



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

İZZ B. ABDİSSELÂM'IN HADİS ANLAYIŞI

Taner KARASU

16932309

Danışman

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

İZZ B. ABDİSSELÂM'IN HADİS ANLAYIŞI

Taner KARASU
16932309

Danışman
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İzz b. Abdisselâm’ın Hadis Anlayışı ” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

29/01/2021

Taner KARASU

İmza

ÖN SÖZ

İslâm tarihi boyunca gerek hadislerin sıhhatini tespit etme gerekse de şerh etme de genel kabuller yanında öznel değerlendirmeler de söz konusu olmuştur. Buna binâen hadislerin her iki yönü hakkında da pek çok âlim görüş belirtmiştir. Bu âlimlerden biri de İzz b. Abdisselâm'dır. Pek çok âlimde olduğu gibi O'nun da hadisin usûlüne ve yorumuna dair genel geçer değerlendirmeler yanında özgün yorumları da vardır. Hadis usûlünde onu özgün kılan husus ilk olarak kendisi tarafından dillendirilen bazı kurallardır. Hadis şerhinde ise hadisleri makasîd /maslahat bağlamında yorumlaması, mecâzı sistematik olarak hadislerle tatbik etmesi ve hadisler de işkâlin sebeplerine katkı sağlamasıdır.

Bu araştırma İzz b. Abdisselâm'ın hadis ve yorumuna dair görüşlerini açığa çıkarma ve diğer âlimlerin görüşleriyle mukayese edip değerlendirmeyi içermektedir. Araştırma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Bölümlere geçmeden evvel İzz b. Abdisselâm'ın hayatı hakkında kısa ve öz bilgi verilmektedir. Daha sonra İzz b. Abdisselâm'ın hadis usûlü anlayışı bir bölüm şeklinde incelenmektedir. Bu bölümde İzz b. Abdisselâm'ın haber anlayışı hadisleri sıhhat açısından taksimi, zayıf hadise yaklaşımı ele alınmaktadır. Yine bu bölümde onun Cerh' ve Tadil anlayışı ve bu başlıkla ilgili konular işlenmektedir. Daha sonra ona göre hakkında sahîh bulunmayan konular işlenmekte ve hadis kaynaklarına yönelik tenkidleri irdelenmektedir. Akabinde araştırmanın ikinci bölümüne geçilmektedir

Araştırmanın ikinci bölümünde İzz b. Abdisselâm'ın hadisleri şerh metodu incelenmektedir. Bu bölümde onun hadislerde mecâz anlayışı, müşkilü'l-hadis anlayışı ve müteşabih hadislerle yaklaşımı ele alınmaktadır. Daha sonra araştırmanın üçüncü bölümüne giriş yapılmaktadır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde İzz b. Abdisselâm'ın hadis ve sünnette makâsîd anlayışı izah edilmektedir. Bu bölümde öncelikle Makâsîdü's-Sünne'nin tanımı, sâbîteleri ve vucûbiyeti hakkında elde edilen veriler ortaya konmaktadır. Elde edilen verilerden yola çıkarak Makâsîdü's-Sünne bağlamında hadisleri şerh

etme ve ihtilafu'l-hadis ile ilgili varılan sonuçlara temas edilmektedir. Daha sonra Maksadü'l-hadisi tespit etme kriterleri hakkında bilgi verilmektedir.

Tezime yaptıkları katkılardan dolayı, başta danışman hocam Prof. Dr. H. Musa BAĞCI, Prof. Dr. Mehmet BİLEN, Prof. Dr. Ahmet KELEŞ, değerli meslektaşlarım Öğr. Gör. Ömer YILDIZ, Arş. Gör. Üsame BOZKURT ve Arş. Gör. Mehmet GÜLNİHAL'e, hassaten bu süreçte sabırla desteklerini sürdüren sevgili eşim, oğlum Ömer Asaf ve Ensar Efe'ye en içten dileklerimle teşekkür eder, sevgi ve saygılarımı arz ederim.

Taner KARASU

Diyarbakır 2021

ÖZET

Bu çalışmada İzz b. Abdisselâm'ın hadis anlayışı ele alındı. Çalışmanın amacı İzz b. Abdisselâm'ın hadis usûlü ve yorumu hakkındaki değerlendirmelerini ortaya çıkarmak ve diğer âlimlerin usûl ve yorumları ile mukayese etmektir. Çalışma da İzz b. Abdisselâm'ın tasnif ettiği eserler başta olmak üzere hayatını ve yaşadığı dönemi ele alan eserlerden istifade edilerek, yaşadığı dönem ve hayatı hakkında özet bilgi verildi. Kategorisine bakılmaksızın İzz b. Abdisselâm'ın matbû/mahtût eserlerinden istifade edilerek hadis ve hadis usûlüne dair görüşleri saptandı. Hadis usûlü anlayışının genel anlamıyla gelenekle paralellik arz ettiği belirlendi. Bunun yanında Muharref Hadis ve Zayıf Hadis ile amel etme konuları başta olmak üzere bazı konularda gelenekten ayrıldığı belirlendi. Hadis yorumunda ise Müşkilü'l-hadis ilmine önem verdiği, mecâz/îcâz başta olmak üzere Arap dili sanatlarından yararlandığı ve hadislerin maksadını dikkate aldığı saptandı. Bunun yanı sıra hadislerin birbiri ve âyetler ile uyumunu zorunlu bir durum olarak gördüğü, çelişki durumunda hadisleri te'vil ettiği tespit edildi. Maksadü'l-hadis'e dair kriterler onun verdiği örnekler ve bu örneklere yaptığı yorumlar dikkate alınmak suretiyle tarafımızca isimlendirildi.

Anahtar Sözcükler

İbn Abdisselâm, İzz, Hadis, Yorum, Makâsıd, Sünne, Mecâz.

ABSTRACT

In this study, Izz b. Abdisselam's understanding of hadith was discussed. Purpose of the study Izz b. It is to reveal Abdisselâm's evaluations of hadith method and interpretation and compare it with the methods and interpretations of other scholars. In the study, Izz b. Brief information was given about the period he lived and his life, especially the works classified by Abdisselâm, using the works related to his life and the period he lived. Regardless of the category, his views on hadith and hadith methodology were determined using printed / mahtut works. It has been determined that the understanding of hadith methodology is generally parallel with tradition. In addition, it was determined that he left the tradition in some subjects, especially the issues of acting with the Muharref Hadith and the Weak Hadith. It has been determined that in his interpretation of hadiths, he attaches importance to the science of hadith, uses Arabic arts, especially metaphors, and takes into account the purpose of hadiths. In addition, it was determined that he saw the compatibility of hadiths with each other and with verses as a necessity and interpreted hadiths in case of conflict. The criteria for Makadu'l-hadith are named by us, taking into account the examples he gave and his comments on these examples.

Keywords

Ibn Abdisselâm, Izz, Hadith, Comment, Makâsîd, Sunnah, Metaphor.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	2
3. YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ.....	4
3.1. Siyasi ve İdari Durum	4
3.1.1. Eyyûbiler	4
3.1.2. Memlûkler	9
3.2. İlmi ve Kültürel Durum.....	10
3.3. Hayatı	12
3.3.1.Görevleri.....	14
3.3.2. Mezhebi.....	16
3.3.3.Hocaları	17
3.3.4. Talebeleri.....	20
3.3.5. Eserleri	21
3.3.5.1. Fıkıh	21
3.3.5.2.Tefsir	24
3.3.5.3.Kelam	25
3.3.5.4.Siyer	26
3.3.5.5.Hadis.....	26
3.3.5.6.Diğer.....	29

BİRİNCİ BÖLÜM
HADİS USÛLÜ ANLAYIŞI

1.1. HADİS İSTİLAHLARINI TANIMLAMASI	31
1.1.1. Hadis, Haber, Eser ve Rivâyet Kavramlarına Dair Görüşleri	31
1.2. HADİSLERİN RÂVİ SAYISINA GÖRE TAKSİMİNE DÂİR	
GÖRÜŞLERİ.....	33
1.2.1. Mütevâtir Haber	34
1.2.2. Âhâd Haber	35
1.2.3. Ahâd Haberinin Bilgi Değeri Ve Delil Olması	35
1.2.3.1. ‘Âlî ve Nâzil Senedin Âhâd Haber’in Bilgi Değerine Etkisi ..	39
1.2.3.2. Buhârî Ve Müslim Hadislerinin Bilgi Değeri	42
1.3. HADİSLERİN SIHHAT AÇISINDAN TAKSİMİ.....	47
1.3.1. Sahîh Hadis	47
1.3.2. Zayıf Hadis	49
1.3.2.1. Mu‘allak Hadisler.....	50
1.3.2.2. Muharref Hadisler	51
1.3.2.3. Zayıf Hadisle Amel Meselesi	53
1.3.3. Mevzû‘ Hadisler	54
1.4. HADİSLERİN KAYNAĞINA GÖRE TAKSİMİNE DÂİR	
GÖRÜŞLERİ.....	56
1.4.1. Merfû‘ hadisler	56
1.4.2. Mevkûf Hadisler	57
1.4.3. Maktû‘ Hadisler.....	58
1.4.4. Kutsî Hadisler.....	58
1.5. CERH MESELESİNE DÂİR GÖRÜŞLERİ	59
1.5.1. Cerh’in Şartı ve Sınırı	61
1.5.2. Bid‘at Ehlinde Rivâyet	62
1.6. BAZI KONULARA BAKIŞI.....	63
1.6.1. Rüyâda Hz. Peygamberi Görüp Konuştuklarıyla Amel Etme	
Meselesi.....	63
1.6.2. Fiten Ve Melâhim Hadisleri	65
1.6.3. İsrâiliyyât.....	66

1.7. HAKKINDA SAHİH HADİS BULUNMAYAN KONULAR.....	67
1.7.1. Halife Ta'yîni İle ilgili Hadisler	68
1.7.2. Ölüye Telkîn.....	68
1.7.3. Peygamberlerin Cesetlerinin Göğe Kaldırılması.....	69
1.7.4. Hatemü'l-Evliya	69
1.7.5. Bazı Tasavvûfî Mertebeler	70
1.7.6. Tesbîh Namazı.....	71
1.7.7. Subbûhun Kuddûsun Zikri	71
1.8. HADİS KAYNAKLARINI KULLANMA VE TENKİDİ	72
1.8.1. Doğrudan ve Belirtmeden Kullandığı Kaynaklar.....	73
1.8.2. Sünenleri Tenkidi	78
1.8.3. Buharî Ve Müslim Tenkidi	79
1.8.4. Ehli Hadisin “Karma Metodunu” Tenkidi	81
1.8.5. Hadisleri Rivâyet Etme Metodu	83
1.8.5.1.Hadisi Senetsiz Olarak Rivâyet Etmesi.....	84
1.8.5.2.Hadisin Sahabi Râvîsini Belirtmesi.....	86
1.8.5.3. Hadisi taktî' Etmesi.....	86
1.8.5.4.Hadisleri Sıhhat Açısından Değerlendirmesi	86
İKİNCİ BÖLÜM	
HADİSLERİ ŞERH METODU	
2.1. DİĞER ÂLİMLERE ATIF YAPMASI.....	91
2.2. GARİBÜ'L- HADİS	94
2.3. SEBEBİ VURÛD'U DİKKATE ALMASI	97
2.4. HADİSLERDE İCÂZ	99
2.4.1. Muzaf'ın (Tamlayan) Hazfî	101
2.4.2. Câr ve Mecerûr'un Hazfî	103
2.4.3. Mubtedâ'nın Hazfî	104
2.4.4. Haber'in Hazfî.....	104
2.4.5. Hazfin Delilleri.....	105
2.4.6. Mahzufun Tespiti	106
2.5. HADİSLERDE MECÂZ.....	108
2.5.1. Harflerde Mecâz	111

2.5.2. Fiillerde Mecâz.....	114
5.2.1. Muzari fiilin müstamir halyerine kullanılması.....	115
2.5.2.1. Fiilin Dua Yerine Kullanılması	116
2.5.2.2. Fiilin Sebebine Nispet Edilmesi	117
2.5.2.3.Fiilin Emredicisine Nispet Edilmesi;	117
2.5.3. İsimlerde Mecâz	118
2.5.3.1. Özeli ismin gene isim yerine kullanılması	118
2.5.3.1. İsmi Musemma Yerine Kullanılması	118
2.5.3.2.Yemin Sözcüğünün Üzerine Yemin Edilenin Yerine Kullanılması	119
2.5.4. Mecâzu't-Teşbih.....	121
2.6. KİNÂYE	122
2.7. MESEL	123
2.8. MÜŞKİLÜ'L- HADİS VE İLGİLİ KAVRAMLAR	124
2.8.1. Müşkilü'l-Hadis Edebiyatı ve Tanımı.....	127
2.8.2. Müşkilül'-Hadisin Sebepleri	128
2.8.2.1. Kur'an-ı Kerim'e Muhalefet	129
2.8.2.2. Hadisin Başka Bir Hadise Muhalefet Etmesi	133
2.8.2.3. Kelâmî Esaslara Muhalefet	137
2.8.2.4. Nübbüvvet'in Amacına Muhalefet.....	140
2.8.2.5. Hz Peygamber'in Konumuna Muhalefet.....	141
2.8.2.6. İcmâya Muhalefet.....	143
2.8.2.7. Akla Muhalefet.....	146
2.8.2.8. Maslahat'a Muhalefet.....	147
2.8.2.9.Tarihi gerçekliğe Muhalefet	148
2.8.2.10. Realiteye (vakıya) Muhalefet	150
2.8.2.11. Tıbbi Tecrübeler Muhalefet.....	152
2.8.2.12. Amel ve Cezada Denge İlkesi	154
2.8.2.13. Rivâyetin İmkânsız Teklif Etmesi.....	155
2.8.2.14. Ulemâ'nın Görüşüne Muhalefet.....	157
2.8.2.15. Belagat Kurallarına Muhalefet	157
2.8.3. Müşkilü'l-Hadiste Çözüm Yolları.....	159

2.8.3.1. Cem' ve Telif	159
2.8.3.2. Nesih.....	160
2.8.3.3. Tahsis	162
2.8.3.4. Takyid.....	163
2.8.3.5. Tavakkûf.....	164
2.8.4. Müşkilü'l-Hadis Anlayışının Değerlendirmesi	165
2.9. MÜTEŞABİH HADİSLER.....	166
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
HADİS VE SÜNNETTE MAKÂSİD	
3.1. MAKÂSİDÜ'S-SÜNNE'NİN ANLAMI VE KAPSAMI	171
3.1.1. Makâsıdü's-Sünnenin Tespiti ve Sâbâteleri.....	178
3.1.2. Makâsıdü's-Sünne ve Hadislerin Anlaşılması	182
3.1.3. Makâsıdü's-sünne Bağlamında İslâm Ceza Hukuku.....	190
3.2. MAKSADÜ'L-HADİS'İN TANIMI VE KAPSAMI.....	192
3.2.1. Maksadü'l-hadis ve Mâkâsıdü's-Sünne Farkı.....	193
3.2.2. İz b. Abdisselâm'ın Maksadü'l-hadis i İfade İçin Kullandığı Kavramlar.....	197
3.2.3. Maksadü'l-hadisi Tespit Etme Yöntemi	199
3.2.3.1. Rivâyetü'l-hadis	199
3.2.3.2. Dirâyetü'l-Hadis.....	199
3.2.3.3. Zahiru'l-İbare	204
3.2.3.4. Lafız-Anlam İlişkisi	205
3.2.3.5. Şerî İlkeler	207
3.2.3.6. Metinsel Bütünlük (Cüz-Kül İlişkisi).....	209
3.2.3.7. Yaşayan (Gündelik) Dilin Esas Kabul Edilmesi	210
3.2.3.8. Hadis-Konu İlişkisi	211
3.2.3.9. Hitap-Muhatap İlişkisi.....	212
3.2.3.10. Örfü Dikkate Almak.....	215
3.2.3.11. Tergîb ve Terhîbi Dikkate Almak	216
3.2.3.12. Haml Yöntemi	218
3.2.3.13. Cibillî Rivâyetler	219
SONUÇ	221
KAYNAKÇA	225

KISALTMALAR

b.	İbn
bkz.	Bakınız
Bsk.	Baskı
bty.	Basım tarihi yok
byy.	Basım yeri yok
c.	Cild
c.c.	Celle Celalühu
Çev.	Çeviri
Der.	Dergisi
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
m.	Miladî
r.a.	Radiyallahu anı
s.	Sayfa
S.	Sayı
s.a.v.	Sallallahu aleyhi vesellem
TDV .	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğer
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın konusu İzz b. Abdisselâm'ın hadis anlayışıdır. Bu nedenle çalışmanın merkezinde, İzz b. Abdisselâm'ın rivâyetü'l-hadis ve dirâyetü'l-hadis konusunda öne sürdüğü görüş ve yorumlar yer almaktadır. Dolayısıyla onun fıkıh, kelâm, ahlak, tasavvuf ve tefsir anlayışı araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Araştırmanın amacı özelde İzz b. Abdisselâm'ın hadis usûlü anlayışı ve şerh metodunu tespit edip ilim dünyasına kazandırmaktır. Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm'a özgü hadis usûlü kaidelerinin tespiti tezin temel hedefleri arasında yer almaktadır. Genel anlamda ise yaşadığı çağın hadis anlayışını kendisinden önceki ve sonraki dönemler ile onun özelinde mukayese etmektir. Bu mukayese salt bilgi vermekten ibaret olmayıp hadis usûlü ve şerhi konusunda gerçekleşen değişimlerin zaman zaman arka planına da değinmeyi kapsamaktadır.

Araştırmanın birinci bölümünde İzz b. Abdisselâm'ın hadis usûlü anlayışı ele alındı. İkinci bölümde İzz b. Abdisselâm'ın müşkilü'l-hadis ve hadislerde mecâz anlayışı işlendi. Araştırmanın üçüncü bölümünde İzz b. Abdisselâm'ın Makâsîdü's-Sünne ve Maksadü'l-hadis anlayışı incelendi.

İzz b. Abdisselâm'ın mutlak müçtehid olması dikkatleri onun fakihlik yönüne çevirmiştir. Ancak bu durum onun hadis anlayışını perdelemiştir. Bu nedene bağlı olarak modern dönemde İzz b. Abdisselâm hakkında yapılan çalışmalar genel olarak fakihlik yönünü ele almıştır. Bununla beraber nadir de olsa onun ahlak, kelâm ve tefsir anlayışı ile ilgili makale ve tez düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Ancak onun hadis anlayışını konu edinen herhangi bir araştırma mevcut değildir. Bu açıdan çalışmamız konusunda ilk olma özelliğine sahiptir. Bu durum ise çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın bir fakihin hadis usûlü ve yorumuna dair

olması, bir fakihin hadislere yaklaşımını ortaya koymasını sağlamıştır. Bu da tezin önemini artıran diğer bir faktör olarak dikkat çekmektedir. Çalışmada İzz b. Abdisselâm'ın makâsıdçı yorumundan istifade edilerek makâsıd düşüncesi bir usûl bağlamında hadis/sünnete taşınmaya çalışılmıştır. Yine İzz b. Abdisselâm'ın yorumunu dikkate alarak Maksadü'l-hadise dair bazı kriterler tespit edilmiştir. Bunlara ilaveten bu araştırma İzz b. Abdisselâm özelinde 6. Ve 7. asırdaki hadis/sünnet anlayışının bir özetini de sunmaktadır. Bu durum tarihi süreçte hadis/sünnete yaklaşımda gerçekleşen değişimin tespit edilmesinde önemli bir role sahiptir.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Araştırmamızda İzz b. Abdisselâm'ın hadis anlayışını inceledik. Bunu yaparken İzz b. Abdisselâm'ın telif ettiği eserler de hadis usûlü ve yorumuyla ilgili değerlendirmelerini esas aldık. Hadis usûlü ve şerh edebiyatında âlimlerin İzz b. Abdisselâm'a attığı bilgiler de araştırmanın şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Hadis ve yorumunun dinamik olması, hadis ilminin sürekli olmasını sağlamıştır. Buna binâen İslâm tarihi boyunca hadis ve yorumuyla ilgili görüş beyan eden pek çok âlim olmuştur. Tezin mukayese yöntemini benimsemiş olması merkezinde İzz b. Abdisselâm olmasına rağmen, yeri geldikçe diğer fırka ve âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmasını zorunlu kılmıştır. Bu münasebetle araştırma da İzz b. Abdisselâm'ın yorum ve görüşleri yanında zaman zaman, Havâric, Mutezile, Eş'ariyye, Mâturidiyye, Cehmiyye, Cebriyye, Selefiyye ve Ehl-i Hadis başta olmak üzere pek çok kelâmi mezhebin görüşüne yer verilmiştir. Bunun yanında hadis şerhinde önemli bir konuma sahip olan, İbn Kuteybe (ö.276/889), Hattâbî (ö.388/998), Herevî (ö. 401/1011), İbn Battâl (ö.449/1057) İbn Hazm (ö.456/1064), İbn Abdilberr (ö.463/1071), Ebu Bekr İbnü'l-Arâbî (ö.543/1148), Kâdı 'Iyâz (ö.544/1149), İbn Kudamê el-Makdîsî (ö.620/1223), Nevevî (ö.676/1277), İbn Teymiyye (ö.728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) ve İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393) başta olmak üzere önde gelen âlimlerin yorumu da yeri geldikçe zikredilmektedir. Bunun yanı sıra ihtiyaç duyuldukça kelâm, milel/nihal ve fıkıh usûlü eserlerine müracaat edilmektedir.

