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Bülğatü 'l-erib fî mustalahı âsâri 'l-habîb.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li 's-sultân Abdilhâmîd el-evvel el-Osmânî.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li-Ahmed b. Ubeyd el-Attâr ed-Dimeşkî.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-allâme Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî li-Muhammed Kemâluddîn el-Ğazzî ed-Dimeşkî.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *el-Kavlü 'l-muharreri 'z-zekî fî icâzeti Ahmed b. Muhammed el-Antâkî.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-allâme ez-Zebîdî li-Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sağîr.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İcâzetü 'l-allâme ez-Zebîdî li-Ebi'l-Fazl en-Nikvî er-Rûmî.* nşr. Muhammed Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Elfiyyetü 's-sened.* nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Cezvetü 'l-iktibâs fî nesebi beni 'l-Abbâs.* thk. Yahya Cüneyd el-Abbâsî. Riyâd: Emînü âm merkezi'l-Melik Faysal li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *İmam Azam Ebû Hanîfe 'nin Rivayet Ettigi Ahkâm Hadisleri.* 2 cilt. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhîr ve 'l-a 'lâm.* nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1414/1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Menâkibu 'l-İmam Ebî Hanîfete ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan.* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-ezher li't-türâs, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *el-Muğnî fî 'd-du 'afâ.* nşr. Nûreddin İtr. Halep: 1971.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd ve arkadaşları. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Fâ'ik fî ġarîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Beccâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye İsa el-Bâbî el-Halebî ve şürekâihî, 1376/1957.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. 6 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân li't-tabâ'ati ve'n-neşr, 1418/1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrûddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Kâhire: el-Matba'atü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1314/1896.
- Zeylaî, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 cilt. Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm, ts.