Çalışmada kullanılan kaynaklar iki kategoriye ayrılmıştır. Birincisi araştırmamanın özünü oluşturup araştırmamanın etrafında şekillendiği ve “*aslî kaynaklar*” niteliğine uygun olan kaynaklardır. Asli kaynaklar İzz b. Abdisselâm’ın hadis usûlü anlayışını ve hadis yorumunu tespit etmek için doğrudan istifade edilen kaynaklardır. Bu münasebetle asli kaynakların tümü İzz b. Abdisselâm’ın eserleridir. Asli kaynaklar şunlardır: *el-Ecvibetü’l-kâti’a li hicci’l-husûm li’l-esileti’l-vâkı’a fi külli’l-’ûlûm(hadis bölümü.) Şerh-u hadis-i ümmü zera’, Bidâyetu’s-sûl fî tafdîli’r-rasûl, Makâsıdu’s-savm, Makasıdü’s-salât, Fevâid fî müşkili’l-Kur’ân, el-İmâm fî beyân-i edilleti’l-ahkâm, el-İşâre ile’l-icâz fî ba’dı envâ’i’l-mecâz (Mecâzü’l-Kur’ân), Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm, Şeceretü’l-ma’ârif ve’l-ahvâl ve sâlihu’l-akvâli ve’l-a’mâl, el-Fevâid fî ihtisâri’l-kavâid, Ahkâmü’l-cihâd ve fedâiluh, et-Tergîb an salâti’r-regâibi’l-mevzu’a, el-Gâye fî ihtisâri’n-Nihâye, Risâle fî’l-kutub ve’l-ağvâs ve’l-evtâd, Beyân-u ahvâli’n-nâs yevme’l-kıyâme, Tergîb-u ehli’l-İslam fî sukna’s-Şâm, Tefsir-u İzz b.Abdisselâm. İzz b. Abdisselâm’ın mezkûr eserleri dışında kalan eserlerinden de istifade edilmiştir. Fakat onlardan istifade etme oranı nispeten tâlî kaynaklar düzeyinde kaldığı için araştırmamız açısından o eserleri de tâlî kaynaklar arasında değerlendirdiğimizi belirtmek isteriz. Araştırmamanın kaynaklarını oluşturan ikinci kategoride yer alan kaynaklar ise ihtiyaca binâen kullanılan ve “*tâlî kaynak*” niteliğinde uygun olan kaynaklardır. Bu kategoride yer alan kaynaklar çoğu zaman İzz b. Abdisselâm’ın hadise dair yorumunu diğer görüş ve yorumlar ile mukayese etmek veya yaptığı değerlendirmenin esasını ortaya çıkarmak amacıyla kullanılmıştır. Bu kategoride yer alan kaynaklardan bazıları şunlardır: İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilafü’l-musallîn*, Belhî, *Kabûlü’l-Ahbâr Cessâs*, *el-Fusûl fî’l-usûl*, Ramehürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fî’l-Muvatta mine’l-ma’ânî ve’l-esânîd*, Hattâbî, *A’lamü’l-hadis*, *Garîbü’l-hadîs*, Hâkim Nîsâbü’rî, *el-Medhal ilâ kitâbi’l-iklîl*, Havârizmî, *Mefâtihu’l-’ulûm*, İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh*, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Ebu Bekr b. Arabî, *el-Mesâlik fî şerh-i Muvatta’i Mâlik*, Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye Cüveyni*, *el-Verekât*, *el-Burhân*, *Gazâlî*, *el-Mustasfâ*, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim bi-fevâ’id Müslim*, İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır ve**

cünnetü'l-münâzır, Seyfuddîn Amidî, Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm, İbnü's-Salâh, Mukaddime, İbn Mülakkîn, et-Tavdîh li şerh-i Câmi 'i's-sahîh, Nevevî el-Minhâc fî şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc, Suyûtî, Tedribu'r-râvî, Ali el-Kârî, Mirkâtü'l-mefâtîh Şerh-u Mişkâtü'l-mesâbîh, İbn Recep, el-Hanbelî, Fethü'l-Bârî şerh'u Sahîhi'l-Buhârî, Râzî, Muhtaru's-sihâh, Münavi, el-Yevâkit ve'd-durer şerhu şerhi Nuhbetü'l-fiker İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket 'âlâ Mukâddimet-i İbnî's-Salâh.

3. YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

İzz b. Abdisselâm h.578 ve 660 yılları arasında Dımaşk ve Mısır'da yaşamıştır. Bu zaman diliminde Dımaşk ve Mısırdaki Eyyûbiler ve Memlûkler hüküm sürmüştür. İslâm tarihinin sancılı dönemlerinden biri olarak dikkat çeken bu zaman dilimi, Müslümanların siyasal, sosyal ve ekonomik çöküntü yaşadığı bir dönemdir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında başgösteren istikrarsızlık doğu ve batıda ki bütün Müslüman şehirlerini etkilemiştir. Bu istikrarsızlığın boyutu hakkında dönemin ünlü başkentlerinden Dımaşk anlamlı bir örnek teşkil etmektedir. “*Dımaşk, h.657 yılının ilk çeyreğinde Sultan Nasır İbn Aziz'in, ortasında Hülâgü'nün üçüncü çeyrekte Seyfuddîn Kutuz'un, dördüncü çeyrekte ilkin Sencer'in daha sonrada Baybars'in idaresine girmiştir.*¹ İslâm coğrafyasının en önemli şehirlerinden olan Dımaşk'ta yaşanan bu istikrarsızlık dönemin adeta özeti anlamını da taşımaktadır. Batıda Haçlıların doğuda Moğolların saldırı ve istilaları yanında varislerin taht kavgası bu istikrarsızlığın temel nedenlerinden bazılarıdır.

3.1. Siyasi ve İdari Durum

3.1.1. Eyyûbiler

Eyyûbiler devleti Müslüman toplumun en zorlu dönemlerinden biri olan haçlı işgalleri zamanında ortaya çıkmıştır. Abbâsî İmparatorluğunun gücünü yitirmiş olması İslâm coğrafyasında otorite boşluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu otorite boşluğu, minimum güç elinde bulunduranların emirlikler kurmaları kendi başlarına

¹Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki), Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire, 1419/1998. c.13, s.213

birer küçük devlet haline dönüşmeleri sonucunu doğurmuştur. Eyyûbiler devletinin ortaya çıkışı da böyle bir zeminde gerçekleşmiştir.

Eyyûbiler devletinin kurucusu Selâhaddîn Yusuf b. Necmeddîn Eyyûb b. Şâdî b. Mervân el- Kurdî'dir² (ö.589/1193). Bu devletin kuruluş hikâyesi ise şöyle gerçekleşmiştir. Selâhaddîn Şâm'ı hâkimiyeti altında bulunduran Nureddîn Zengî'nin (ö.569/1174) önemli komutanlarından olan Necmeddîn'in oğluydu³. Nureddîn, gücü nispetinde haçlılarla mücadele etmekte ve onlara karşı önemli zaferler elde etmekteydi. Nureddîn, Şâm hâkimi olduğu esnada haçlılar İslâm coğrafyasına saldırılarını genişletmişti. Bu dönemde Mısır'a hâkim olan Fâtımî Devleti gücünü yitirmiş ve zayıf düşmüştü. Fâtımî Devletinin başkenti ve son toprak parçası olan Kâhire h. 564 yılında haçlılar tarafından büyük bir ordu ile muhâsara edildi.⁴ Fâtımî Sultânı el-Âdîd Lidinillah (ö.567/1171) haçlıları Kâhire'den uzaklaştırmak için Nureddîn Zengî'den yardım istedi.⁵ Nureddîn Zengî onun bu talebine olumlu karşılık vererek ordusunun en değerli komutanı olan Esedü'd-dîn Şirkûh (ö.564/1169) komutasında Kâhire'ye bir ordu gönderdi. Yetmiş bin süvari ve piyadeden oluşan⁶ bu ordunun içerisinde Şirkûh'un hem yardımcısı hem de yeğeni (Abisinin oğlu) olan Selâhaddîn b. Necmeddîn b. Eyyûp de vardı.⁷ Şirkûh'un komutası altında Kâhire'ye bir ordunun geldiğini duyan haçlılar muhâsaradan vazgeçip bölgeden çekildi.⁸ Ordu Kâhire'ye vardığında Fâtımî Sultân'ı el-Âdîd Şirkûh'u taltif edip onu veziri yaptı.⁹ İki ay sonra vezir Şirkûh vefat edince Sultân onun yerine Selâhaddîn'i el-Melikü'n-Nâsır lakabı ile vezir tayin etti.¹⁰

²Ebü'l-Mehâsîn Cemâlüddîn Yusuf b. Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire**, Dârü'l-Kütüb, Mısır, bty, c.6, s.3.

³İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.6.

⁴Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, **Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'yân**, (thk. Amr b. Abdisselâm Tedmirî), Dâr Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1993, Baskı 3, c.39, s.12

⁵Zehebî, **Târihü'l-İslâm**, c.39, s.12.

⁶Zehebî, **Târihü'l-İslâm**, c.39, s.15.

⁷İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.5, s.385

⁸İbn Şeddâd Yusuf b. Rafî' el-Esedî, **en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-yusufiyye**, (thk. Cemâluddîn Şeyyâl), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1994, c.1, s.79.

⁹Zehebî, **Târihü'l-İslâm**, c.39, s.15.

¹⁰İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.63; Zehebî, **Târihü'l-İslâm**, c.39, s.16.

H.567'nin ilk haftasında Fâtımîlerin son halifesi olan el-‘Âdîd öldü.¹¹ Selâhaddîn otoriteden kaynaklanan bu boşluğu doldurup Mısır'ın hâkimiyetini Nureddîn Zengî'nin niyâbetinde ele geçirdi.¹² H.567 yılının ikinci haftasında Selâhaddîn, 280 yıl aradan sonra Mısırdaki Abbâsîler adına hutbe okuttu.¹³ Nureddîn Zengî'nin durumu Abbâsî halifesine iletmesi ile Bağdat'ta kutlamalar yapıldı.¹⁴ Mısır'ın idaresini ele alan Selâhaddîn, ülkeyi maddi ve ma'nevî yönlerden kalkındırmaya gayret etti.¹⁵ Onun ıslâh ve imâr gayreti, halkın teveccühünü kazanmasına vesile oldu.¹⁶ Selâhaddîn, bir taraftan Mısırdaki hâkimiyetini pekiştirmekle uğraşırken diğer taraftan saltanatını genişletmeye çalışıyordu. H. 569 yılında Nureddîn Zengî'nin onayıyla kardeşi Şemsu'd-Devle Turan Şâhı (ö.576/1180) Yemen üzerine gönderdi. Turan Şâh Yemen'i ele geçirdi.¹⁷ Aynı sene Nureddîn Zengî vefat etti.¹⁸ Küçük yaştaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmail onun yerine geçti.¹⁹ H.570 yılında Selâhaddîn, Dımaşk halkının da desteğini alarak savaştan Şâm'ı ele geçirdi.²⁰ H. 572 yılında Fâtımîler devletini yeniden inşa etme gayesiyle Sudanlılardan oluşan yüz bin kişilik bir ordu Mısır'ın üzerine yürüdü. Selâhaddîn kardeşi Ebû Bekir komutasında üzerlerine bir ordu gönderdi.²¹ Tarihin en kanlı savaşlarından biri olan bu savaşta bazı kaynakların verdiği bilgiye göre seksen bin Sudanlı öldürüldü.²² Böylece Mısır'ı ele geçirmek suretiyle Fâtımî devletinin yeniden inşa edilmesinin yolu kapatıldı.

Selâhaddîn, devlet otoritesini kurup iç istikrarı sağladıktan sonra haçlılara yöneldi.²³ Kaynaklarda Frenci²⁴, İfrencî,²⁵ Nasrânî²⁶ ve Ehl-i Salib²⁷ olarak

¹¹ Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdulkadir el-Makrizî, **İ'tâzû'l-hunefâ bi ahhâri'l-eimmeti'l-Fatimiyyine'l-hulefâ**, (thk. Cemâluddîn Şeyyâl), İhyâ turâsi'l-İslâmî, c.3, s.327

¹² Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-‘İmâd el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb**, (thk. Mahmud Arnavut), Dâr İbn Kesîr, Beyrut, 1986, c.6, s.364.

¹³ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c.12, s.264.

¹⁴ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.12, s.264.

¹⁵ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.7.

¹⁶ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.14.

¹⁷ İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.69.

¹⁸ İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.69.

¹⁹ İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.69.

²⁰ İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.69.

²¹ İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.78.

²² İbnü'l-‘İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.6, s.78.

²³ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.14.

²⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer**, Matbaatü'l-Hüseyniyye, Mısır, bty, c.4, s.115.

zikredilen haçlılar, Avrupa da yaşayan çeşitli milletlerden oluşturulan orduların ortak adıdır. 1096 yılında İslâm coğrafyasına giren haçlılar, Baudouin de Boulogne öncülüğünde ilk haçlı devletini Urfa'da (1098)kurmayı başardı.²⁸ Bu başarı beraberinde yeni işgalleri getirdi. Bundan sonra kimi zaman zayıflayan kimi zaman güçlenen haçlılar 1291'de Akkâ'dan çıkarılınca kadar Anadolu, Mısır, Filistin ve Şâm topraklarında irili ufaklı pek çok devlet kurdu. Haçlılar 492/1099 yılında Kudüs'ü işgal ettiğinde²⁹ kadın çocuk ayırımı yapmaksızın yetmiş binin üzerinde Müslüman katletti.³⁰Kudüs'ün işgali beraberinde haçlıların sürekli ikâme düşüncesini pekiştirdi. Bundan sonra haçlılar bu coğrafyada iki asır boyunca kaldı. Haçlıların işgallerine karşın Nureddîn Zengî'nin mukavemeti lokal kazanımlar sağlamış olsa da Kudüs ve diğer önemli şehirlerin geri alınmasına yetmedi. Nureddîn Zengî'den sonra Fâtımî devletine son veren Selâhaddîn, Kudüs'ü yeniden fethetmek için harekete geçti. Tarih en önemli savaşlarından biri olan Hittîn meydan muharebesinde (583/1187) haçlı ordusunun mağlup edilmesiyle Kudüs yeniden Müslümanların hâkimiyetine geçti.³¹

Adaleti, haçlılar ile mücadelesi ve Kudüs'ün fethiyle kendisinden sonraki Müslümanların gönlüne taht kuran Selâhaddîn, 589/1193 Senesinde Dımaşk'ta vefat etti.³²

Selâhaddîn'in ölümünden sonra Eyyûbiler devleti parçalandı. En önemli iki merkezden biri olan Mısır oğlu el-Melikü'l-'Azîz Osman b. Selâhaddîn (ö.595/1198) sultân olurken,³³ el-Melikü'l-Efdal Ali b. Selâhaddîn (ö.622/1225)

²⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn el-İşbilî, **el-İber ve divânü'l- mübteda' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'arab ve'l-'acem ve'l-berber ve men âserahüm min zevi's-sultâni'l-ekber**, (thk. Halil Şehade), Darü'l-Fikr, Beyrut, 1408, c.5, s.243.

²⁶ Zehebî, **Târihü'l-islâm**, c.47, s.52.

²⁷ Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, **Er'ravzateyn fi ahhârî'd-devleteyn**, (thk. İbrahim Zeybek), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418, c.3, s.253.

²⁸İşın Demirkent, **"Haçlılar" TDV İslâm Ansiklopedisi**, (erişim, 05.10.2020).

²⁹Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fi tarihi'l-umem ve'l-mülûk**, (thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c.17, s.47.

³⁰Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, **Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurur**, (thk. İsa el-Babî el-Halebi, Said Abdülfettah el-A'şur) byy, 1391, c.7, s.85.

³¹ Ramazan Şeşen, **"Hittîn Savaşı" TDV İslâm Ansiklopedisi**, (erişim, 05.10.2020).

³² İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.136.

³³ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.136.

Dımaşk'ta büyük sultân oldu. El-Melikü'l-Efdal'in devlet yönetimindeki yetersizliğinden istifade eden kardeşi Mısır sultânı el-Melikü'l-'Azîz, amcası el-Melikü'l-Adil Muhammed'in (ö.615/1218) de desteğini alarak, 592/1196 yılında Dımaşk'ı el-Melikü'l-Efdal'den aldı. Böylece El-Melikü'l-'Azîz büyük sultân ilan edildi. Ancak çok geçmeden el-Melikü'l-Adil devleti ele geçirdi. Mısır'ı işgal etmek için düzenlenen V. Haçlı seferi (1217-1221) esnasında el-Melikü'l-'Adil'in ölmesiyle yerine Mısır hâkimi olan büyük oğlu el-Melikü'l-Kâmîl (ö.635/1238) geçti. Bu sırada oluşan otorite boşluğundan yararlanan Haçlılar Dimyât'ı ele geçirdi. Fakat el-Melikü'l-Kâmîl, ikisi de melik olan kardeşleri İsâ ve Mûsâ ile ittifak yaparak Dimyât'ı haçlılardan geri aldı. İktisadi, ekonomik ve siyasi gerekçelerle el-Melikü'l-Kâmîl, Alman imparatoru II. Friedrich ile bir antlaşma yaparak Kudüs'ü Haçlılara bıraktı (1229).³⁴ Onun ölmesi üzerine yerine küçük oğlu II. el-Melikü'l-'Âdil' geçti. (ö.645/1248). Ancak Mısır emirleri 638/1240 tarihinde II. 'Âdil'i sultanlıktan azledip diğer oğlu el-Melikü's-Sâlih Necmeddîn Eyyûbu (ö.647/1249) tahta çıkardılar. Necmeddîn Eyyûb dönemindeki iç mücadeleler bir taraftan devletin otoritesi ve gücünü sarsarken öbür taraftan haçlılarla mücadelede yetersiz kalmaya zemin hazırladı. Bu durumdan istifade eden haçlılar yeniden Dimyâtı ele geçirdi.³⁵ Necmeddîn Eyyûb'un vefatı üzerine karısı Şeceretüddür, kocasının ölümünü gizlemek suretiyle idareyi ele aldı.³⁶ Daha sonra Necmeddîn Eyyûb'un Hısnıkeyfa'da bulunan büyük oğlu Turan Şâh'ı Mansûre'ye çağırdı.³⁷ Turan Şâh 648 tarihinde Mansûre ordugâhına gelerek sultân oldu.³⁸ Turan Şâh sultân olduktan bir ay sonra haçlılarla girdiği savaşta zaferle çıkarak Kral IX. Saint Louis'i esir aldı.³⁹ Kral'ı serbest bırakma karşılığında haçlılara yüklü miktarda vergi yükleyip Dimyât'ı geri aldı. Turan Şâh zaferin verdiği sarhoşlukla sefahate daldı. Sultân olması için en büyük gayreti gösteren Şeceretüddür⁴⁰ idi. Ancak Turan Şâh ve Şeceretüddür'ün

³⁴M.Serdar Bekâr, “el-Melikü'l-Kâmîl, Muhammed” TDV İslâm Ansiklopedisi, (erişim, 05.10.2020).

³⁵Celaeddîn Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, (thk Hamdi ed-Demirdâş), Mektebet-ü nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004, s.328.

³⁶İbnü'l-'Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c.7, s.464.

³⁷Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, s.328.

³⁸İbn Haldûn, *el-İber*, c.5, s.430.

³⁹İbn Haldûn, *el-İber*, c.5, s.430.

⁴⁰Tarihi kaynaklardan anlaşıldığına göre Şeceretüddür, Eyyûbiler devletini fiili olarak sonlandıran ve Memlûkiler devletini de fiili olarak kuran kişidir. Mısırdaki Eyyûbiler ve Memlûkiler döneminin en karanlık ve gizemli simalarından biri olarak dikkat çekmektedir. Dehası akli ve

arası açıldı. Baybârs el-Bundukdârî ve taraftarları sultanın bu durumundan istifade ederek Şeceretüddür'ün onayıyla onu öldürdü (648). Turan Şâh'ın ölümüyle Mısır'da Eyyûbîler devri sona erdi.⁴¹

3.1.2. Memlûkler

Memlûkler ile müttefik olan Şeceretüddür Turan Şâh'ın ölümünden sonra Memlûkler tarafından Mısır sultânı ilan edildi.⁴² Onun sultân ilan edilmesi İslâm coğrafyasında bir ilkti. Dönemin Mısır ahalisi gibi 'ûlemâ da kendisine biat etti. Ancak İzz b. Abdisselâm ona biat etmekten imtina edip “*Allah (c.c.) Müslümanları, başlarına bir kadının gelmesi gibi büyük bir musibetle mübtela kıldı.*” Diyerek onun saltanatını eleştirdi.⁴³ Memlûkler onun saltanatına meşruiyet kazandırmak için Abbâsî halifesinden onay almak istedilerse de halife bu isteği sert bir şekilde red etti.⁴⁴ Tepkiler üzerine Şeceretüddür Memlûklerden olan ordu komutanı Atabek İzzeddîn Aybek et-Türkmânî ile evlenip saltanatı ona devretti(648/1250).⁴⁵ Böylece Mısır'da Memlûkler dönemi başladı.⁴⁶ İzzeddîn Aybek'in Musul emirinin kızıyla nişanlanması Şeceretüddür'ün onu suikast ile öldürtmesiyle sonuçlandı⁴⁷ (655/1257). Bunun üzerine Bahrî Memlûkleri, İzzeddîn Aybek'in önceki eşinden olan on beş yaşındaki oğlu Nureddîn Ali'yi sultanlığa,⁴⁸ Seyfuddîn Kutuz'u da sultân naibliğine getirdi. Moğolların Fırat'ın batısını geçip başta Halep olmak üzere Şâm coğrafyasını bir bütün olarak tehdit etmesi üzerine Şâm ve Halep Emiri Selâhaddîn Yusuf Moğollara karşı Memlûklerden yardım istedi.⁴⁹ Sultân naibi olan Seyfuddîn Kutuz, Moğollara karşı neler yapılabileceğini istişare etmek için Mısır'ın 'ûlemâsını

güzelliğiyle emsali nadir olan biridir. Yine İslâm tarihinde ilk Bayan Sultân olarak göze çarpmaktadır. (Bkz.İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.374).

⁴¹ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.6, s.364.

⁴² Suyûtî, **Târihü'l-hulefâ**, s.328.

⁴³ Muhammed b. Ahmed el-Hanefî İbn İyâs, **Bedâi'üz-zuhûr fi vekâ'id-dühûr**, (thk. Muhammed

Mustafa), Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke,1975,c.1, s. 286.

⁴⁴ Cengiz Tomar, “**Şecerüddür**” TDV İslâm Ansiklopedisi, (erişim, 05.10.2020).

⁴⁵ İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.7, s.464.

⁴⁶ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.14.

⁴⁷ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.13.

⁴⁸ İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb**, c.7, s.463.

⁴⁹ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.72.

ve önde gelenlerini topladı. Bu toplantı İzz b. Abdisselâmın görüşü ile sonuçlandı.⁵⁰ 658 yılında Halep ve Şâm, Moğollar tarafından istilâ edildi ve emir Selâhaddin Yusuf da katledildi. Seyfeddin Kutuz Moğollar ile savaşmak için ordusuyla Mısırdan çıktı. Bunu duyan Moğolların öncü ordusu komutanı Ketboğa onu karşılamaya çıktı. İki ordu tarihinde Ayn-ı Câlût mevkiinde karşılaştı (h.658). Tarihin seyrini değiştiren bu savaşta Cemâluddin Akkuş eş-Şemsî'nin (ö?) Ketboğayı öldürmesiyle Moğol ordusu hezimete uğradı.⁵¹ Bu zaferin ardından Halep, Humus ve Şâm Moğollardan temizlendi. Seyfeddin Kutuz 'Ayn-ı Câlût savaşında öncü kuvvetler komutanı olan Baybârs el-Bundukdârîye Halep naipliğini söz vermişti. Ancak sözünü tutmayıp Haleb'in yönetimini Musul emirine verdi.⁵² Bunun üzerine Baybârs ve taraftarları Seyfeddin Kutuz'a suikast tertip edip onu öldürdü(h.658).⁵³ Aynı gün Baybârs Mısır Sultân'ı ilan edildi.⁵⁴ Memlûkilerin asıl kurucusu olan Baybârs bir yandan devleti imar ederken diğer yandan sınırlarını genişletti. Baybârs sultân olduktan bir buçuk sene sonra İzz b. Abdisselâm vefat etti (h.660).⁵⁵

3.2. İlmi ve Kültürel Durum

İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı zaman dilimi İslâm coğrafyasının batıdan haçlı doğudan ise Moğol istilasına ve iç çekişmelere sahne olan bir dönemdir. Bu duruma rağmen Şâm ve Mısır'ın Müslümanlar için dönemin en güvenli şehirleri olması ilim taliplerini buralara çekmiştir. Gerek Eyyûbîlerin gerekse de Memlûklerin âlimlere ve

⁵⁰ İzz b. Abdisselâm'ın tarihin seyrini değiştiren bu mecliste ortaya koyduğu görüş şöyledir: *“Düşman İslâm şehirlerini işgal edince onlarla savaşmak bütün herkese vaciptir. Beytûlmalden hiçbir şey kalmaması, sultan ve çevresinin altın ve diğer değerli mücevherleri satıp orduya vermesi, askerlerin de tıpkı halk gibi sadece silah ve bineğe sahip olması kaydıyla Sultan savaş için gerekli araç gereçleri temin etmek maksadıyla halkın malını alabilir. Ancak mezkûr şartlar yerine getirilmediği sürece Sultanın halkın malına konması caiz değildir.”* (bkz. İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire** c.7, s.72).

⁵¹ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.79.

⁵² İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.101.

⁵³ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.101.

⁵⁴ İbn Tağriberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, c.7, s.101.

⁵⁵ Rıdvan Ali Nedvî, **el'İzz b. Abdisselâm**, Darü'l-Fikr, Dimaşk, 1960, s.30.

medreselere verdiği önem ve destek irili ufaklı pek çok medresenin faaliyet göstermesini beraberinde getirmiştir.⁵⁶

Kendilerinden sonraki sürece önemli katkı ve etkileri olan Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210), İbn Kudâme el-Makdîsî (ö.620/1233), İbnü'l-Esîr (ö.630/1233), Münzirî (ö.656/1258), Seyfuddîn Amidî (ö.631/1233), Muhyiddîn İbn Arabî (ö.638/1240), Şihâbuddîn Suhreverdî (ö.632/1234), İbnü's-Salâh (ö.643), Nevevî (ö.676), Karâfî (ö.684/) ve İbn Dakîkî'l-İd (ö.702) bu dönemde yaşayan önde gelen ilim adamlarından bazılarıdır.

İslâm tarihinin en dinamik dönemlerinden biri olarak dikkat çeken bu zaman diliminde ilmi anlayışın karakteristik özelliğini öncekilerin üretiminin esas alınması şeklinde özetlemek mümkündür. Bu durum, beraberinde zaten var olan taklitçilik düşüncesinin hâkimiyetini daha da pekiştirmiştir. Taklitçiliğin bir tezahürü olarak da değerlendirilebilecek İhtisâr, Şerh, Tehzîb ve Cem' türü eserler bu dönemde oldukça çoğalmıştır.⁵⁷ İzz b. Abdisselâm özgün ilmi anlayışına rağmen bu dönemin ilmi anlayışından etkilenmiştir. Bu cümleden olmak üzere Cüveynî'nin (ö.478/1085) *Nihâyetu'l-matlab*, Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf*, İbn Sabbâğ'ın (ö.477/1084) *eş-Şâmil* ve Mâverdî'nin (ö.458/1066) tefsirini ihtisar etmiştir. Cem' konusunda da Mâverdî'nin *el-Hâvî* ve Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-matlab* adlı eserlerini *el-Cami' beynel Hâvî ve'-Nihâye* adıyla telif etmiştir. Bu dönemin taklitçilikte ivme kazanması beraberinde deliller hiyerarşisinde farklı bir yaklaşım da getirmiştir. Zirâ bu dönemdeki mezhep taassubu kendisine delil, gösterilmesine rağmen taklit ettiği kimseden vazgeçmek istemeyenleri “*benim bilmediğimi imam bilir*”⁵⁸ söylemine itmiştir.

⁵⁶ Muhammed Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, Dârü'l-Kalem Dımaşk, 1996, s.30.

⁵⁷İhtisâr ve diğer türden çalışmaların yoğunlaşmasına taklitçilik düşüncesinin bariz bir etkisi söz konusu olsa da bu türden çalışmaların arka planında sadece bu gerekçenin yatmadığı düşünmekteyiz. Kanaatimizce istilalardan kaynaklı yok olan ilmi mirası kurtarma, öncekilerin eserlerinden en özlü şekilde istifade etme gibi başka saiklerde söz konusudur.

⁵⁸ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.159.

İlmi açıdan bu dönemin temel özelliklerinden biri de geleneksel tasavvufi anlayışta bir farklılaşma⁵⁹ sürecinin başlamasıdır. Bundan önceki dönemlerde de var olmakla beraber Şâm merkezli İslâmî/Tasavvufi bir anlayışın bütün berraklığıyla ortaya çıkması bu dönemde gerçekleşmiştir. Kökeni Hristiyanlık inancına kadar uzanan Fatîmî/İsmailîler ile ilişkilendirilen Hâtemü'l-Evliyâ teorisi⁶⁰ ve o günden bugüne İslâm ilim dünyasını meşgul ettiği kadar Müslümanların İslâmî anlayışını da etkileyen ricâlü'l-gayb teorisi de bu dönemin mirasıdır.⁶¹

İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı dönemde İslâm dini ve kültürü diğer din ve kültürlerle yeniden etkileşim içerisine girmiştir. İslâm tarihi boyunca zaten var olan bu etkileşim bu dönemde farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Zirâ önceki dönemlerde bu etkileşim Müslümanların diğere olan üstünlüğü çerçevesinde gerçekleşirken bu dönemde mağlubiyetleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bu durumun İslâm toplumu üzerinde siyâsi iktisâdî ve ilmi açıdan pek çok sonuçları olmuştur. Örneğin maslahat ve makâsîd düşüncesinin bu dönemde zirvesini yaşaması dönemin koşullarından bağımsız değildir. Aksine ezilen İslâm toplumunu hürriyetine kavuşturmak ve Müslüman coğrafyayı yeniden özgürleştirmekle doğrudan ilişkili olduğu kanısına sahibiz.

3.3. Hayatı

İzz b. Abdisselâm, Şâm'ın Dımaşk vilâyetinde doğmuştur. Doğum yılı konusunda kaynaklar iki farklı tarih vermektedir. Birincisi 577/1181 tarihi iken diğeri de 578/1182 tarihidir.⁶² İzz b. Abdisselâm 660/1262 Cemâziyelevvel ayında 83 yaşındayken Kâhire'de vefat etmiştir.⁶³

Tabâkât ve tarih kaynaklarının genelinde İzz b. Abdisselâm'ın hayatı hakkında bilgi bulunmaktadır. Bu kaynaklardan bazıları hayatına oldukça az yer

⁵⁹ Farklılaşma olarak ifade ettiğimiz husus ilim ehline malum olduğu üzere sapma ve ihya şeklinde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler kişinin mensup olduğu İslâmî/tasavvufi anlayış çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

⁶⁰ Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyâni hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.7.

⁶¹ Bkz. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî (ö. 638/1240) **Resail İbn 'arabî kitâbu'l-kutb ve'-nukebâ**, (thk. Said Abdülfettah) Müessesetü İntişârî'l-'Arabî, bty, byy, s.1-38.

⁶² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfi'î, **Tabakâtü'l-fukahâ' i's-şâfi' iyyîn**, (thk. Ahmed Ömer Haşim) Mektebet'u-Sikafeti'd-Diniyye, 1993, s. 873.

⁶³ İbn Kesîr, **Tabakâtü'l-fukahâ' i's-şâfi' iyyîn**, s. 875.

verirken bazıları da genişçe yer vermektedir.⁶⁴ Bununla beraber daha sonraki dönemlerde onun hayatı müstakil çalışmalara konu olmuştur.⁶⁵ Hayatını konu edinen eserlerle ilgili vurgulanması gereken önemli bir noktada tahkik edilen eserleri ile ilgilidir. Çünkü bu eserleri tahkik edenlerin çoğunluğu İzz b. Abdisselâm'ın hayatına genişçe yer vermiştir.⁶⁶ Bunun yanı sıra akademyada İzz b. Abdisselâm üzerine yapılan spesifik çalışmaların pek çoğunda hayatına oldukça geniş yer verilmiştir.⁶⁷

İzz b. Abdisselâm'ın tam adı, Abdulazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb Ebû Muhammed 'İzzüddîn es-Süllemî ed-Dımaşkî el-Mağribî⁶⁸ eş-Şâfi'î'dir.⁶⁹ Aslen Mağripli olması nedeniyle el-Mağribî, Süllem kabilesine mensubiyeti nedeni ile es-Süllemî, Süllem kabilesininin Mağrib'de olması nedeni ile el-Mağribî, Dımaşk'ta doğmasında ötürü ed-Dımaşkî, hayatının sonlarına kadar Şâfi'î Mezhebine mensup olmasından ötürü de eş-Şâfi'î nisbelerini almıştır.⁷⁰ Ebû Muhammed künyesi bazı eserlerinin de râvîsi olan oğlu Muhammed Abdullatif'e (ö. 695/1296) nispetledir.⁷¹

İzz b. Abdisselâm'ın birden fazla lakabı vardır. Bu lakapların en meşhuru, talebesi İbn Dakik el-İd (ö.702/1303) tarafından kullanılmış olan "Sultânü'l-

⁶⁴İzz b. Abdisselâm'ın hayatını konu edinen ve bizim de araştırmamızda atıfta bulunduğumuz tarih/tabakat kitaplarından bazıları şunlardır; Ebu Şâme el-Makdisî, (ö. 665 h.), **Zeylu'r-ravdateyn**;

Muvaffakuddîn Fadlullâh b. Fahrüddîn, (ö. 725 h.), **Tâli vefeyâtî'l a'yân**; Yûnînî (ö.726 h.), **Zeyl-u mirâtî'z-zamân**; İbn Kesir (ö.732 h.), **el-Bidaye ve'n-Nihaye, el-Muhtasar min ahbarî'l beşer, Tabakâtü'l-fukahâ'i's-şâfi'îyyîn**; Zehebî (ö.748 h.), **Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ, Tarihu'l-İslâm, Mu'cemü's-süyûh, el-İber**; İbn Şakir (ö. 764 h.), **Fevâtü'l-vefeyât**; Safedî (ö. 764 h.), **el-Vâfi bi'l-vefeyât**; İbn Tağriberdî (ö. 874 h.), **en-Nücümü'z-zâhire**; Suyûtî (ö. 911 h.), **Târihü'l-hulafa, Hüsnü'l-muhâdara**; Dâvudî (ö.945), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**; İbnü'l 'Îmâd (ö.1089), **Şezerâtü'z-zeheb**.

⁶⁵ İzz b. Abdisselâm'ın hayatı ile ilgili yazılan müstakil eserlerden bazıları şunlardır. Rıdvan Ali en-Nedvî, **el'İzz b. Abdisselâm**, Darü'l-Fikr, Dımaşk 1960; Muhammed Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, Dârü'l-Kalem Dımaşk, 1996.

⁶⁶ Örnek için bkz. **el-İşâre ile'l-icâz fi ba'dı envâ'i'l-mecâz**, (thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî), Müessesetü'l-Furkan li't-Turasi'l-İslâmî, Londra,1419/1999, s.13-47.

⁶⁷ Örnek için bkz. Algül, **İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslâm Hukuk Bilimindeki Yeri Ve Önemi**, s.6-49.

⁶⁸ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373) **Tabakâtü'l-fukahâ'i's-şâfi'îyyîn**, (thk. Ahmed Ömer Haşim) Mektebet'u-sikafeti'd-diniyye, 1993. S. 873.

⁶⁹ Kutbuddîn Ebu'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yunînî, Zeylu **Mirâtî'z-zamân**, Daru'l-Kutubi'l-İslâmî, Kahire, 1992. c.2.s.172

⁷⁰ Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.40-41.

⁷¹ Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.41.

‘Ûlemâ”⁷² lakabıdır. Bazı kaynaklarda bu lakabın İslâm tarihinde ilk defa İbn Dakik el-‘İd tarafından hocası için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bunun dışında Bâi'u'l-Mülûk (Bâi'u'l-Umerâ')⁷³ ve Şeyhü'l-İslâm da meşhur olan lakaplarındandır.

3.3.1.Görevleri

Çağının önde gelen âlimlerinden biri olan İzz b. Abdisselâm hatiplik kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur.

İzz b. Abdisselâm ilmi tahsilini tamamladıktan sonra yaşadığı dönemde yaygın olduğu üzere evlerde ve camilerde ders halkalarında müderrislik yapmıştır.⁷⁴ Ancak resmi Müderrislik görevini ilk icra ettiği yer Aziziye Medresesidir. Bu medrese el-Melikü'l-'Azîz Osman b. Selâhaddîn Eyyûbî tarafından h.592 yılında Şâm'da bulunan Emevî Camisinin yakınlarına inşa edilmişti. İzz b. Abdisselâm hocası Amidî'nin (ö.631/1233) vefatından sonra dört yıl süreyle bu medresede ders vermiştir. Daha sonra h.635 yılında el-Melikü'l-Kâmil tarafından dönemin en şöhretli medreselerinden olan Gazzâliye Medresesine atanmıştır.⁷⁵ Buradaki görevine Şâm'dan ayrıldığı h. 639 yılına kadar devam etmiştir. 639 yılında Mısır'a gittiğinde Sâlih Necmeddîn Eyyûb'un kendi adına yaptırdığı Sâlihiye Medresesine görevlendirilmeyi kabul etmiş ve ömrünün sonuna kadar bu medresede tedris faaliyetini sürdürmüştür.⁷⁶

İzz b.Abdisselâm'ın ilk resmi hatiplik görevi Şâm Emevî Camii hatipliğidir. el-Melikü's-Sâlih İsmailin h.637 yılında bu görevi ona vermesi⁷⁷ ve azletmesi bir sene kadar sürmüştür.⁷⁸ Fakat buradaki hatiplik görevi Şâm hükümdarını hutbede eleştirmesi nedeniyle çok kısa sürmüştür. Bu eleştirinin nedeni ise Şâm emiri el-Melikü's-Sâlih İsmail'in Mısır emiri olan Sâlih Necmeddîn Eyyûb'un Şâm'ı işgal edeceği düşüncesi ile Saydâ ve Şakif kalelerini kendisine yardım etmeleri

⁷² Nedvî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.56.

⁷³Bâi'ül'l-Mülûk emirleri satan anlamındır. Bu lakap mecâzî olmayıp İzz b. Abdisselâm'ın Memlûk emirlerini köle pazarında açık artırmayla satışını ifade etmek için ona verilen bir isimdir.

⁷⁴ Zühaylî, **el-İzz b. abdisselâm**, s.80.

⁷⁵ Nüveyrî, **Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb**, c.30, s.75.

⁷⁶ Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.83.

⁷⁷ Ebu Şâme el-Makdisî, **ez-Zeyl 'ala'r-ravzateyn**, s.170.

⁷⁸ Zühaylî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.83.

karşılığında haçlılara vermesiydi.⁷⁹ Daha sonra Mısır'a gelişini sevinçle karşılayan Salih Necmeddîn Eyyûb ona saygı ve ihtiramda bulunarak Mısır Camii hatipliği görevini vermiştir.⁸⁰ Fakat buradaki hatiplik görevi de siyasi erkin gayri meşru uygulamalarına karşı takındığı tavır nedeniyle kısa sürmüştür.⁸¹

İzz b. Abdisselâm'ın hayatına yer veren pek çok kaynak onu Şeyhü'l-İslâm olarak takdim etmektedir. Buna karşın onun fiili olarak kadılık süresi bütün bir ömrü ve ilmi otoritesi dikkate alınınca oldukça azdır. Bu kadılık görevi de Mısır Sultânı Salih Necmeddîn Eyyûb tarafından kendisine verilen ve bir seneden az süren Mısır Kadılığıdır.⁸²

İzz b. Abdisselâm'ın ilmi birikimi, ahlaki meziyetleri dikkate alındığında yaşadığı dönemde etkinliği olan hatiplik ve kadılık görevlerinde çok az süreyle getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla iki yıl kadar süren Emevî ve Mısır Camileri hatipliği ile Mısır kadılık görevleri, onun 82/83 yıl yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda istisna sayılabilecek türdendir. Bu durumun nedenini İzz b. Abdisselâm şahsiyeti üzerinden okumak mümkündür. Zirâ onun iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme prensibini her zaman uygulamasının yanında Allah yolunda hiç kimseden çekinmemesi⁸³ dönemin sultanları için bir korku olarak varlığını sürdürmüştür. Emevî Camisinde Şâm Sultanı el-Melikü's-Sâlih'in Mısır sultanına karşı haçlılarla ittifak etmesini hiç çekinmeden hutbede eleştirmesi ve ona duayı terk etmesi halk nezdinde sultanın meşruiyetinin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Bu münasebetle görevden azledilip hapse atıldı.⁸⁴ Mısırdaki vezirin Cami üzerine inşa ettiği eğlence mekânını oğullarıyla beraber bizzat yıkması Mısır Sultanı Necmeddîn Salih'in onu hatiplikten azletmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁵ Mısır Sultanının bu davranışının arka planında İzz b. Abdisselâm'ın Emevî Camii hatibi iken Şâm

⁷⁹ Zühayli, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.52-53.

⁸⁰ Muhammed b. Şakir Salâhuddîn, **Fevâtu'l-vefeyât**, (thk. İhsan Abbas) Dar Sadr Beyrut, 1973, c.2, s.351.

⁸¹ İzz b. Abdüsselâm Mısırdaki vezirin mescit üzerine inşa ettiği eğlence mekânını bizzat kendisi yıkıp siyasi erkin saygından yoksun bu davranışı protesto etmek amacıyla kadılık görevinden istifa etti. Sultan bu durumu hazmederek onu hatiplik görevinden de azletti (bkz. İbnü'l-İmad, **Şezeratü'z-zeheb**, c.5, s.302).

⁸² Muhammed b. Şakir Selahuddin, **Fevâtu'l-vefeyât**, c.2, s.351.

⁸³ Muhammed b. Şakir Selahuddin, **Fevâtu'l-vefeyât**, c.2, s.351.

⁸⁴ Muhammed b. Şakir Selahuddin, **Fevâtu'l-vefeyât**, c.2, s.351.

⁸⁵ Muhammed b. Şakir Selahuddin, **Fevâtu'l-vefeyât**, c2, s.351.

hükümdarı el-Melikü's-Sâlih İsmail'in zulmüne karşı takındığı tavrın korkusu yatmaktaydı. Yine h. 657 yılında Mısır Sultanı Nâibi İzzeddin Aybekin savaşta kullanılmak üzere onun fetvâsına ihtiyaç duyması Sultan Baybars'ın onun ölümü için “*işte bugün saltanatım sağlamlaştı*”⁸⁶ demesi bu korkunun somut örneklerinden bazılarıdır. Bütün bunların ötesinde kölemen emirlerinin hür olmamalarını gerekçe göstererek emir olamayacaklarını gündeme getimesi ve onları tek tek pazarda satılığa çıkarması onun etkinlik ve nüfuzunu ortaya koymakla beraber siyasi erkin neden kendisine etkin görevleri tevdi etmediğini de zımnen ortaya koymaktadır.

İzz b. Abdisselâm resmi görevlerde kalmamasına karşın ilmi faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür.⁸⁷ O uzun bir süre Şafi'î mezhebine göre fetvâ vermiş⁸⁸ ömrünün sonlarına doğru ise mezheplere göre fetvâ vermeyi terk edip kendi görüşü doğrultusunda fetvâlar vermiştir.⁸⁹ Onun fetvâlarının resmi bir huviyeti olmasa da dönemin siyasetini şekillendirecek kadar güçlü ve halk nezdinde makbul olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bununla beraber hatalı fetvâ verdiğinde de bütün halka çağrıda bulunup verdiği fetvânın hatalı olduğunu itiraf edecek kadar erdemli bir tavır sergilemiştir.⁹¹

3.3.2. Mezhebi

İzz b. Abdisselâm'ın hayatına yer veren eserler onun ömrünün sonlarına kadar Şafi'î mezhebine mensup olduğunu ifade etmektedir.⁹² Tarih ve Tabakât kaynaklarında onun için eş-Şafi'î nisbesinin kullanılması, fıkıhta Şafi'î Mezhebine bağlı olduğunu belirtmek içindir. İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde onu

⁸⁶ Celaluddîn Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve'l-Kâhire**, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-'arabiyye, Kâhire, 1387/1967, c.2, s.95.

⁸⁷ İbnü'l-İmâd, **Şezeratü'z-zeheb**, c.5, s.302.

⁸⁸ İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c.13, s. 235; Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara**, c.1, s.315.

⁸⁹ İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c. 13, s. 235; Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara**, c.1, s.315.

⁹⁰ İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı dönem de fetvâlarına verilen önemi gösteren bir örnekte şudur; Mısır vezirinin bir caminin damına eğlence mekânı inşa etmesi nedeniyle İzz b. Abdisselâm tarafından adaletinin sakıt olduğuna dair fetvâ verildi. Vezir Mısır sultanı adına dönemin halifesi Mu'tasım'a bir mektup gönderdi. Halife elçiye bu mektubu sultanın kendisinden işittiğini sormuş elçi ise vezirin bu mektubu sultanın adına kendisine verdiğini söylemiştir. Halife buna karşılık: “*bahsettiğin kişinin adaleti İbn Abdisselâm tarafından sakıt edilmiştir. Bu sebeple onun rivâyetini red ediyorum*” demiştir. (bkz Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara**, c.2, s.162.

⁹¹ Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara**, c.1, s.315.

⁹² Örnek için bkz. İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, c. 13, s. 235; Suyûtî, **Hüsnü'l-muhâdara**, c.1, s.315.

Şafîî mezhebinin şeyhi olarak takdim etmektedir.⁹³ Buna karşın Zehebî el-İber’de o’nun pek çok ilimde derinleştiğini ve ömrünün sonlarına doğru içtihat rütbesine ulaştığını,⁹⁴ *Târîhu’l-islâm*’da mezheplerin tümünde derinleştiğini ve içtihat mertebesine ulaştığını,⁹⁵ *Siyer-u a’lâmi’n-nübelâ* da ise “müçtehitlerden biri” olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Yuninî de konu hakkında şu bilgileri vermektedir: “İzz b. Abdisselâm ömrünün sonunda Şafîî mezhebi doğrultusunda fetvâ vermeyi terk etti. Kendisi içtihat edip bu doğrultuda fetvâ veriyor ve delili kendisi tercih ediyordu.”⁹⁷

İzz b. Abdisselâm’ın hayatını müstakil olarak ilk kaleme alan Nedvî ona verilen sultanü’l-‘ulemâ lakabı ile mutlak müçtehid oluşu arasında bir bağ kurmakta ve onun müçtehid olduğuna hükmetmektedir.⁹⁸ Bizim bu konudaki kanaatimiz ise Yuninî’inde açıkça belirttiği üzere İzz b. Abdisselâm’ın Mutlak müçtehid olduğu şeklindedir. Bu kanaate varmamızı sağlayan nedenlerden biri onun konuyla ilgili şu açıklamalarıdır: “Allah’ın hükümleri kitap, sünnet, icmâ, sahîh kıyaslar ve müteber istidlallerden elde edilir. Kimse taklid emredilmedikçe müçtehidin müçtehidini veya sahabeyi taklid etmesi durumunda olduğu gibi kimseyi taklid etme yetkisine sahip değildir. Halk tabakası bundan istisna edilir. Onlar, ictihad yoluyla hükümleri elde etmekten aciz oldukları için onlara düşen taklid etmektir. Müçtehid ise böyle değildir. O, hükme ulaştıran araştırmayı yapabilecek güçtedir.”⁹⁹

3.3.3.Hocaları

İzz b. Abdisselâm kaynaklarda pek çok ilimde derinleşen bir âlim olarak takdim edilmesine rağmen nisbeten fıkıh yönüyle ön plana çıkmaktadır. Kanaatimizce bu durumun sebeplerinden bazıları şunlardır.

1. *Şafîî Mezhebinin Şeyhi Olması*. Tabii olarak kendi çağında fıkhi bir mezhebin şeyhi olması yaşadığı çağ ve sonraki dönemlerde bu konunun öneminden dolayı onun bu yönünün şöhret kazanmasına neden olmuştur.

⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, c.13, s. 235.

⁹⁴ Zehebî, *el-İber*, c.3, s.299.

⁹⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, c.48, s.417.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer-u a’lâmi’n-nübelâ*, c.18, s.198.

⁹⁷ Yûnînî, *Zeylû mir’âtü’z-zamân*, c.2, s.172.

⁹⁸ Bkz. Nedvî, *el-İzz b. Abdisselâm*, s.54-55.

⁹⁹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.2, s.275.

2. *Müçtehid Olması*. Müslüman toplumda öteden beri içtihat olgusu ile fakihlik arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur. Dolayısıyla müçtehidlik ünvanını elde eden kimse her ne kadar diğer ilimlere cami de olsa fakihlik yönü hep baskın olmuştur. Bu durum kanaatimizce İzz b. Abdisselâm için de geçerlidir.

3. *Modern Dönemdeki Çalışmalar*. İzz b. Abdisselâm üzerine modern dönemde yapılan çalışmalar genellikle onun fıkıh yönünü ele almıştır. Bu durum da onun fakihliğinin baskın olmasına neden olmuştur.

4. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Günümüzde ilmi çalışmalarda ulemanın yoğun olarak istifade edip kaynak gösterdiği TDV İslâm Ansiklopedisinde İzz b. Abdisselâm fakih olarak tanıtılmaktadır.¹⁰⁰ Bu durum da onun fakihlik yönünün nisbeten ön planda olmasına neden olmuştur.

5. *Kavaidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. İzz b. Abdisselâm'ın kendisinden sonra ki süreçte en çok rağbet gören eserin bu eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserin konusu ise fıkıh ve fıkıh usûlüdür. Kanaatimizce diğer bütün eserlerinden fazla rağbete mazhar olan bu eserde onun fıkhi yönünün baskın olmasına neden olmuştur.

6. *Maslahat*. Genel olarak maslahat olgusu fıkıh ilmi ile ilişkili görülmüştür. İzz b. Abdisselâm'ın maslahat anlayışı her ne kadar fıkıh ve ahkâm ile sınırlı olmayıp dinin bütün yönleriyle (İmân-İslâm-İhsân) ilgili olsa da maslahat konusunda yazarlar onun maslahatçı olduğuna atıf yapmıştır. Bu durum da onun fakihlik yönünün ön plana çıkmasına neden olmuştur. Ancak her ne kadar mezkûr nedenler ile onun fakihlik yönü ön plana çıkmışsada aşağıda belirtilen eserlerin konusundan da anlaşılacağı üzere o Fıkıh, Tefsir, Hadis, Arap dili belagatı, Tasavvuf ilimlerinde derin vukufiyeti olan bir âlimdir. Bununla beraber onun ders aldığı ve müzakerede bulunduğu hocalarına bakıldığında onun pek çok ilimde derinleşmek istediği sonucunu ortaya çıkarmak mümkündür. Onun ders aldığı hocalarından bazıları aşğıdaki gibidir.

a. *Abdullatîf b. Şeyhi'-Şuyûh*¹⁰¹ (523-596): Ebu'l-Hasan Diyâuddîn Abdullatîf b. İsmail b. Şeyhi'-Şuyûh el-Bağdâdî. İzz b. Abdisselâm ondan hadis

¹⁰⁰ Bkz. H. Yunus Apaydın , “İbn Abdüsselâm, İzzeddin” TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim 06.07.2020) .

¹⁰¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

eğitimi almıştır.¹⁰² Onun ölüm tarihi ile İzz b. Abdisselâm'ın doğum tarihi karşılaştırıldığında araştırmamız açısından önem arz eden iki somut veri elde edilmektedir. Biri İzz b. Abdisselâm'ın erken yaşta ilim tahsiline başladığı¹⁰³ diğeri de yine erken yaşta hadis ilmiyle iştigal ettiğidir.¹⁰⁴

b. *El-Huşû'î* (ö.598): Ebû Tâhir b. Berekât b. İbrahim b. Tâhir el-Huşû'î. İzz b. Abdisselâm'ın hadis hocasıdır.¹⁰⁵

c. *Kâsım b. 'Asâkîr* (ö. 600/1203): Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî ed-Dımaşki. Tarihçi ve Muhaddis kimliği ile ünlenen bu zat yaşadığı dönemde Şâfi'î mezhebinin otoritelerinden biridir. Kaynaklarda İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh ilmini ilk ondan öğrendiği belirtilmektedir.¹⁰⁶ Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm'ın genç yaşta fıkıh tahsiline başladığını söylemek mümkündür

d. *Fahrüddîn b. 'Asâkir* (ö. 620/1223): Ebû Mansur Abdurrahman b. Muhammed ed-Dımâşkî, Mutlak İbn Asâkir lakabıyla kastedilen kişidir. İzz b. Abdisselâm uzun bir süre ondan hadis ve fıkıh eğitimi almıştır.¹⁰⁷

e. *İbnü'l-Herestânî*(ö.620/1223):¹⁰⁸ Cemâluddîn Ebu'l-Kâsım Abdussâmed b. Muhammed eş-Şâfi'î. Ömrünün sonlarına doğru Şâm kadılığına atanması hasebiyle kendisine kadî'l-kuddat lakabı verilmiştir. İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh hocasıdır. İzz b. Abdisselâm'ın onun için: “*İbnü'l-Herestânî'den daha fakih birisini görmedim. O Fahrüddîn b. Asakirden daha fakihtir*”¹⁰⁹ dediği nakledilmiştir.

f. *Âmidî* (ö. 631/1233): Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. İzz b. Abdisselâm Âmidî'den usûl, ilmü'l-hilâf, kelam ve cedel eğitimini almıştır.¹¹⁰

¹⁰² Ebu Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ala'r-ravzateyn*, s.27.

¹⁰³ İzz b. Abdisselâm'ın 578-580 yılları arasında doğduğu ve bu hocasının 596 yılında vefat ettiği dikkate alındığında İzz b. Abdisselâm'ın henüz ergenlik yaşlarında iken ilim tahsiline başladığını söylemek mümkündür.

¹⁰⁴ Kaynaklarda ilk ders aldığı hocalarından biri olarak mezkûr isim gösterilmektedir. Buna göre İzz b. Abdisselâm'ın henüz 17-18 yaşında iken hadis ilmi ile tanıştığı sonucunu çıkarmak isabetli görünmektedir.

¹⁰⁵ Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn*, s.44.

¹⁰⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417; Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, c.22, s.190.

¹⁰⁷ Yafi'î, *Mir'âtü'l-cinân*, c.4, s.116.

¹⁰⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

¹⁰⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c.7, s.109; Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, c.22.s.82.

¹¹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

3.3.4. Talebeleri

İzz b. Abdisselâm'ın İslâmi ilimlerdeki derin vukûfiyeti yanında, sahip olduğu şöhret pek çok coğrafyadan ilim taliplerinin kendisine gelmesine neden olmuştur. Talebelerinden bir kısmı yaşadıkları dönem ve sonrasında İslâm düşüncesinde iz bırakmış ve kendi alanında imâm sıfatına haiz olmuştur. Zehebî, İzz b. Abdisselâm'ın öğrencileri içerisinde imâm mertebesine ulaşan pek çok kişinin olduğunu söylemektedir.¹¹¹ Onun talebeleri içerisinde önde gelenlerden bazıları şunlardır.

a. *İbn Dakîku'l-İd* (ö.702/1302): Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî el-Kuşeyrî.¹¹² İzz b. Abdisselâm'dan fıkıh ilmini tahsil etmiş olan İbn Dakîk, nakli ve akli ilimlerde derin vukûfiyeti yanında gerisinde *el-İlmâm bi-ehâdsi'l-ahkâm*, *İhkâmü'l-ahkâm*, *şerh-u 'umdeti'l-ahkâm* ve *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* başta olmak üzere pek çok değerli eser bırakmıştır. Suyûtî onun h.7. asrın Müceddidi olduğu ifade etmektedir.¹¹³ İzz b. Abdisselâm'ın onun için “*Mısır'ın medarı iftiharî*” nitelemesi yapması¹¹⁴ onun ilmi ve ahlaki meziyetlerini ima etmektedir.

b. *ed-Dimyâtî* (ö. 705/1306): Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef.¹¹⁵ Hadis fıkıh ve lügat ilimlerinde imâm olan Dimyâtî'nin¹¹⁶ önemli eserlerinden iki tanesi *el-Metcerü'r-râbih fî sevâbi'l-'ameli's-sâlih* ve *Mu'cemü's-şüyûh* adlı eserlerdir. Kaynaklarda Dimyâtî'nin ‘âlî sened ile şeyhi İzz b. Abdisselâm'dan kırk hadis tahrir ettiği belirtilmektedir.¹¹⁷

c. *el-Yûnînî* (ö.701/1302): Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî¹¹⁸ Buhârînin nüshaları arasında yaptığı karşılaştırma ile ünlenmiş hadis hafızıdır.

¹¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

¹¹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* c.48, s.417.

¹¹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.7, s.179; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c.8, s.12.

¹¹⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c.8, s.12.

¹¹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

¹¹⁶ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, c.7, s.26.

¹¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

¹¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c.48, s.417.

d. *İbn Ferah* (ö.699/1300): Ebu'l- 'Abbâs Ahmed b. Ferah el-İşbilî eş-Şafî'î¹¹⁹ *Manzûme fî mustalahi'l-hadîs, Şerhu'l-Erba'in en-Neveviyye* adlı eserleri önemli eserlerinden bazılarıdır.

e. Kadı Cemâluddîn el-Mâlikî (ö.710): Muhammed b. Süleyman b. Sevmer el-Mağribî ez-Zevâvî el-Mâlikî.¹²⁰ Yaşadığı dönemde Malikî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan kadı Cemâluddîn İzz b. Abdisselâm'dan hadis semâ' etmiş ve sonraki nesillere aktarmıştır. Zehebî, İzz b. Abdisselâm'ın *el-Erbâun* adlı eserini ondan semâ' ettiğini söylemektedir.¹²¹

f. *el-Karâfî* (ö. 684/1285): Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî¹²² *el-Furûk* adlı eserin sahibidir.

g. *Ebû Şâme el-Makdisî* (ö.665/1267): Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn, önemli eserlerinden biridir.

Bunların dışında, Tacüddîn el-Firkâh (624-690), Ebu Muhammed Hibetullah el-Kıfî (601-697), Alâuddîn Ebu'l-Hasan el-Bacî (631-714) gibi çok sayıda talebe yetiştirmiştir.

3.3.5. Eserleri

3.3.5.1. Fıkıh

1. **Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ):**¹²³ Maslahat ve mefsede konusunu müstakil olarak ele alan ilk eser hüviyetine sahiptir. Eser maslahat konusunu bütün yönleriyle ele almaktadır. İzz b. Abdisselâm'ın eserleri içerisinde en fazla rağbet gören, kendisinden sonraki ulemanın en yoğun istifade edip atıfta bulunduğu eserdir. Akademyada İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh ve maslahat anlayışını araştıranların¹²⁴ en yoğun atıfta bulunduğu eser de budur.

¹¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, c.48, s.417.

¹²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, c.48, s.417.

¹²¹ Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, c.2, s.195.

¹²² Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, c.48, s.417.

¹²³ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, (el-Kavâ'idü'l-Kübrâ), (thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma), Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1421/2000.

¹²⁴ İzz b. Abdisselâm'ın fıkıh ve maslahat anlayışını Doktora Tezi düzeyinde araştıranlardan tespit ettiklerimiz şunlardır. Abdurrahman Haçkalı, *İzz b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*,

2. **el-Gaye fî ihtisârî nihâyeti'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb:**¹²⁵ İzz b. Abdüselâm bu eserinde Cüveynî'nin (ö.478/1085) "*Nihâyetü'l-matlab*" adlı eserini ihtisar etmiştir.

3. **el-Fevâid fî ihtisârî'l-makâsîd:**¹²⁶ Kavâ'idü'l-ahkâm'ın ihtisârî mahiyetinde olup el- Kavâ'idü's-suğrâ olarak da bilinir.

4. **el-Cem' beyne'l-hâvî ve'n-nihâye:** İzz b. Abdisselâm bu eserinde, Mâverdî'nin (ö. 450) *el-Hâvî* ve Cüveynî'nin *En-Nihâye* adlı eserlerini cem' etmiştir. Eserin günümüze ulaştığına dair bir veriye rastlamadık. Bununla beraber er-Remlî'nin (ö. 844/1441) bir hadisin şerhinde: "*İzz b. Abdisselâm el-Cem' beynel hâvî ve'n-nihâyede böyle demektedir*"¹²⁷ şeklindeki ifadesi eserin h. 9. yy da var olduğunu göstermektedir.

4. **El-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm:**¹²⁸ Fıkıh usûlü ile ilgili olan eser, melekler Peygamberler ve diğerleri ile ilgili olan hükümlerin açıklanması amacına matufen telif edilmiştir.¹²⁹

5. **Kitâbu'l-fetâvâ:**¹³⁰ Eser el-Fetâvâ'l-Mısıriyye ve el-Fetâvâ'l-Mevsiliyye'den müteşekkildir. Eser fıkıh kategorisinde zikredilmekle beraber fıkıh sorularına verilen cevaplarla sınırlı değildir. Nitekim fıkıh, kelam, tefsir soruları yanında hadis fetvâları da barındırmaktadır. Dönemin hadis ve sünnet tartışmalarını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.

Ondokuz Mayıs Ünv. SBE. 1999; Ömer b.Salih b. Ömer, **Makâsîdu's-Şeri'a inde'l imâm el-izz b. Abdisselâm**, Dârü'n-Nefâis, Ürdün, 2003; Adnan Algül, **İzzüddîn b. Abdisselâm'ın İslâm Hukuk, Bilimindeki Yeri Ve Önemi**, Gaziantep Ünv. SBE. 2016.

¹²⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Gaye fî ihtisârî Nihâyeti'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb**, (thk, İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'n-Nevâdir, Beyrut, 2016 .

¹²⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fî ihtisârî'l-kavâ'id** (el-Kavâ'idü's-Suğrâ), (thk, İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1430/2009.

¹²⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasan er-Ramlî el-Makdisî, **Şerh-u Sünen-i Ebî Dâvûd**, Mısır, 2016, c.4, s.303.

¹²⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm**, (thk. Rıdvan Muhtar b. Garbiyye), Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1987.

¹²⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm**, s.75.

¹³⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ**, (thk. Abdurrahman b. Abdülfettah), Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986.

6. Makâsıdü'l-'ibâdât:¹³¹ İzz b. Abdisselâm'a ait üç farklı eserin cem' edilmesinden oluşmaktadır. Bunlar da *Makâsıdu's-salât*, *Makâsıdu's-savm*, *Menâsiku'l-hacc* adlı eserlerdir. İzz b. Abdisselâm'ın hayatına yer verenler bu eserleri doğrudan fıkıh kategorisinde zikretmektedir. Ancak *Makâsıdu's-savm*'ın içeriği dikkate alındığında eserin hadis/vaaz kategorisinde zikredilmesinin daha isabetli olacağı kanısını taşımaktayız.

7. Makâsıdü's-savm:¹³² Eserde oruç ile ilgili konular rivâyetler ışığında açıklanmaktadır. *Makâsıdu'l-'ibâdât* adlı eserin bir parçası olmakla beraber müstakil olarak da basılmıştır. Araştırmamızda esere yapılan atıflar müstakil olan baskısıdır.

8. Ahkâmu'l-cihâd ve fedâiluh:¹³³ Risâle hacminde ismi ile müsemme olan bir eserdir. O bu risalede cihadın faziletine dair âyet ve hadisleri perdepey zikredip kısa ve öz bir şekilde yorumlamaktadır.

9. et-Tergîb an Salâti'r-Ragâibi'l-mevzû'a: Eserde dinde Regâib Namazı adı ve muhtevasıyla bir namazın olmadığı, konuyla ilgili zikredilen rivâyetin mevzu olduğunu belirtmektedir. İbnü's-Salâh'ın Regâib Namazını caiz görmesi hasebiyle kaleme alınmış olup reddiye türünden bir eserdir.

10. Risâle fî tefnidi reddi İbni's-Salâh: Bir risâle hacminde olan bu eser, İbnü's-Salâh'ın *et-Tergîb an salâti'r-regâibi'l-mevzû'a* adlı risaleye yazdığı reddiyeye karşı kaleme alınmıştır. Eser İzz b. Abdisselâm'ın gerek hadis usûlü anlayışı gerekse de hadis yorumculuğunu yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir.

11. İhtisâru's-Şâmil: Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî'nin (ö. 477/1084) Şafii mezhebine dair kaleme aldığı *eş-Şâmil'in*

¹³¹ İzz b. Abdisselâm, **Makâsıdü'l-'ibâdât**, (thk. Aburrahim Ahmed el-Kumhî) , Matbaatü'l-Yemâme, Hims, 1995.

¹³² İzz b. Abdisselâm, **Makâsıdü's-savm**, (thk. İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1413/1992.

¹³³ İzz b. Abdisselâm, **Ahkâmu'l-cihâd ve fedâiluh**, (thk. Nezîr Hammad) Dârü'l-Vefâ, Cidde, 1406/1976.

muhtasarıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İzz b. Abdisselâm'ın bu eserinden sadece Nuveyrî (ö. 733/1333) bahsetmektedir.¹³⁴

3.3.5.2.Tefsir

1. el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı envâ'i'l-mecâz:¹³⁵ Eser mecâzı derinlemesine irdelemektedir. Eserin, el-Mecâz, Mecâzü'l-Kur'ân şeklinde iki ismi daha vardır. Tefsir kategorisinde sayılması mecazın pratiğini genellikle âyetler üzerinden gerçekleştirmesi nedeniyledir. Fakat eserin muhtevası bir bütün olarak dikkate alındığında müellif mecaz konusunda örneklemeler yaparken bazen âyet bazen hadis bazen de sadece Arap şiirini kullanmaktadır. Bu münasebetle müsemmaya en uygun isim kanaatimizce *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı envâ'i'l-mecâz* olan isimdir. Eser önemine binâen müstakil olarak doktora düzeyinde tez konusu olmuştur.¹³⁶

2. Makâsıdu'l-Kitâbi'l-'Azîz:¹³⁷ Eser “*Nübezün min makâsidi'l-kitâbi'l-'aziz*” olarak da isimlendirilmiştir. Fakat müstakil bir eser olmayıp *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserin hatimesidir.¹³⁸

3. Tefsîr-u İzz b. Abdisselâm¹³⁹ İzz b. Abdisselâm bu eserinde Mâverdî'nin tefsirini ihtisar etmiştir.

4. Fevâid fî müşkili'l-Kur'ân:¹⁴⁰ Eser İzz b. Abdisselâm'ın Müşkil'ül-Kur'an ve müşkilü'l-hadis anlayışını ortaya koymasına bakımından önem arz

¹³⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, Darü'l-Kütübi'l-Kavmiyye, Kahire, 1423, c.30, s.67

¹³⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı envâ'i'l-mecâz*, (Mecâzü'l-Kur'ân), (thk. Mustafa

Muhammed Hüseyin ez-Zehabî), Müessesetü'l-Furkan li't-Turasi'l-İslâmî, Londra, 1419/1999

¹³⁶ Bkz. Abdulmuttalip Arpa, *İzz b. Abdisselâm ve el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı Envâ'i'l-Mecâz Adlı Eseri*, Selçuk Üniv. S.B.E. 2009.

¹³⁷ Bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.483.

¹³⁸ İzz b. Abdisselâm'ın ifadesidir. (Bkz. *el-İşâre ile'l-icâz*, s.483).

¹³⁹ İzz b. Abdisselâm, *Tefsîr-u İzz b. Abdisselâm*, (thk. Abdullah b. İbrahim el-Vuheybî) Dâr İbn Hazm, Beyrut, 1416/1996 .

¹⁴⁰ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fî müşkili'l-Kur'ân*, (thk Seyyid. Rıdvan Ali Nedvî) Darü's-şurûk, Cidde, 2. Baskı, 1402/1982.

etmektedir. Araştırmamızda İzz b. Abdisselâm'ın müşkilü'l-hadis anlayışını tespit etmeye çalışırken bu eserden yoğun olarak istifade ettik.

5. İhtisâru'l-Keşşâf: Zemahşerî'nin meşhur tefsiri el-Keşşâf'ın ihtisârıdır. Kaynaklarda bu eseri ona nisbet eden tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Nüveyrîdir.¹⁴¹

3.3.5.3.Kelam

İzz b. Abdisselâm kelam ilmine dair hacimli eser yazmamıştır. Fakat dönemin ihtiyaçlarından kaynaklı hacimleri bir veya birkaç varaktan oluşan risaleler kaleme almıştır.

1. el-Mulhetü fî i'tikâdi ehli'l-hakk: Eser Ramazan Altıntaş, tarafından çevirisi yapıp değerlendirilmiştir.¹⁴² Bu risâleyi kendilerini Ehl-i Hadis ve Hanbeli olarak takdim eden iktidara yakın bir guruba reddiye olarak kaleme almıştır. İzz b. Abdisselâm bu risâlede söz konusu gurubu “haşeviyye” olarak nitelemektedir

2. el-Envâ' fî 'ilmi't-tevhîd: Yüce Allah'ın kulları üzerindeki haklarını ve Allah'ın sıfatlarını işlemektedir. Kulun Allah'ın sıfatlarını tanımasının önemi ve bu sıfatları nasıl tanıması gerektiğini anlatmaktadır.

3. Risâle fî't-tevhîd: Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarını konu edinmektedir. Hacimce bir varaklık olmasına rağmen onun kelâmî konulara vukufiyetini ve mezhepler tarihi konusundaki birikimini yansıtmaya özelliğine sahiptir. Bu risalede öncelikle akidesini ortaya koymakta daha sonra tartışmaya girmektedir. Bu risalede argümanlarıyla beraber Seneviyye,¹⁴³ Veseniyye,¹⁴⁴ Haşeviyye¹⁴⁵ Kaderiyye¹⁴⁶ Cebriyye¹⁴⁷, Hüzeyliyye,¹⁴⁸ Nazzâmiyye¹⁴⁹ Ma'meriyye¹⁵⁰, Hişşâmiyye¹⁵¹,

¹⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, c.30, s.67.

¹⁴² Bkz. Ramazan Altıntaş, “İzzuddîn b. Abdisselâm'ın İki Akaid” *CÜİF Dergisi*, Sayı I. 2001.

¹⁴³ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, (thk. İyyad Halid et-Tabba') Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1415/1995, s.37.

¹⁴⁴ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, s.37.

¹⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, s.37.

¹⁴⁶ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, s.37.

¹⁴⁷ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, s.38.

¹⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, *Resâî'l fî't-tevhîd*, s.38.

Caferiyye¹⁵² Ka'biyye¹⁵³ Dehriyye¹⁵⁴ ye reddiye yapmaktadır. Eser sona doğru kelimadan çıkıp tasavvufi bir üsluba bürünmektedir. İzz b. Abdisselâm'ın vasiyetinden sonra hacimce en küçük eseri olmasına rağmen onun belagatte vardığı düzeyi yansıtmaması açısından da son derece önem arz etmektedir.¹⁵⁵

4. Vasiyyetü's-Şeyh İzzüddîn b. Abdisselâm: Birkaç satırlık vasiyetnamedir. Fakat bilinen vasiyetlerin aksine vasiyet kendisinden sonra kalan mirasçılara yönelik olmayıp Yüce Allah'a dır.¹⁵⁶

Bu dört risale, “*Resâil fi't-Tevhîd*” adıyla İyyad Halid et-Tabba' tarafından bir kitapta cem' edilip neşredilmiştir.

3.3.5.4.Siyer

İzz b. Abdisselâm'ın siyere dair müstakil bir eserini tespit edemedik. Ancak halende mahtut olan “*Kıssat'u vefâtî'n-nebiyy*” adlı eserinin isminden yola çıkılırsa bu eserin siyer ile ilgili olması muhtemel görünmektedir. Bu eser halen de mahtut olup Almanya Berlin Kütüphanesi, 9614 numarada bulunmaktadır.

3.3.5.5.Hadis

1. Şerh-u hadis-i ümmi Zera':¹⁵⁷ Tarihi süreçte üzerine pek çok çalışma yapılan¹⁵⁸ Ümmü Zera' diye meşhur olan rivâyeti şerh eden beş sayfalık bir risâledir. Bu risâle İzz b. Abdisselâm'ın garibü'l-hadis anlayışını ve İzz b.

¹⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.38.

¹⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.38.

¹⁵¹ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.39.

¹⁵² İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.39.

¹⁵³ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.40.

¹⁵⁴ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.40.

¹⁵⁵ Risalede şiirlerde mevcuttur. Kastımız nesir olan kısımla sınırlıdır.

¹⁵⁶ İzz b. Abdisselâm, *Resâil fi't-tevhîd*, s.46-47.

¹⁵⁷ İstanbul Fatih Kütüphanesi, No: 1141. Halende mahtut olup üç varaktan oluşmaktadır.

¹⁵⁸ Ümmü Zera' Hadisi üzerine pek çok müstakil şerh çalışması vardır. Bu şerhlerden Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî'nin (ö. 544/1149) *Buğyetü'r-râid fî limâ tazammenehû* hadîsi ümmi zer' mine'l-fevâ'id adlı şerhi nispeten daha önemlidir. Eser Süyûtî'nin *Tefsîru hadîsi Ümmi Zera'* eseri ile birlikte (s.219-233) yayımlanmıştır (Rabat 1395/1975; Kahire 1983. Kadı İyâz'ın eseri, M. Yaşar Kandemir tarafından “*el-Kâdî İyâz ve Buğyetü'r-râid fî mâ fî hadîsi ümmi zer mine'l-fevâ'id*” ismi ile Doktora Tezi olarak çalışılmıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şark Dilleri Bölümü, 1977.

Abdisselâm'ın bu alanda vardığı mertebeyi yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Araştırmamızda yeri geldikçe bu eserden istifade edilmiştir.

2. el-Ecvibetü'l-kâtia li hüceci'l-husûm li'l-esileti'l-vakı'a fi külli'l-‘ûlûm:¹⁵⁹ Eserin diğer adı el-Emâli'dir. Eser Tefsir, Fıkıh, Kelam, Ahvâl, Hikâyât, Nahiv ve Hadis olmak üzere yedi farklı ana bölümden oluşmaktadır.¹⁶⁰ İlgili konulardan her biri bölümü içerisinde değerlendirilmiştir. Bu münasebetle eser bir tertibe sahiptir. Eserin hadis bölümü müşkilü'l-hadis ile ilgilidir. Bu bağlamda eserde yetmiş dokuz rivâyetin işkâl nedeni ve çözümü ele alınmıştır.¹⁶¹ Eserde hadislerin sened durumuyla ilgilenilmemiş sadece metin üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Eser hadislerdeki müşkillerin çözümü konusunda İzz b. Abüsselâm'dan sonra gelen pek çok ulemanın referans gösterdiği bir kaynak özelliğini taşımaktadır. Suyûtî (ö.911), esere en yoğun atıf yapan âlimlerin başında gelmektedir. Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla Suyûtî farklı eserlerinde konusu müşkilü'l-hadis olan yirmiden fazla rivâyetin şerhinde bu esere müracaat etmektedir. Suyûtî'nin قَالَ الشَّيْخُ عَزَّ الدِّينُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ فِي أَمَالِيهِ sözünden kastı bu eser olduğunu ifade etmek isteriz.¹⁶² Bu eserin hadis bölümüne araştırmamızda oldukça yoğun atıf yapılmıştır.

3. Bidâyetu's-sûl fi tafdîli'r-rasûl:¹⁶³ Eser hasâis edebiyatında önemli bir konuma sahiptir. Eserde Hz Peygamber'in s.a.v. kırkın üzerinde üstünlükleri anlatılmaktadır. Yöntem olarak Kur'an ve Sahîh Sünneti referans göstermektedir. Eseri tahkik eden muasır sened münekkidi Nasıruddîn el-Albânî: *“bu eser hasâis ve delâil türü eserler içerisinde mümtaz bir konuma sahiptir. Çünkü içinde – Allah'ın fazlıyla- kesin olarak zayıf olduğuna hükmedilecek bir hadis yoktur. Bütün hadislerin sahîh olduğunu söylemem güç olsa da kahir ekseriyetinin sahîh ve sâbât*

¹⁵⁹ Çalışmamızda eserin mahtutundan istifade edilmiştir. Mahtutta varak numarası kâtip tarafından belirtilmiştir. Çalışmamızda yaptığımız atıflar varak numarasıdır. Eser, 2017 yılında tahkik edilmiştir. (İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtia li hüceci'l-husûm li'l-esileti'l-vakı'a fi külli'l-‘ûlûm** (Emâli İzz b. Abdisselâm), (thk. Muhammed Hayr Ramazan) Dâr İbn Hazm Beyrut, 2017 Bizim eserin tahkikli haline atıf yapmamamızın nedeni araştırmanın ilk aşâmalarında (2017 Haziran) eserin matbu oluşuyla ilgili bir bilgiye sahip olmamamızdır.

¹⁶⁰İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtia**, s.3 .

¹⁶¹ Çalışmamızın “*Müşkilül'ü'l-Hadis Nedenleri*” başlığında bu rivâyetlerin bir kısmı belirtilmiştir.

¹⁶² Örnek İçin Bkz. Celâluddîn Suyûtî, **Kuvvetu'l-muğtazi ‘ala Câmi‘i't-Tirmizî**, Cami‘at-u Ümmü'l-Kurâ Mekke, 1424, c.2, s.988; Celâluddîn Suyûtî, **Hâşiyetu Suyûtî ‘alâ Sünen'i Nessâi**, Mektebetu Matbuati'l-İslâmiyye, Halep, 2. Baskı, 1406/1986, c.3, s.234; c.8, s.112 .

¹⁶³ İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu's-sûl fi tafdîli'r-rasûl**, (thk. Muhammed Nasıruddîn el-Albânî) el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1401.

olduğunu söyleyebilirim”¹⁶⁴demektedir. Eserin zayıf hadis barındırmamasını İzz b. Abdisselâm’ın üstünlük anlayışı üzerinden açıklamak mümkündür. Çünkü o üstünlüğü ilke olarak *ma’rifetullah* kavramı çerçevesinde ele almaktadır.¹⁶⁵ Doğal olarak bu durum onun sürekli fiziki mucizeler aramasına gerek bırakmamıştır.

4. Muhtasar Sahîh Müslim: İzz b. Abdisselâm’ın hayatını müstakil olarak ele alan Nedvî, yorumsuz olarak Muhtasar Sahîh Müslimi ona nisbet etmekle yetinmektedir.¹⁶⁶ Yine onun hayatı konusunda müstakil eser yazan Zühayli bu eser için: “*İbn Sübkî ve Davûdî ‘İzz’e böyle bir eser nispet etmişlerdir fakat mevcut mahtût eserler fihristinde bu esere dair bilgi yoktur. Şu halde bu eser dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış özel mahtutlar içerisindeydir. Veyahut savaş ve işgaller nedeniyle yok olup giden İslâm mirası ile yok olup gitmiştir.*”¹⁶⁷ Demektedir. Nuveyrî ise bu eser hakkında şu bilgileri vermektedir: “*İzz b. Abdisselâm Sahîh Müslimi iki ciltte ihtisâr etti. Her iki cilt üzerine de çalışıp faydalı haşiyeler ekledi.*”¹⁶⁸ Nuveyrî’nin bu ifadesi bu eseri gördüğünü ortaya koymaktadır.

5. el-Erbeûne’l-ilâhiyât. Nevevî’nin el-Erbaûn adlı eserinin şarihlerinden olan Ebü’r-Rebî‘ Necmuddîn et-Tûfî: “*İzz b. Abdisselâm veya oğlu el-Erbaûne’l-ilâhiyât tasnif etmiştir.*”¹⁶⁹ Demektedir. Tûfî’nin bahsettiği Erbaûn türü literatürde Kutsî Hadis olarak bilinen türdür. Zirâ o bu türün mefhumunu detaylandırıp şöyle söylemektedir: “*Bu tür Hz Peygamber’in Yüce Allah’tan rivâyet ettiği türdür*”¹⁷⁰. Tûfî’nin bahsettiği bu eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir veriye rastlamadık. Tûfî’nin ifadesine göre bu eserin kesin olarak İzz b. Abdisselâm’a ait olduğunu söylemek güçtür. Fakat İzz b. Abdisselâm’ın kutsî hadisleri rivâyet etme formuna bakıldığında Tûfî’nin bahsettiği form ile eserlerinden sık sık hadis rivâyet ettiğini görmekteyiz.¹⁷¹ Tufî’nin aidiyeti konusunda şüpheyne düştüğü bu eserin İzz

¹⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu’s-sûl**, (Muhakkikin mukaddimesi), s.12.

¹⁶⁵ İzz b. Abdisselâm, **Beyân-u ahvâli’n-nâs**, s.16.

¹⁶⁶ Nedvî, **el-İz b. Abdisselâm**, s.75.

¹⁶⁷ Zühayli, **el-İz b. Abdisselâm**, s.138.

¹⁶⁸ Nuveyrî, **Nihâyetü’l-ereb fî fûnûni’l-edeb**, c.30, s.67.

¹⁶⁹ Ebü’r-Rebî‘ Necmuddîn Süleymân b. Abdilkevî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, **Kitâbü’t-ta’yîn fî şerhi’l-erba’în**, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut-Mekke, 1998, s.18.

¹⁷⁰ Tûfî, **Kitâbü’t-ta’yîn**, s.18.

¹⁷¹ İzz b. Abdisselâm’ın Kutsî Hadis rivâyet etme formu için Kutsî Hadis başlığına bkz.

b. Abdisselâm'ın eseri olduğunu Zehebî'nin şu ifadesinden anlıyoruz: “*İbn Abdisselâm'a ait olan el-Erbeûnu Kâdî Cemâluddîn'den Semâ' ettim.*”¹⁷² Kâdî Cemâluddîn'in İzz b. Abdisselâm'a ait kırk hadisi tahdis ettiği başka kaynaklarda da ifade edilmektedir.¹⁷³

6. *Risâle fi beyâni hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd*:¹⁷⁴ Eser halen mahtut olup,¹⁷⁵ halk dilinde meşhur olan Abdâl, Gavs, Evtâd, Nücebâ ve Aktablar hakkındadır. Eserde Ahmed b.Hanbel'in Musned ve Fedâilu's-sahâbe adlı eserlerinde rivâyet ettiği Ebdâl hadisinin sened ve metin tenkidi yapılmaktadır. Araştırmamızda yeri geldikçe bu eserden istifade edilmiştir.

3.3.5.6. Diğer

1. *Kâ'idetun fi'l-vâsita*:¹⁷⁶ Halen mahtut olup *Risâle fi beyâni hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd* adlı eser ile birlikte dir. Eserin konusu hicri altıncı asırdan beri İslâm toplumunda ciddi tartışmalara sahne olan vesile'dir. Bu eserde Allah ile kul arasında vasitanın konumu kimliği ve sınırı ile ilgili görüşlerini zikretmektedir.

2. *Beyân-u ahvâli'n-nâs yevme'l-kıyâme*:¹⁷⁷ Eserin ana teması efdaliyettir. Bu münasebetle insanlar arasında ve insanlar ile diğer mahlûklar arasında karşılaştırma yapılmaktadır. O bu eserde kişinin kendisini Kur'an ve Sünnet'te arz ederek durumunu bilebileceğini ifade etmektedir. Eser efdaliyet konusunu işlerken mekân ve zamanların efdaliyetini sebepleri ile beraber anlatmaktadır. Yine eserde efdaliyetin kriterleri maddeler halinde zikredilmiştir.

¹⁷² Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, c.2, s.19.

¹⁷³ Muhammed b. Ali b. Ebi Tayyib el-Mekkî el-Fâsî, *Zeylû't-takyîd, fi ru'v-vâtî's-sünen ve'l-esânîd*, (thk. Keml Yusuf el-Hut), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c.2, s.128.

¹⁷⁴ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü, No, 5407.

¹⁷⁵ Eser halen tahkik edilmeye devam etmektedir. (2019 Kasım) Bu tahkik ameliyesi tarafımızca yapılmaktadır.

¹⁷⁶ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü, No, 5407.

¹⁷⁷ İzz b. Abdisselâm, *Beyân-u ahvâli'n-nâs yevme'l-kıyâme*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dımaşk, 1426/2005.

3. el-Fiten ve'l-belâya ve'l-mihen:¹⁷⁸ Eserin konusu insanın başına gelen musibetlerin faydalarıdır. Eserde musibetin insana kazandırdığı hususlar on yedi maddede özetlenmiştir. Bu faydalardan bazıları, kişinin sağlığının değerini bilmesi, günahlarının silinmesi, Allah'ın izzetini tanınması, Allah'a yönelmesi, kendisine kötülük eden kimseyi affetmesi, musibetler karşısında sabır, tadarru ve dua etmesidir.

3. Ma'ne'l-Îmân ve'l-İslâm:¹⁷⁹ Eserde İman ve İslâm'ın anlamı yanı sıra farklılık arz eden hususlar ele alınmıştır.

4. Tergîbü ehli'l-İslâm fî sükne's-Şâm: Genelde Şâm diyarının özelde ise Dımaşk'ın faziletini konu edinmektedir. Bu tezini ispat etmek için âyet ve hadisleri delil olarak zikretmektedir. Eser hacimce küçük olmasına rağmen kanaatimce dönemin Müslüman psikolojisini ve göç hareketlerini zımnen yansıtmaktadır. Bu bağlamda Moğolların ve Haçlıların Şâm diyarına saldırısı sonucu başlayan göçleri durdurmak ve dışardan bu bölgeye takviye yapma amacına matufen kaleme alındığını düşünmekteyiz.

5. Makâsidu'r-ri'âye li hukukillah: Hâris Muhâsibî'ye ait(ö.243/857) “er-Riâye li hukûkillah” adlı eserin muhtasarıdır.¹⁸⁰

6. Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl:¹⁸¹ Eserin konusu kâmil mümindir. Bir müminin bilip uygulaması gereken kuralları âyet ve hadisler eşliğinde anlatmaktadır. Eserde âyet ve merfû rivâyetler o kadar yoğundur ki İzz b. Abdisselâm'ın yorumları çoğu zaman bunların arasında kaybolmaktadır. Bu münasebetle eserde asıl olarak verilmek istenen mesaj bab başlıklarındadır. Eserin diğer önemli bir özelliği de hadislerin yorumunda çoğu zaman makâsıdçı yöntem benimsenmiş olmasıdır. Çalışmamızda bu eserden yoğun olarak istifade edilmiştir.

¹⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-razâyâ**, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1995.

¹⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, **Ma'ne'l-imân ve'l-islâm** (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr Dımaşk, 1426/2005.

¹⁸⁰ İzz b. Abdisselâm, **Makâsidu'r-ri'âye li hukukillah** (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1425/2004.

¹⁸¹ İzz b. Abdisselâm, **Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâli ve'l-a'mâl**, (thk. Ahmed Ferîd) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2002.

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİS USÛLÜ ANLAYIŞI

1.1. HADİS İSTİLAHLARINI TANIMLAMASI

İzz b. Abdisselâm'ın makasıdçı ilmi anlayışı kavramlara karşı tutumunu da etkilemiştir. Bu nedenle o kavramları tanımlamak ve açıklamak yerine kavramların tekabül ettiği hususların arka planına inmektedir. Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm örneğin Ahâd Hadis nedir? Sorusunun cevabı yerine Ahâd Hadis niçin kabul edilmelidir? sorusunun cevabıyla ilgilenmektedir. Ancak bu durum onun hadis kavramlarına karşı takındığı özel bir tavır olmayıp usûl-i fıkıh ve diğer ilimler içinde geçerlidir. Fıkıh usûlü kimliği ön planda olmasına rağmen bu ilmin temel kavramları olan İcmâ', Kıyâs ve benzeri kavramları da tanımlamamaktadır. Onun kavramlara yönelik bu tutumu nedeniyle hadis usûlü kavramlarına yüklediği anlamı tespit ederken kavramı kullandığı örnek ve bağlamdan hareket ettiğimizi ifade etmek isteriz.

1.1.1. Hadis, Haber, Eser ve Rivâyet Kavramlarına Dair Görüşleri

Hadis kelimesi lügat açısından yeni,¹⁸² haber,¹⁸³ konuşma¹⁸⁴ anlamlarına gelmektedir. Bir hadis usûlü ıstılahı olarak ise Hz. Peygamber'e isnâd edilen söz fiil ve takrirleri ifade etmektedir.¹⁸⁵

¹⁸² Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, **Kitâbü'l-'ayn**, (thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Samirâî) Dâr Mektebetü'l-Hilâl, bty. c.3.s.177; Ebu'l-Fazl 'Iyâz b. Mûsâ b. 'Iyâz b. İmran el-Yahsûbî, el-Bustî, **Meşârikü'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr**, el-Mektebetü'l-Afîka-Darü't-Türâs, bty, c.1.s.183

¹⁸³ Zeynüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir er-Râzî, **Muhtârü's-sihâh**, (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed) el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut Saydâ, 5. Baskı, 1420/1999, s. 68.

¹⁸⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ezherî el-Herevî, **Tehzîbü'l-lüğa** (thk. Muhammed Avd) Dâr İhyâ-u Turâsi'l-'Arâbi, Beyrut, 2001, c.4, s.234.

¹⁸⁵ Abdülhak b. Seyfuddîn b. Sadullah, ed-Dihlevî el-Hanefî, **Mukaddime fi usûli'l-hadis**, (thk. Selman Hüseyin Nedvî), Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1406, s.33.

İzz b. Abdisselâm, eserlerinde hadis sözcüğünü gerek lugat¹⁸⁶ gerekse de ıstılâhî anlamıyla çok sık kullanmaktadır. Ona göre hadis sözcük olarak, söz-konuşma,¹⁸⁷ kitap,¹⁸⁸ yeni¹⁸⁹ ve olay¹⁹⁰ anlamlarına gelmekte iken bir hadis ıstılâhî olarak ise Hz. Peygamber'in söz¹⁹¹ fiil¹⁹² ve takrirleri anlamındadır.¹⁹³

İzz b. Abdisselâm Haber'i ıstılâhî anlamda Merfû'¹⁹⁴ve Mavkûf¹⁹⁵ Hadis anlamında kullanmaktadır Yine o, "eser" sözcüğünün çoğulu olan "âsâr" ve ismi

¹⁸⁶ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'an*, s.179.

¹⁸⁷ أو يسمع حديث الرجل فيحدث باحسنه "Veyahut kişinin sözünü-konuşmasını dinler ve ondan daha güzel konuşur." Cümlesinde geçen hadis sözcüğünden söz-konuşma anlamını kast etmektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.3, s.96)

¹⁸⁸ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمَنُونَ "Artık bundan sonra hangi söze inanacaklar?" (Murselât/50) âyetindeki hadis kelimesinin kitap anlamında olduğunu söylemektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.3, s.408)

¹⁸⁹ Örneğin o حديث عهد بزينب وكان (النبي) "Hz Peygamber Zeyneple yeni evlenmişti" cümlesinde bulunan hadis sözcüğün den yeniyi kast etmektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.2, s.586)

¹⁹⁰ في حديث اغتساله خلوا " tek başına yıkandığı olayda" cümlesinde geçen hadisten "olay" anlamını kast etmektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.2, s.592)

¹⁹¹ ومن ذلك ما جاء في الحديث عن النبي صلعم قال ستجدون اجنادا "Hadiste ifade edildiği üzere Hz Peygamberin sizler parçalara ayrılacaksınız sözü de bundandır" (bkz.İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm*, s.3) الحديث الصحيح "Sahîh Hadis'te ifade edildiği üzere, ümmeti az amel işlemesine karşın çok sevab kazanması da ..." İzz b. Abdisselâm, *Bidâyetü's-sûl*, s. 37. وقد جاء في حديث ان الشيطان يجري مجرى الدم "Bir hadiste şeytanın damarlarda dolaştığı ifade edilmiştir" rivâyetlerinde geçen hadisten Hz Peygamberin sözünü kast etmektedir Başka bir örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'an*, s 167

¹⁹² Bu hususa İzz b. Abdisselâmın şu ifadesi örnek verilebilir. كما فعله صلعم علي ما صح في الحديث (bkz. İzz b. Abdisselâm, *Kitâbu'l-fetâvâ*, s. 48).

¹⁹³ Başka bir örnekler için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Beyân-u ahvâli'n-nâs*, s.23; İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü's-savm*, s. 32, 37.

¹⁹⁴ فاخبر صلعم ان الشام في كفالة الله تعالى "Hz Peygamber Şâm'ın Yüce Allah'ın kefaletinde olduğunu söyledi (bkz.İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm*, s.3) اخبر صلعم اني اقول اني لاصوم "Hz Peygamber kendi kendime gündüz oruç tutacam..... söyledi.i" (İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü's-savm*, s. 33) فاخبره صلعم انه افضل صومه الغب "Hz Peygamber ona senin için en faziletlisi günâşırı oruç tutmandır dedi" İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü's-savm*, s. 37.

¹⁹⁵ Bu duruma يشكل علي الخبر المروي ifadesi örnek gösterilebilir. İzz b. Abdisselâm bu ifadeyi Hz Ömer'e isnad edilen bir söz için kullanmaktadır. Bu sözü şöyle açabiliriz. "bkz, İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'an*, s, 123,124,) Haberi doğrudan sahâbi sözü olarak kullandığı diğer bir örnek için ayrıca bkz. (İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'an*, s, 125).

me'ûlu olan “me'sûr” kavramlarını da¹⁹⁶Merfû‘ Hadis anlamında kullanmaktadır. ¹⁹⁷ Bununla beraber gerek “eser” gerekse de türevleri olan kavramlar, onun ıstılahında Merfû‘ Hadis ile sınırlı değildir. Bu cümleden olmak üzere kendisinden önce, önde gelen kimselerin (şeyhlerin) sözlerini ifade etmek için de “me'sûr” ıstılahını kullanmaktadır. ¹⁹⁸

İzz b. Abdisselâm rivâyet kavramını Merfû‘,¹⁹⁹ Mavkûf²⁰⁰ve Maktû‘ hadis anlamında kullanmaktadır. ²⁰¹ كذلك روي عن سيد المرسلين، وجماعة من المفسرين “Hz Peygamber ve bir gurup müfessirden bu şekilde rivâyet edildimiştir.”²⁰² İfadesi Onun rivâyet kavramına özel bir değer atfetmediğini tarihin herhangi bir döneminde yaşımış kimselerin sözü içinde kullandığını göstermektedir

1.2. HADİSLERİN RÂVİ SAYISINA GÖRE TAKSİMİNE DÂİR GÖRÜŞLERİ

Hadis ilmi isnâd sistemi üzerine kurulu olan bir ilimdir. Isnâd sistemi ise haberi nakleden kişilerin vasfı ve sayılarını inceleme ve açıklamakla ilgilenmektedir. Tabakâlardaki râvî sayısı isnâdın ilgi alanı olan bu ikinci kısmı ifade etmektedir. ‘Ulemâ öteden beri tabakâdaki râvî sayısını belirtmek için aşağıdaki kavramları kullanmıştır.

¹⁹⁶ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, Süleymaniye Ktp. Fatih böl. no:5407, s.2.

¹⁹⁷İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.1.

¹⁹⁸İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-î hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.1.

¹⁹⁹ وروي انه صعلم قال “ Hz Peygamberin şöyle..... dediği rivâyet edilmiştir” (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ** s.47).

²⁰⁰ وقد روي ان الصحابة كانوا اذا اجتمعوا لم يفتروا حتى يقرؤوها “rivâyet olunmuştur ki, Ashap bir araya geldiğinde onu (ihlas suresini) okumadan ayrılmazlardı” (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Beyân-u-ahvâli'n-nâs**, s.27)

²⁰¹ İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm**, s.9.

²⁰² İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm**, s.2.

1.2.1. Mütevâtir Haber

تواتر (متواتر) bir anlamında olan²⁰³ وتر kökünden türemiş olan تواتر fiilinin ism-i fâ'ilidir.²⁰⁴ تواتر ise bir şeyin aralıksız olarak diğer bir şeyden sonra gelmesi anlamındadır. Tevâtere kelimesinde bulunan sözcük anlamdan hareketle râvîlerin aralıksız olarak birbirinden naklettikleri haberler için Mütevâtir denilmiştir. Mütevâtir haber ise, *“Yalan üzere ittîfak etmeleri adeten mümkün olmayan bir insan topluluğu tarafından naledilen haberdır.”*²⁰⁵

İzz b. Abdisselâm'a göre haberler nakleden kişilerin sayısına göre bir üst başlık olarak Mütevâtir ve Âhâd haber olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O eserlerinde mütevâtir haber ifadesini zaman zaman kullanmakla beraber mütevâtir haberi tanımlamamaktadır. Ancak onun aşağıdaki ifadelerinden yola çıkarak ona göre mütevâtir haberin bir tanımını yapmak mümkündür.

*“Haberi nakledenlerin sayısı çoğaldıkça onların sayısına paralel olarak zann da çoğalır(güçlenir). Bu durum nakledilen haber konusunda itikâd'ın gerçekleşmesine kadar devam eder. İtikâd oluştuktan sonra haber tekrar etmeye devam ederse mütevâtir haberin de kapsamında bulunduğu ilim (kesin bilgi) oluşur. Bu durum toplumların süregelen alışkanlıklarıyla bilinmektedir.”*²⁰⁶

İzz b. Abdisselâm'ın mezkûr açıklamalarından mütevâtir haberle ilgili şu çıkarımları yapmak mümkündür.

- a. Bir haberin “mütevâtir” olabilmesi için râvî sayısının çok olması gereklidir.
- b. Haberin, zannın güçlenmesi ile oluşan itikâd'ı aşmış olması gereklidir.
- c. Mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmektedir.

²⁰³ Ahmed b. Halil, **el-Ayn**, c.8, s.132.

²⁰⁴ Ahmed Muhtar, **Mu'cemu-lügati'l-arabiyyeti'l-muasara**, c.3, s.2396.

²⁰⁵ İbn Hacer 'Askalânî, **Nuzhetü'n-nazar**, s.37.

²⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.45.

Buna göre mütevâtir haberi “*Nakleden kimselerin sayısının çoğalması ile gerçekleşen itikadın tekrar etmesi sonucunda oluşan kesin bilgi*” şeklinde tanımlamak mümkündür.

İzz b. Abdisselâm, mütevâtir hadis-sünnetin sayısı ile ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır. Bununla beraber mütevâtir sünnetin varlığını kabul ettiğini gösteren ifadeleri mevcuttur. Bu ifadelerden birisi şöyledir “*Hâkim, kitab’ın nassına veyahut mütevâtir sünnete muhâlif bütün hükümleri bozmalıdır.*”²⁰⁷

1.2.2. Âhâd Haber

Mütevâtir haber dışında kalan haberler şeklinde tanımlanması mümkün olan Ahâd Haber bir hadis usûlü terimi olarak, her tabakadaki râvî sayısının Mütevâtir Haber’in râvî sayısına ulaşmadığı hadis türlerinin genel adıdır. Tabakadaki râvî sayısı bir olan Garîb iki olan ‘Azîz ve daha fazla olan ise Meşhûr olarak isimlendirilmiştir. İzz b. Abdisselâm Âhâd haber türü rivâyetler için haber-i vâhid ve haberü’l-âhâd ifadelerini kullanmaktadır.²⁰⁸ O Âhâd Haber’in bir alt türü olan Meşhûr’u ıstılâhi anlamda kullanmakla beraber ²⁰⁹ doğrudan bir tanımını yapmamaktadır. Yine o râvî sayısı iki olan haber türü için ‘Azîz yerine Müstefiz kavramını kullanmayı yeğlerken²¹⁰ Garîb Hadisi kabul etmenin önemine vurgu yapmaktadır²¹¹

1.2.3. Ahâd Haberin Bilgi Değeri Ve Delil Olması

‘Ulemâ, Kur’an, Mütevâtir Sünnet ve İcmâ’-nın kesin delil oldukları konusunda ittifak etmişken ²¹² Âhâd hadis’in bilgi değeri konusunda farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Zâhirîler, Ehl-i Hadis’ten bazıları ve Mutezile’den Nazzâm (ö.231/845) (bazı rivâyet ve örneklerde) Âhâd Haber’in ilim ifade ettiğini

²⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-Gâye*, c.7. s. 420.

²⁰⁸ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.2, s.35.

²⁰⁹ İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakîkatî’l-gavs ve’l-evtâd*, s.1.

²¹⁰ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.2, s.36.

²¹¹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.2, s.36.

²¹² Muhammed b. Ahamed b. Yusuf Ebû Abdillâh el-Kâtib el-Belhî el-Havârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 2. Baskı, bty, s.21.

savunmuştur.²¹³ İbn Hazm, İslâm tarihinde Âhâd Haber'in bilgi değeri ile ilgili görüşlerin kısa bir özetini sunarak şunları söylemektedir: “*Ebû Ali el-Kerâbisî, Haris b. Esed el- Muhâsibî ve daha pek çok kimse, vâhid ve ‘âdil olanın Hz. Peygamber’e kadar kendisi gibi ‘âdil ve vâhid olandan naklettiği haberin ilmi ve ameli zorunlu kıldığını söylemiştir.*” Bize göre de durum budur. Ahmed b. İshâk (İbn Hubeyz) bu şekilde Mâlik b. Enes’ten rivâyet etmiştir. Hanefiler, Şâfi’iler, Mâlikiler’in cumhûru, Mutezile ve Hâricîler ise hâber-i vâhid zorunlu ilim ifade etmez demişlerdir. Bu ise haber-i vâhidde yalan veyahut vehm olabilir demektir. İşte bu durum, mezkûr mezheplerin ortak noktasıdır.”²¹⁴

İbn Kudâme el-Makdisî, Ahmed b. Hanbel nezdinde haber-i vahidin ilim ifade etmediğini muteahhirîn olan ashâbının da bu şekilde düşündüğünü nakletmektedir.²¹⁵ Bununla beraber rü’yet haberlerinin ilim ifade ettiği de Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilmiştir.²¹⁶

İzz b. Abdisselâm Âhâd haber’in bilgi değeri konusunda cumhûr ile paralel bir görüş ortaya koymakta ve bu türden rivâyetlerin zann ifade ettiğini söylemektedir.²¹⁷

Âhâd haber’in sübûtunu zannî kabul eden cumhur bazı temel problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu temel sorunların en somut olanı ise Âhâd haber’e yüklenen bilgi değeri ile (zann) sonuçları arasındaki (yakîn) çelişkidir. Diğer bir ifadeyle sübûtu kesin olmayan bir takım önermelerden kesin sonuçlar elde etmeye çalışmak ilmi değerler açısından problem arz etmektedir. Âhâd haber ile ilgili söz konusu olan bu problemi açıkça ifade edenlerden biri de İmâm Cüveynî’dir. Ona

²¹³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, **el-Menhûl min ta’likâtî’l-usûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytu) Dârü’l -Fikr Dimaşk, 3. Baskı, 1419/1998, s.327.

²¹⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’îd b. Hazm el-Endülüsî, **el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dârü’l-Afâki’l-Cedîde, Beyrut, bty, c.1, s.119.

²¹⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, **Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fi usûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed**, Muessesetu’r-Reyyân, 1423, c.1, s.303.

²¹⁶ İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir**, c.1, s.303. İbn Kudame Ahmed b. Hanbel’in rü’yet ve benzeri haberlerin ilim ifade ettiğini söylemesinin arka planına inerek şunları söylemektedir: “Benzeri râvîlerinin çok olduğu, ümmetin kabul ile karşıladığı ve doğruluğunu teyid eden karinelerin var olduğu haberler içindir. Ona göre bu üç özelliğe sahip olan haber zaten mütevatir kapsamına girdiği için Ahmed b. Hanbel “ilim ifade eder” demiştir.” (bkz.İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir**, c.1, s.303).

²¹⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.35.

göre: “Âhâd haber zorunlu ilmi ifade etmemekle beraber zorunlu ameli ifade etmektedir.”²¹⁸ Cüveyni’nin bu ifadesi gelenekte hâkim olan düşüncenin de özeti olma özelliğine sahiptir. Fakat bu çelişkinin sonuçları arasında dinin temel hedefleri arasında bulunan canın korunması gibi tümellerin heder olması da mevcuttur.²¹⁹ Bu mevcut paradoksun gelenekte yeterince tartışıldığı dolayısıyla konu hakkında detaylı ve ikna edici cevapların varlığını söylemek güçtür.

Âhâd haber’in bilgi değeri ve sonuçları arasındaki çelişkiyi inceleyenlerden biri de İzz b. Abdisselâm’dır. O, âhâd haberin bilgi değeri konusunda cumhurla aynı fikirdedir. Fakat onu gelenekten ayıran temel özellik âhâd haberin bilgi değeri ile sonuçları arasında dengeden yoksun bir durumun varlığını kabul edip bu durumu açıkça ifade etmesidir. Çünkü kendisi konuya gerçekçi bir yaklaşım sergileyip sorunun çözümünde arka plana inmekte ve mümkün olduğu kadarıyla sorunu minimize etmeye gayret etmektedir. Âhâd haberin arka planına inerken bu türden haberlerin kabulünde şu gerekçeleri öne sürmektedir.

Korku: Müslümanlar genellikle Yüce Allah’ın Resûlü’ne yalan isnâd etmeye korkarlar. Hususi olarak Hz. Peygamber’e yalan isnâd edenin cehennemdeki yerini hazırladığının farkında olan, Allah’ı hakkıyla bilen ‘âdil kimseler bundan daha ziyâde korkarlar. Zirâ asırlar geçmesine rağmen Hz. Peygamber’e çok az yalan isnâd edilmesi de bu dediğimizi onaylamaktadır.²²⁰

İftiranın Olmayışı: Pek çok insan birbirine karşı öfke düşmanlık açık veya gizli kin beslemektedir. Bu öfke ve düşmanlık onları birbirilerine iftira etmeye itmektedir. Zirâ bu şekilde olan pek çok vakia vardır. Oysaki bu tür durumlar Hz. Peygamber’in haberlerinde yoktur.²²¹

²¹⁸ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, b. Muhammed el-Cüveyni, **el-Verekât**, (thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd), byy, bty, s.25.

²¹⁹ Bu duruma recm cezası örnek verilebilir. Zirâ recm cezası âhâd rivâyetle (zann) sâbât iken yakînî sonucu ise ölümdür.

²²⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.35.

²²¹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.35.

Maslahat: *Nebevi hadis bazen tek bir râvîde olabilir. Bu hadis kabul edilmediği takdirde İslâm toplumu emir, nehiy, haram ve helaller hususunda bu rivâyette yer alan maslahat-ı ‘ammeyi kaybedecektir.*²²²

İzz b. Abdisselâm’ın âhâd haberin kabulünde öne sürdüğü mezkûr gerekçelerin her birisi kanaatimizce tartışmaya açıktır. Zirâ insanların tarihi süreçte çok nadir hadis uydurdıkları iddiası, mevzuat edebiyatının varlığı²²³ ile beraber mülâhaza edildiğinde pek isabetli görünmemektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm’ın bu iddiadan gayesi, mevzû’ hadislerin çokluğunu kabul etmekle beraber bu türden olan rivâyetlerin îmâmlar tarafından tespit edilip ayıklandığı ise şu halde tartışmanın seviyesi de minimize olacaktır.

İkinci gerekçenin de birincisi gibi tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Zirâ tarihi süreçte özellikle dâ‘îler’in hadis uydurmadaki faaliyetleri bilinen bir vakıadır. Ancak bu gerekçeden kasıt, sadece adil râvîler ile sınırlandırılmışsa bu söyleme katılmak mümkün olacaktır.

Üçüncü gerekçenin kendi içinde tutarlı ve tarihi gerçeklikle uyum içinde olduğu kanısını taşımaktayız. Zirâ özellikle âhâd haberin zann ifade ettiğini kabul eden cumhûrun farkında olup bir türlü dile getirmediği temel sebebin bu üçüncü gerekçe olduğunu söylemek mümkündür. İlke olarak selefin de beşer olduğunu kabul etmekteyiz. Fakat bunca ‘ulemânın yanlış bildiği bir hususu da ısrarla savunduğunu söylemek kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Bu münasebetle geleneğin: “*Ahâd haberin ifade ettiği bilgiden zorunlu amel neşet eder*” söyleminin arka planında bir gaye vardır. Kanaatimizce o gaye de yine geleneğin bir parçası olan İzz b. Abdisselâm tarafından dillendirilen bu üçüncü gerekçedir. Kendi ifadesiyle: “*Şerî’atta haber-i vâhiddeden zuhur eden zannın terkedilmesi durumunda ‘âdil râvî’nin rivâyet ettiği maslahat-ı ‘âmme heder olacaktır.*”²²⁴ Bu cümle olayın gerçekliğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Zirâ kamu yararı bir bütün olarak mülâhaza edildiğinde kamunun idamesi için hukuk, adalet, sosyal

²²² İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.36.

²²³ İlk dönemlerde mevzû’ rivâyetler cerh/ta’dil ve ilelü’l-hadise dair kaleme alınan eserlere mündemiçtir. Bu münasebetle mevzû’at edebiyatının ilgili eserler ile beraber mülâhaza edilmesinin daha sağlıklı olacağı kanısındayız.

²²⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.36.

ilişkiler, ekonomi ve benzeri üst başlıkların düzenlenmesi zorunludur. Ancak bu düzenlemelerin neye istinâden yapılacağı sorusu önem kazanmaktadır. İslâm toplumunun din anlayışı dikkate alındığında verilecek cevap ya rivâyet ya da akıl eksenli olacaktır. Gelenekte bu düzenlemelerin dayanağı konusunda farklı yaklaşımlar olsa da İzz b. Abdisselâm rivâyet üzerinden olmasından yana tavır takınanlar ile aynı düşünmektedir. O konuyu biraz daha ileri götürerek: “*Her bir asırda haber-i vâhîde olan ihtiyacın kamusal bir ihtiyaç olmasından ötürü, bütün asırların sakinleri için genel mefset o haberin (kabûlünde değil aksine) reddindedir*”²²⁵ demektedir. Bu yargıdan anlaşıldığı üzere haber-i vâhid ile amel edilmeyip reddedilmesi toplum düzeninin bozulması (*kaos*) anlamına gelmektedir.²²⁶

Âhâd haber ile ilgili temel konulardan birisi de kullanım alanı ile ilgilidir. Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm âhâd haberin zann ifade ettiğini gerekçe göstererek ahkâm ve diğer konularda kullanılabileceğini savunmakta ise de bu türden rivâyetlerin ‘akâid konularında kullanılamayacağı görüşündedir.

1.2.3.1. ‘Âlî ve Nâzil Senedin Âhâd Haber’in Bilgi Değerine Etkisi

İzz b. Abdisselâm zannî bilgileri bir bütün olarak aynı mertebeye görmemektedir. O’nun dini metinlere yönelik makasıdçı yaklaşımını usûl konularında da devam ettirdiği görülmektedir. Bu nedenle o çoğu zaman usûl

²²⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.36.

²²⁶ İzz b. Abdisselâm’ın öne sürdüğü bu düşüncenin tartışmaya açık olduğunu kabul etmekteyiz. Zirâ kamunun varlığı için gerekli olan düzenlemelerin akıl yolu ile de yapılabileceğine dair somut örnekler vardır. Örneğin günümüz modern devletleri anayasa, yasa ve diğer ilgili düzenlemelerdeki maslahat-ı ‘âmme’yi akıl yolu ile idrak ederek gerçekleştirmektedir. Durum bu olduğuna göre İslâm toplumunun da aslahat-ı ‘âmme’yi akıl yolu ile idrak etmesi pekâlâ mümkündür. Ancak İzz b. Abdisselâm’ın özellikle farklı zamanları da bu bağlamda gündeme getirmesi oldukça anlamlı ve kanaatimizce yerindedir. Çünkü modern devletlerin mevcut hukuki ve ahlâkî öğretilerinin derinliği tartışmaya açık olduğu gibi köklü bir geçmişi de bulunmamaktadır. Günümüz dünyasında maslahat-ı ‘âmme’yi akıl yolu idrak edip dünyanın geri kalanının kendisine gıpta ile baktığı ülkeler vardır. Bu ülkelerin pek çoğunda hukuki, sosyal, iktisadi vd. düzenlemeler maslahat-ı ‘âmme’ye binâendir. Ve tabî ki bu maslahat-ı ‘âmme de akıl ile idrak edilmiştir. Ancak nakilden yoksun akıl ile maslahatın tespiti ilk nazarda gönüllere hitap etse de zaman zaman facianın ötesi olup karşılığı olmayan sonuçlar da doğurmaktadır. Bu bağlamda toplumu yeniden şekillendirme ve kamu düzenini sağlama iddiası sonucunda 19. yüzyıldan günümüze pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bunların ortak noktası maslahatın salt akıl ile idrak edilebileceğini iddia etmeleridir. Fakat sonuç itibarıyla bu akımların milyonlarca insanın ölümüne yol açtığı da tarihi bir hakikattir. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm’ın ifade ettiği hususun tartışmaya açık olması onu doğrudan reddetme anlamını taşımamaktadır. Aksine mukayese yapma ve sonuçları karşılaştırmakla ilgilidir.

kaidelerini açıklamaktan öteye geçip bu kaidelerin arka planını anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Zannın kaynaklı bilgiye de bu türden bir yaklaşım sergilemekte ve konu hakkında şunları söylemektedir: “*Olayı bizatihi işiten veya olaya bizatihi şahit olan kimseden olayı dinlemek suretiyle gerçekleşen zann, bu kimseden olayı aktaran kimseden dinlemek suretiyle gerçekleşen zannın daha güçlüdür. Zirâ Allah âdeti bu şekilde oluşturmuştur. Mesela ‘âdil olan biri “bana adil olan falan şahıs ihbar etti ki: falan filanı öldürdü” dedi. Bu durumda bu kimsenin doğru söylediğini zann ederiz. Ancak bu zann olayın görgü tanığı olan birinden dinlemek ile gerçekleşen zannın daha aşağı bir mertebededir.*”²²⁷

Mezkûr paragraftan anlaşıldığı üzere sened zincirinde yer alan râvî sayısına bağlı olarak rivâyetin ifade ettiği *zannın* bilgi değeri değişkenlik göstermek durumundadır. Dolayısıyla bu paragraftan yola çıkarak kanaatimizce şu sonuçlara varmak mümkündür.

Hadislerin tek rivâyet üzerinden incelenmesi: Hadis edebiyatının oluşum safhasında rivâyetler, tek râvî, tek rivâyet üzerinden değerlendirilmekteydi.²²⁸ Nitekim Abdullah b. Mübârek: “*İsnâd dinin bir parçasıdır. Zirâ isnâd olmasaydı isteyen istediğini söylerdi. Fakat kişiye bu hadisi sana kim söyledi denildiğinde o kişi öylece kala kalır*”²²⁹ ifadesi isnâdın en temel referanslarından birisidir. Bu ifade de görüldüğü üzere rivâyetin değeri ve tespiti râvî üzerine mebniydi. Bu sözün benzeri Muhammed b. Sirîn,²³⁰ Said b. Muzâhim,²³¹ Mâlik b. Enes, Zâide, ve Mücâlid’den²³²

²²⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.48.

²²⁸ Buhârî ve Müslim’in hadis edebiyatının merkezine alınması tabirimiz maksatlı ve bilinçli bir ifadedir. Usul kaynaklarımızda ve daha sonraki tüm dönemlerde konumuzla ilgili “Buhârî öncesi ve Buhârî sonrası” söylemi Buhârî’nin merkeze alındığının en net ifadesidir. Bu durum rivâyetlerin râvîlerden alındığı dönemler süresince varlığını korumuştur. Hadis edebiyatının merkezine Buhârî ve Müslim’in el-Camiu’s-Sahîh’leri alındıktan sonra tek râvî, tek rivâyet olgusu yerine eser fenomeni geçmiştir. Bu durum hadis usulünde gizli bir inkılâp niteliği taşımaktadır. Zirâ bu döneme kadar isnadın ortaya çıkış serüvenini anlatan tüm rivâyetlerin ortak mefhumu hadisin kimden alındığına vurgu yapmalarıdır.

²²⁹ İbnü'l-Kaysarânî, **Mes'ele'l-'ulûvvî ve'n-nüzûlî fi'l-hadis**, (thk. Salâhaddîn Makbul Ahmed) Mektebetü İbn Teymiye, Kuveyt, bty, s.44.

²³⁰ Ey gençler topluluğu Allah’tan korkun. Bu hadisleri kimden aldığınıza dikkat edin Zirâ bu hadisler dininizdir.” (Bkz. Râmeihürmûzî, **el-Muhaddisü'l-fâsıl**, s.414).

²³¹ “*Bu ilm dindir. Kimden aldığınıza dikkat ediniz.*” (Bkz. Râmeihürmûzî, **el-Muhaddisü'l-fâsıl**, s.414).

²³² Râmeihürmûzî, **el-Muhaddisü'l-fâsıl**, s.416.

de rivâyet edilmiştir. Ancak Buhârî den sonra Hâkim Nisâbü'rî'nin etkisiyle hadis usûlünde râvî ile beraber eserler de merkeze alınmıştır. Bu durum süreç içerisinde rivâyetlerin eser bazında bir bütün olarak değerlendirilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Ancak kanatımızca İzz b. Abdisselâm'ın yukarıda belirtilen ifadelerinden aşağıdaki sonuçlara varmamızı mümkün görünmektedir.

Rivâyetleri teker teker değerlendirme: Bunun doğal nedeni örneğin Buhârî'nin eserinde yer alan rivâyetlerin sened açısından *humâsiyyât*, *sudâsiyyât*, *sumâniyyât* ve *uşâriyyât* gibi farklı sayılara sahip olmasıdır. Sened zincirinde yer alan râvî sayısının değişkenliği bütün hadis eserleri için geçerlidir. Bu münasebetle bilgi değeri açısından senedlerde yer alan râvîlerin niteliği kadar sayısı da önem kazanmaktadır. Buna göre hem 'âli hemde nâzil senedle gelen bir hadis metni bilgi değeri açısından 'âli sened ile rivâyet olunduğu haliyle daha kıymetli olacaktır. Ancak bu yargı mutlak olmayıp her iki senedin de râvileri güvenilir olduğunda gerçekleşmektedir.

Kaynakların kendi içinde mukayesesi: Hadis kaynaklarından elde edilen bilginin değeri senedin *sulâsî*, *rubâ'î*, *humâsî*, *sudâsî* v.d. olmasına paralel olarak keyfiyet değiştirecektir. Buna göre nitelik açısından aynı olan iki rivâyetten biri *Sulâsî* diğeri *Rubâ'î* olduğunda bilgi değeri bakımından *Sulâsî* olan daha değerli olacaktır. Şu halde aynı eserde yer alan rivâyetlerin birbiri ile mukayese edilmesi zorunlu olmaktadır.

Kaynakların birbiri ile mukayesesi: Hadis eserlerinin ifade ettiği zannî bilginin derecesi de yine eserler üzerinden olmayıp rivâyetler üzerinden gerçekleştirilmelidir. Zirâ her bir hadis eserinin sened zincirindeki râvî sayısı farklıdır. Şu halde “*Müslim'in Sahîh'i, Muvatta'dan daha yüksek mertebede bilgi ifade eder*” iddiası makbul bir iddia olmayacaktır. Zirâ Muvatta'da *rubâiyyât* ve *humâsiyyât* ağırlıkta iken Müslim'in Sahîh'i *Sumâniyyât* ile doludur. Bu yargının doğal bir sonucu da metnin *Muvatta*'daki halinin daha değerli olmasıdır.

Sahîh hadisin ifade ettiği bilgi: “*Bu hadis sahîhtir*” söylemi karşılığında zihin dünyamızda rivâyete yüklenen bilgi değeri farklılık arz edecektir. Zirâ “*Bu hadis sahîhtir*” söylemi sened zincirinde yer alan üçlü sayıdan onlu sayıya hatta

fevkindeki sayılar için de kullanılmaktadır. Şu halde “*bu hadis sahîhtir*” söyleminin zihnimizde oluşturacağı anlamda râvîlerin azlığı ve çokluğuna bağlı olarak değişkenlik gösterecektir.

1.2.3.2. Buhârî Ve Müslim Hadislerinin Bilgi Değeri

Hadis usûlünün asıl kurucuları ilk dönemlerde yaşâmış olan cerh ve ta’dîl îmâmlarıdır. Ne varki bu dönemde yaşayan hadis mütehassıslarının pek çoğunun Sahîh Hadis ile ilgili görüşleri günümüze gelmeden kaybolup gitmiştir.²³³ Bununla beraber Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813) bir hadisin sahîh olabilmesi için, râvînin mecrûh ve meçhûl olmaması yanında, hadisin mürsel, munkatı‘, mu’dâl, müdelles ve muztarib olmamasını şart koşmuştur.²³⁴ Bu kriterlere mukâbil Hâkim *el-Medhal ilâ ma’rifet-i kitâbi’l-iklîl* adlı eserinde sahîh hadisi açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Sahîh Hadis on çeşittir. Bunlardan beş çeşidi muttafe-kun ‘aleyh iken beş çeşidi de muhtelefun fihâdır. Müttafe-kun ‘aleyhânın içerisinde birinci derecede olan, Buhârî ve Müslim’in tercihleridir.*”²³⁵ Hâkim’in Buhârî ve Müslim’i hadis usûlü kuralı olarak ortaya koyması kendisinden sonraki süreci doğrudan etkilemiş ve genel anlamda sahîh hadise yaklaşım bu minvalde gelişim göstermiştir. Nitekim İbnü’s-Salâh’ın, Hâkim’in teorisini geliştirmesiyle sahîh hadisin taksiminde yedi paydan altısı Buhârî ve Müslim’e inhisar olmuştur.²³⁶ İbnü’s-Salâh’ın etkisiyle sonraki süreçte, her iki esere yüklenen muazzam anlam süreç içerisinde her iki eserin bilgi değerini belirgin bir şekilde tartışmaya açmıştır.

²³³ Örneğin Ali b. Medînî’nin muhtemelen çağdaşı ve önceki dönemlerde yaşayan muhaddislerin görüşlerine yer verdiği “*Mezâhibü’l-muhaddisin*” adlı eseri günümüze yetişmemiştir. Bunun ötesinde pek çoğu hadise dair olan 200’e yakın eseri olan bu imamın *el-‘İlel* adlı eseri hariç günümüze ulaşan eseri yoktur. Bu münasebetle görüşlerini ancak parça parça sonraki dönemlerde kaleme alınmış eserlerden öğrenebilmekteyiz.

²³⁴ Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Hemedânî el-Cevrekânî, **el-Ebâtil ve’l-menâkîr ve’s-sihâh ve’l-meşâhîr**, (thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Ferîvai), Daru’s-Samii, Riyâd, 1422/ 2002, c.1, s.135.

²³⁵ Hâkim Nisâbü’rî, **el-Medhal ilâ kitâbi’l-iklîl**, s.33.

²³⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, **Mukaddimet-ü İbni’s-Salâh**, (thk.Nüreddin İtr), Darü’l-Fikr, Dimaşk, 1406, s. 27, 28.

Birinci görüş: Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı eserlerinde yer alan rivâyetler yakînî bilgi ifade etmektedir. Bu görüş İbnü's-Salâh ile özdeşleşen görüştür.²³⁷

İkinci görüş: Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı eserlerinde yer alan rivâyetler zannî bilgi ifade etmektedir. Bu görüş İzz b. Abdisselâm ile özdeşleşmiştir. Bu görüşü İzz b. Abdisselâm ile özdeşleştirmemizin nedeni hadis usûlü eserlerinde bu görüşün zikredildiği yerlerde İzz b. Abdisselâm'a yapılan atıftır.²³⁸ Bu minvalde, Ebnâsî (ö.802/1399) *eş-Şezzû'l-feyâh min 'ulûmi İbni's-Salâh*,²³⁹ İbn Hacer 'Askalânî (ö.852/1449) *en-Nüket 'alâ kitâb-i İbni's-Salâh*,²⁴⁰ Bikâ'î (ö.885/1480) *en-Nüketü'l-vefiyye fi şerhi'l-Elfiyye*,²⁴¹ Suyûtî (ö.911/1505) *Tedribu'r-râvî*,²⁴² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*,²⁴³ Münâvî (ö.1031/1632) *el-Yevâkit ve'd-durer şerh-u şerh-i Nuhbeti'l-fiker*,²⁴⁴ Tahir el-Cezâirî (ö.1920), *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*,²⁴⁵ adlı eserlerinde bu ikinci görüşün sahibi olarak İzz b. Abdisselâm'ı takdim edenlerden bazılarıdır.

İbnü's-Salâh, *Sahîhaynda* bulunan hadislerin yakînî bilgi ifade ettikleri görüşünü *telakki'l-ümmet bi'l-kabûl* üzerinden delillendirmektedir. Süreç içerisinde

²³⁷ Bu görüşün İbnu's-Salâh ile özdeşleştiğini söylememiz daha çok onunla gündeme gelmesi münasebetiyledir. Hakikatte ise ondan önce bu görüşü açıktan ifade eden âlimler olmuştur. Örneğin Ebu İshak el-İsferayînî'ye (ö.418/1027) isnad edildiğine göre, O Buhârî ve Müslim'in tahrir ettiği rivâyetlerin nazari ilmi (Akıl ile tetkik edildikten sonra elde edilen kesin bilgi) ifade ettiğini açıktan söylemiştir.(bkz. Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin Alî el-Münâvî, **el-Yevâkit ve'd-durer şerh-u şerh-i Nuhbeti'l-fiker**, (thk. Murtedâ Zeyn Ahmed), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1999, c.1, s. 310).

²³⁸ Bu atıflarda yer alan ibareler mantûk olarak birbirinden farklılık arz etmekle beraber ayı mefhuma sahiptir. Örneğin Suyûtî'nin metni şöyledir.

وَقَدْ غَابَ ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ وَقَالَ: إِنَّ الْمُعْتَزِلَةَ يَرَوْنَ أَنَّ الْأُمَّةَ إِذَا عَمِلَتْ بِحَدِيثِ أَفْضَلِ الْقَطْعِ

(Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1.s.142,143) وَمُؤْمَنُهُ، وَهُوَ مَذْهَبُ رَدِي

²³⁹İbrahim b. Mûsâ b. Eyyûp Ebu İshak el-Ebnâsî eş-Şafîi, **eş-Şezzû'l-feyâh min 'ulûm-i İbni's-Salâh**, (thk. Salâh Fethi Helel), Mektebetü'r-Rüşd, Mısır, 1998, c.1, s.105.

²⁴⁰İbn Hacer 'Askalânî, **en-Nüket 'alâ Mukâddimet-i İbni's-Salâh**, (thk. Rabi' b. Hadi Umeyr el-Medhâlî), 'Îmâdet-u Bahsi'l-İlmi, Medine, bty, c.1, s.138,371.

²⁴¹ Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, **en-Nüketü'l-vefiyye fi şerhi'l-Elfiyye**, (thk. Mahir Yasin el-Fahl), Mektebetü'r-Rüşd, Mısır, 2007, c.1, s.178.

²⁴² Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.142.

²⁴³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, **Şerh-u Nuhbeti'l-fiker**(thk. Muhammed Nizâr), Dârü'l-Erkâm, Beyrut, bty, s.220.

²⁴⁴ Münâvî, **el-Yevâkit ve'd-durer**, c.1, s.312,313.

²⁴⁵ Tahir b. Salih es-Sem'ûnî el-Cezâirî, **Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Mektebetu Matbuatü'l-İslâmiyye, 1416/1995, c.1, s.314.

zayıf bile olsa *telakki'l-ümmet bi'l-kabül kapsamına* giren hadislerin Mütevâtir kapsamında değerlendirmenin daha isabetli olacağı görüşünü savunlar da olmuştur.²⁴⁶ Ancak İzz b. Abdisselâm bu argümana karşı çıkmakta ve bu gerekçenin Mutezile'nin fikri olmakla beraber kötü bir fikir olduğunu söylemektedir.²⁴⁷ Buna karşın İbnü's-Salâh'ı destekleyen Bulkûnî (ö.824/1420) *telakki'l-ümmet bi'l-kabül'ü* delil olarak savunanların listesini bazı hafızlardan naklettiğini ifade etmektedir. Bu nakle göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö.406/1016), Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh et-Taberî (ö.450/1058), Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083),²⁴⁸ Hanefî fakihlerden Radıyyüddîn Muhammed es-Serahsî (ö. 571/1176), Malikilerden Kâdı Abdülvahhâp (ö.422/1031), Hanbelilerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî(ö.510/1116), İbn Zağunî (ö.527/1063), Eş'arilerden Ebû Bekr İbn Fûrek el-İsfahânî (ö.406/1015) kelamcılardan pek çok âlim ve ehl-i hadis bir bütün olarak selef ise genel olarak *telakki'l-ümmet bi'l-kabülü* savunmuştur.²⁴⁹

Bulkûnî'nin İbnüs-Salâh'ı desteklemek için öne sürdüğü mezkûr âlimlerin *telâkki'l-ümmet bi'l-kabülü* kabul etmeleri kanaatimizce İzz b. Abdisselâm'ın ileri sürdüğü görüşü geçersiz kılmamaktadır. Buna gerekçe olarak ise üç husus öne sürülebilir.

Birincisi, İbnü's-Salâh'ın ümmetin Buhârî ve Müslim'i kabul ile karşıladığı söyleminin açılımı şudur: “*Ümmetin kabul ile karşıladığı âhâd rivâyetler yakînî bilgi ifade etmektedir. Buhârî ve Müslim'in de rivâyetleri ümmetin kabul ile karşıladığı âhâd rivâyetlerdendir. O zaman Buhârî ve Müslim'in rivâyetleri de yakînî bilgi ifade*

²⁴⁶ Örnek Zerkeşî'nin “*sahih görüşe göre ümmet zayıf olan bir hadisi kabul ile karşıladığında o hadis ile amel edilir. Bunun ötesinde bu türden olan zayıf bir hadis maktu olanı neshetme konusunda mütevatir hadis mertebesinde.*” Söylemi bu yargımızı teyit etmektedir. (bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, el-Mısırî, ez-Zerkeşî, **en-Nüket 'alâ Mukaddimet-i İbni's-Salâh**, (thk. Zeynü'l-Abidîn b. Muhammed), Edvau's-Selef, Riyâd, 1419/1998, c.1, s.390.

²⁴⁷ İbn Hacer Askâlânî, **en-Nüket 'alâ Mukaddimet-i İbni's-Salâh**, s.371; Tahir el-Cezâirî, **Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, c.1, s.314; Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.143.

²⁴⁸ Konumuzla ilgili olup doğrudan bu tür hadis eserlerindeki rivâyetlerin bilgi değerini dikkate alan Ebu İshak'ın şu sözüne dikkat çekmek istiyoruz.

والثاني: *يوجب العمل ولا يوجب العلم وذلك مثل الأخبار المروية في السنن والصحاح وما أشبهها* (bkz. Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Luma' fi usûli'l-fıkah*, Darü'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut 2. Baskı 1424. s.72.

²⁴⁹ Ebû Hafs Sirâcuddîn el-Bulkûnî, **Mukaddimet-u İbni's-Salâh ve mehâsinu'l-istılâh**, (thk. Aişe Abdurrahman, Dâru'l-Maarif, bty. s. 172.

etmektedir.”²⁵⁰ Ancak Bulkûnî’nin referans gösterdiği isimlerin *telakki’l-ümmet bi’l-kabûl* anlayışı ümmetin kabul ettiği hadisler ile ilgilidir. Ümmetin kabul ettiği hadislerden maksat ise çoğu zaman ümmetin amel ettiği âhâd haberi ifade etmektedir ki bu durum Buhârî ve Müslim’in *Câmi’leri* henüz yokken vardı.²⁵¹ Dolayısıyla *telakki’l-ümmet bi’l-kabûl* meselesi tarihen Buhârî ve Müslim öncesi döneme ait olması nedeniyle bu argümanı doğrudan Buhârî ve Müslim özeline indirgemenin isabetli olmayacağı açıktır. Zirâ mezkûr âlimlerin yaşadığı döneme dikkat edildiğinde doğrudan Buhârî ve Müslim’i zikredebilirlerdi. Ancak mezkûr âlimlerden el-İsferâyînî hariç diğer âlimlerin her iki eser konusunda ümmetin bu eserleri kabul ile karşıladığına dair bir bilgi elimizde mevcut değildir.

İkincisi, Mezkûr âlimlerin *telakki’l-ümmet bi’l-kabûl* meselesindeki tutumları ulemanın ittifak ettiği bir konu değildir.²⁵² Kaynaklarda bu konuda ihtilaf olduğu Ehl-i Sünnete göre bu türden haberlerin zannîlik ifade ettiği şeklinde bilgiler de mevcuttur. Bu cümleden olmak üzere ümmetin kabul ile karşıladığı âhâd rivâyetler mezkûr âlimler tarafından her ne kadar kabul edilmişse de Cüveynî, bunu savunan İbn Fûrek²⁵³ ve el-İsferâyînî’yi bu fikirlerinden dolayı eleştirmektedir.²⁵⁴ Ayrıca İbn Bâkillânî de konu hakkında Cüveynî gibi düşünmektedir.²⁵⁵

Üçüncüsü: *Telakki’l-ümmet bi’l-kabûlün* hadiste yakînî bilgi ifade ettiği söyleminin kökeni ile ilgilidir. İzz b. Abdisselâm bu fikrin asli kaynağının Mutezile olduğunu söylemektedir. Ancak o, bu fikri sadece Mutezile savunmuştur iddiasında değildir. Aksine o bu düşüncenin kökeni hakkında konuşmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin *telakki’l-ümmet bi’l-kabûlün* yakın ifade ettiğini söylemesi İzz b.

²⁵⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî el-Mısırî ez-Zerkeşî eş-Şâfi’î, (ö. 794/1392) **el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fıkh**, Darü’l-Kütübî, byy, 1414, c. 2, s.214.

²⁵¹ Bu yargımızı teyit eden nakillerden biri de şöyledir: قال الشافعي في حديث لاوصية لوارث انه لا يثبت (Bkz. Zerkeşî, **en-Nüket ‘alâ Mukaddimet-i İbni’s-Salâh**, c.1, s.390).

²⁵²Bkz. Alî el-Münâvî, **el-Yevâkit ve’d-dürer**, c.1, s.313.

²⁵³ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, b. Muhammed el-Cüveynî, **el-Burhan, fi usûli’l-Fıkh**, (thk. Salâh b. Muhammed), Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1418, c.1, s.223.

²⁵⁴ Ali b. Abdülkafi es-Sübkî-Abdülvahhâb b. Ali es-Sübkî, **el-İbhâc fi şerhi’l Minhâc**, (thk. Ahmed Cemal Zemzemi, Nureddin Abdulcebbar es-Sağiri), Dârü’l-Buhûs li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1424, c.5, s.1861-1862.

²⁵⁵ Sübkî, **el-İbhâc**, c.5 s.1861-62.

Abdisselâm'ın bu konuda yanıldığını ispat etmede yeterli değildir. Çünkü bu âlimlerin yaşadığı dönemden önce kimi âlimlere göre itikatta mutezili olan Cessâs (ö.370/981) *el-Fusul fi'l-usûl* adlı eserinde *telâkki-i bi'l-kabûl*'ün kesin bilgi ifade ettiğini söylemektedir.²⁵⁶ Buna ilaveten Yine Mutezilî kaynaklardan günümüze ulaşmış eserlerden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Mu'temed* adlı eserinde şu bilgi yer almaktadır.

أَنَّ هَذَا مَتَلَقَى بِالْقَبُولِ فَجَرَى مَجْرَى النَّوَائِرِ²⁵⁷

“Bu kabul ile karşılanmıştır. Bu sebeple Mütevâtir gibidir(yakin ifade etmektedir)”

Araştırmamız esnasında Ebu'l-Hüseyn'in bu ifadesi kadar net olan bir ifadeyi sadece Cessâs tarafından dillendirildiğini gördüğümüzü de ifade etmek isteriz.²⁵⁸

İzz b. Abdisselâm'ın Mutezile'nin bu fikrini kötü olarak nitelendirmesi ise Sünnî geleneğe mensup biri için oldukça anlamlıdır. Çünkü *telâkk-i bi'l-kabûlün* Mutezile tarafından benimsenmesinin arka planında âhâd haberin kabulü/reddi, bilgi değeri, âyeti nesh etmesi/etmemesi gibi farklı düşünceler vardır.²⁵⁹

Konuyla ilgisi olması bakımından İslâm ilim geleneğinde âhâd haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini iddia eden ilk akım/kişinin kimliği de önem kazanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu ilk dillendiren kişi Mutezilenin Nazzâmî'ye kolunun kurucusu olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'dır (ö. 231/845).²⁶⁰ Dolayısıyla²⁶¹ Bulkûnî'nin verdiği liste İzz b. Abdisselâm'ın öne

²⁵⁶ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1414/1994, c.1, s.418.

²⁵⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, (thk. Halil el-Mîs), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, c.1, s.399. Ebû'l-Hüseyn bu ibareyi, âhâd haber Kuran'ı nesheder iddiasında bulunan muhâlifine cevap olarak sunmaktadır. Tartışmanın anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüzden konu ile ilgili ibarelerden birini olduğu gibi naklediyoruz.

وَمِنْهَا أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ {كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ} مَنسُوخٌ بِمَا رَوَى بِالْأَحَادِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا مَتَلَقَى بِالْقَبُولِ فَجَرَى مَجْرَى النَّوَائِرِ

²⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c.1.s.174

²⁵⁹ Örnek için bkz. el-Basrî, *el-Mu'temed*, c.1, s.399.

²⁶⁰ Aykırı fikirleriyle bilinen Nazzâm'ın farklı bir diğer düşüncesi de icmayı delil olarak görmemesidir. Tamda bu noktada *telakki'l-ümmet bi'l-kabûl* ile icma arasındaki yakın anlamdan

sürdüğü görüşü çürütmek için yeterli görünmemektedir. Bununla beraber şunu da ifade etmekte yarar vardır. İslâm ilim geleneğinin gelişimi süreç içerisinde kaybolup giden fikir, akım ve âlimlerin varlığı, bu fikri ilk dillendiren kişinin/fırkanın somut olarak tespit edilebilmesini nispeten imkânsız kılmaktadır.

1.3. HADİSLERİN SİHHAT AÇISINDAN TAKSİMİ

İlk dönemlerde hadisler sıhhat açısından makbûl ve merdûd şeklinde ikili bir taksime tabi tutulurdu. Kökü Ali el-Medînî'ye kadar uzanan Hasen kavramıyla beraber ²⁶² hadisler üç kategoride incelenmeye başlanmıştır. İbnu's-Salâh'tan günümüze kadar hadis usûlü ile ilgili eser yazanlar ²⁶³ *Sahîh, Hasen, Zayıf* ²⁶⁴ taksimatını benimsemiştir. Bu üçlü tasnife karşın İzz b. Abdisselâm hadisleri dörtlü tasnife tabi tutmuştur. Ona göre hadisler *Sahîh, Hasen, Zayıf ve Mevzû* ' çeşitlerinden ibarettir. ²⁶⁵

Hadislerin sıhhat açısından İzz b. Abdisselâm'ın yaptığı gibi dörtlü tasnife tabi tutulması üçlü tasniften daha isabetli görünmektedir. Zirâ üçlü tasnif mevzu' rivâyetleri de zayıf kategorisine dâhil etmektedir.

1.3.1. Sahîh Hadis

İsnad sistemi kurulduktan sonra ulema kabul veya red edilen rivâyetler için bir takım ilkeler ortaya koydu. Bu kriterleri karşılayan râvî/rivâyet için makbûl, karşılamayan için de merdûd tabirini kullanırdı. İlk dönemlerdeki 'ulemâ bu kavramlar için bir tanım yapmamış olmakla beraber zihin dünyalarında makbul ve merdûdun bir karşılığı vardı. Bu münasebetle rivâyet ile ilgili makbûl (sahîh) ve

dolayı itiraz edilmesi isabetli değildir. Çünkü Nazzâm icmanın anlamında da aykırı bir tavır takınarak "icmayı, delili olan söz" anlamında kullanmaktadır. (Bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfa**, s.137).

²⁶¹ Nazzâm'a atıfta bulunan kaynaklardan bazıları şunlardır. (Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **et-Tebşira fî usûli'l-fıkh** (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1980/1403, s.298; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', **el-'Udde fî usûli'l-fıkh**, (thk. Ahmed b. Ali) byy.2. baskı 1410. c.3.s.910; Gazzâlî, **el-Menhûl**, s.327.

²⁶² Ali b. Medînî'nin kullandığı *hasenü'l-isnad* tabiri için bkz. Ali el-Medînî, **el-'İlel**, s. 94.

²⁶³ Örnek için bkz. Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, **et-Takyîd ve'l-Îzâh şerh-u Mukaddimet-i İbni's-Salâh**, (thk Abdürrahman Muhammed Osman), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1389/1369, s.130; Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, Ebu Şehbe, **el-Vesît fî ulûmi'l-hadis**, Darü'l-Fikri'l-Arâbî, bty, s.318.

²⁶⁴ İbnu's-Salâh, **Mukaddime**, s.7.

²⁶⁵ İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a**, s.4

merdûd (zayıf) hükmü içtihadî olmakla beraber belirli kriterler gözeterek verilirdi. Bu gerçeklikle beraber bir kavram olarak “*Sahîh Hadis: adalet ve zapt sahibi olan râvîlerin kendileri gibi adalet ve zapt sahibi olan râvîlerden muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şaz ve muallel olmayan hadistir*” şeklindeki formülasyon İbnü’s-Salâh’a (ö.643) aittir.²⁶⁶

İzz b. Abdisselâm “Sahîh Hadis”²⁶⁷ kavramını doğrudan tanımlamamaktadır. Fakat tıpkı selefleri gibi o da sahîh kavramını hadis usûlündeki anlamıyla çok defa kullanıp bundan belirli kriterleri karşılayan hadisi kast etmektedir. Bu münasebetle onun sahîh kavramından kastını ancak konuyla ilgili eserlerinde bulunan parçaları birleştirmek suretiyle ortaya koymak mümkündür. Bu yöntemi takip ederek sahîh hadis ile ilgili dikkate aldığı kriterlerden tespit ettiğimiz şunlardır.

‘**Adâlet:**²⁶⁸ İzz b. Abdisselâm adaletten çoğu zaman “güven” olgusunun gerçekleşmesini anlamaktadır. Bu münasebetle yalan söylemedikten sonra kişinin Mutezile gibi farklı bir mezhebe mensup olması adaleti bozmamaktadır.²⁶⁹

‘**İnkıtânın olmayışı:**²⁷⁰ İnkıtâ‘, sened zincirinde bulunan râvîler arasında kopukluk bulunması demektir. İnkıtânın en tartışmalı türlerinden olan mu‘allak rivâyetler de bu kapsama dâhildir. Onun için mu‘allak olan rivâyetlerin hüccet değeri yoktur.²⁷¹

Râvî’nin vâhî olmaması.²⁷²

Râvînin gafil olmaması.²⁷³ Naklettiği habere vakıf olması (Zabt)

²⁶⁶ Sahîh hadis ile ilgili tarihi süreçte yapılan tanımlar için bkz. Mehmet Bilen, Sahîh Hadisin Tanımı Üzerine, **DÜİF**, C:I, 1999, s.247-254.

²⁶⁷ O “Sahîh Hadis” le aynı mefhumda sık sık “Sebt” ifadesini de kullanmaktadır. Bu yargımıza onun şu ifadesi örnek gösterilebilir. “قد ثبت عن النبي صلعم انه قال الخ” (İzz b. Abdisselâm, **Risale fi beyân-i hakikati’l’gavs ve’l-evtâd**, s.7)

²⁶⁸ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1,2.s.36.

²⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2. s.72; İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.8.s.77

²⁷⁰ Bu kriteri onun Buhârî ve Müslim de muttasıl rivâyetlerin çoğunlukta olduğu için her iki eser ile amel edilebileceği yargısından anlamaktayız (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâidü’l-ahkâm**, c.1.s.278) İnkıtâ’nın hadisin sıhhatine halel getirdiğini doğrudan zikretmektedir. (bkz. **Risâle fi beyân-i hakikati’l-gavs ve’l-evtâd**, s.1).

²⁷¹ İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâ’ibi’l-mevzû’a**, s.32.

²⁷² Rivâyetin vahi olmasını doğrudan zayıf olma sebebi olarak değerlendirmektedir. (İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.279).

Tek râvîyi yeterli görmesi. Gelenekte bir hadisin sahîh olabilmesi için rivâyetin birden fazla kişi tarafından rivâyet edilmesini şart koşanlar vardır. Ancak İzz b. Abdisselâm bir rivâyetin sahîh olabilmesi için rivâyetin sadece bir kişi tarafından nakledilmiş olmasını yeterli görmektedir²⁷⁴

Tahrîf olmaması.²⁷⁵ Tahrîf, rivâyetinde bulunan lafızların değişmesi demektir.

Tedlîs olmaması.²⁷⁶ Tedlîs, râvinin semâ‘ ettiği bir râvîden semâ‘ etmediği bir rivâyet nakletmesi.

Tenâkud olmaması: Bir rivâyetin Sahîh Sünnet, Kur’an ve diğer kriterler ile çelişki içerisinde olmamasıdır.²⁷⁷ Ancak bu çelişki cem’²⁷⁸ ve telif ihtimali olmayan rivâyetler için geçerlidir.

Bu kriterlerden yola çıkarak İzz b. Abdisselâmın sahîh hadis anlayışını şöyle tanımlamak mümkündür: *“Tahrîf ve tedlîs’in olmadığı, Kur’ân ve diğer kriterler ile mutâbık olmakla beraber ‘âdil ve zâbit kişi tarafından muttasıl bir senedle rivâyet edilen hadistir.”*

1.3.2. Zayıf Hadis

İbnü’s-Salâh’a göre Sahîh ve Hasen hadisin barındırdığı şartlara haiz olmayan hadis türlerinin tümü Zayıf hadis kapsamındadır.²⁷⁹ İzz b. Abdisselâm’a göre ise hadislerin sıhhat açısından dört kısma ayrıldığını daha önce ifade etmiştik. Onun bu yaklaşımından yola çıkarak Sahîh, Hasen ve Mevzû‘ rivâyetler dışında kalan bütün hadislerin zayıf hadis kapsamında olduğunu söylemek mümkündür.

²⁷³ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.8.s.77.

²⁷⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.36.

²⁷⁵ Rivâyetin muharref olması kabul edilmemesi anlamına gelmektedir.(Geniş bilgi için araştırmamızın “Muharref Hadis” başlığına bkz.)

²⁷⁶ Suyûtî, **Tedribu’r-râvî**, c.1, s.165.

²⁷⁷ İzz b. Abdisselâm ilke olarak rivâyetin Kur’ân, Sahîh Sünnet ve tarihi gerçekler yanında araştırmanın Müşkilü’l-hadis başlığında belirtilen kriterler ile uyum içinde olmasını zorunlu görmektedir. Ancak bu onun hadis usulü anlayışında rivâyetin mezkûr kriterler ile çelişmesi durumunda doğrudan mevzu/zayıf olma anlamına gelmemektedir. Çünkü o bu durumda yöntem olarak te’vili benimsemektedir.

²⁷⁸ İzz b. Abdisselâm’ın cem‘ ve te’lif anlayışı sadece hadisler ile ilgili değildir. Aksine bir hadis ve zahiren çeliştiği âyetin arasını bulmayı da cem‘ olarak ifade etmektedir. (Detaylı bilgi için araştırmamızın **Cem‘ ve Telif** başlığına bkz.).

²⁷⁹ İbnü’s-Salâh, **Mukaddime**, s.11.

İzz b. Abdisselâm bir hadisin zayıf olduğunu ortaya koymak için birden fazla ifade kullanmaktadır. Bu ifadelerden biri *za'îfu'l-isnâd*²⁸⁰ tabiridir. Yine o bir hadisin zayıf olduğunu “*lem yasihhe, leyse bisâhihin, ve la yasihhu*” gibi ifadeler üzerinden ortaya koymaktadır. Fakat onun bir hadisin zayıf olduğunu ifade etmek üzere en yoğun kullandığı kavram ise “sakîm” kavramıdır.²⁸¹

İzz b. Abdisselâm, hadis rivâyetinde zayıf hadisleri nakletmemeye özen göstermiş ve bu sebeple eserlerinde rivâyet ettiği hadisleri genel olarak muteber sahîh hadis kaynaklarından seçmiştir. Onun bu konudaki hassasiyetini ortaya koyan hususlardan biri de *Bidâyetu's- sûl fî tafdili'r-Resûl* adlı eserinin muhakkikiki olan Nasıruddîn el-Albânî'nin ilgili eser hakkında yaptığı şu değerlendirmedir. “*Bu eseri emsallerinden ayıran temel bir özellikte rivâyet ettiği hadislerdir. Çünkü bu eserde yer alan rivâyetler bütünüyle sahîh rivâyetlerdir.*”²⁸² Ancak el-Albânînin dikkat çektiği bu durum onun eserlerinin geneli için geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.2.1. Mu'allak Hadisler

Bir hadis ıstılahı olarak muallak hadis isnadın başından bir veya daha fazla ravninin ardı sıra hazfedilmesi demektir.²⁸³ İzz b. Abdisselâm eserlerinde kahir ekseriyetle hadisleri *عن ابن عمر قال النبي صلعم ve قال صلعم*²⁸⁴ formunda cezm sigasıyla rivâyet etmektedir. *Îmâm Buhârî' Sahîhinde 1341 hadisi bu v.b formlarla rivâyet etmektedir.*²⁸⁵ Bu türden rivâyetler şâhid rivâyetlerden bağımsız olarak değerlendirildiğinde zayıf hadis kategorisine girmektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm ve sonrası dönemler de hadisleri nakletmede bu formların kullanılması hadisin “mu'allak” olması anlamını taşımamaktadır. Çünkü bu dönemlerde nakledilen rivâyetlerin kaynağı genel olarak muteber hadis kaynaklarıdır. Bu sebeple nakledilen rivâyetin muteber hadis kaynaklarında bulunması hadisin kaynağına bağlı

²⁸⁰ İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd*, s.1.

²⁸¹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1 s.279,280.

²⁸² İzz b. Abdisselâm, *Bidâyetu's- sûl*, s. 12-14.

²⁸³ Mu'allak Hadis hakkında detaylı bilgi için Bkz.Mehmet Bilen, *İbn Hacerin Buhârî Savunusu*, s.156-192.

²⁸⁴ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-ma'ârif*, s.91, 92, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111.

²⁸⁵ Mehmet Bilen, *İbn Hacerin Buhârî Savunusu*, s.165.

olarak rivâyet hakkında bir hüküm vermek için yeterlidir. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm'ın hadisleri mezkûr formlarda eserlerinde zikretmesi senedlerde ta'lik yapma veyahut bu türden rivâyetleri makbûl görmesi nedeniyle değildir. Aksine yaşadığın çağın ilim anlayışına bağlı olarak önceki dönemlerde kaleme alınmış eserlere i'timâd etmesi sebebiyledir.

İzz b. Abdisselâm'ın mu'allak hadisler hakkındaki düşüncesini yansıtan olaylardan biri de İbnü's-Salâh ile Tergîb namazı hakkında yaptığı tartışmalar arasında sarf ettiği şu ifadeleridir: “ *Onun, Tirmizî'nin mu'allak olarak Aişe'den tahrîc ettiği hadisi kendisine delil etmesine gelince, eğer mu'allak hadislerin hüccet olmadığı biliyorsa neden hüccet değeri olmayan rivâyetleri delil olarak kullanmaktadır.*”²⁸⁶ İzz b. Abdisselâm'ın bu ifadelerinde yola çıkarak ona göre mu'allak türünden olan rivâyetlerin delil değerinin olmadığını söylemek mümkündür.

1.3.2.2. Muharref Hadisler

Hadis üsûlünün temel konulardan biri, rivâyetlerin metin veya senedinde yer alan kelimelemlerdeki nokta (musahhaf) ve şekil (muharref) bozukluğudur.²⁸⁷ Bu durum hadis üsûlü eserlerinde lahn, hata, tashîf ve tahrîf şeklinde ifadesini bulmuştur. Özü itibariyle doğrudan Arap dilinin konusu olan bu hususlar²⁸⁸ süreç içerisinde hadis ilmine taşınmıştır. Bu taşıma faaliyeti, *el-hadisü'l-musahhaf* ve *el-hadisü'l-muharref* başta olmak üzere doğrudan hadis ilminin konusu olan kavramların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

²⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a**, s.32.

²⁸⁷ İbn Hacer Askalânî, **Nüzhetü'n-nazar**, s.118.

²⁸⁸ İlgili kavramlar Arap dilinin konuları olup hadis ilmine özel bir durum değildir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre mushaflar bir zaman sonra insanlar tarafından yanlış okunmaya başlandı. Bunun üzerine Haccac ilk noktalama faaliyetleri için Nasr b. Asım'a emir verdi. Ancak kısa bir zaman sonra Nasr b. Asım'ın noktalama ameliyesi mushafların doğru okunmasına yetmedi... Mushaflar ve daha sonraki süreçte kaleme alınan ilk eserlerin noktasız ve harekesiz olması beraberinde yanlış nakli getirdi. Süreç içerisinde bu hataların yaygınlaşması âlimlerin dikkatini çekti ve âlimler bu konuda müstakil eserler yazmaya başladı. Bu konuda yazılan temel kaynaklardan birisi olan Askerînin, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn* adlı eseri hadis konusuna özel yazılmış bir eser olmayıp diğer (Şiir, luğat, Nesep) ilimleri de kapsayan *Kitâbü'l-Kebîr* adlı eserinden râvîler için ihtisar edilmiştir. (bkz. Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, **Tashîfâtü'l-muhaddisîn**, (thk. Mahmud Ahmed Mire), *el-Matbatü'l-'Arabiyyetü'l-Hadise*, Kahire, 1402, s.45)

Bir rivâyetin musahhaf/muharref olması onun sıhhat derecesine etki ederek zayıf kategorisine düşürmektedir. Hadis âlimleri bu tür rivâyetlerin nakli konusunda izlenecek metotta ayrılığa düştükleri gibi sonuçta da ayrılığa düşmüştür. Bu bağlamda Recâ b. Hayve, Kâsım b. Muhammed, İbn Sirin başta olmak üzere önde gelen tabi'îlerden bazıları **“Rivâyetin lahn dahi olsa şeyhten alındığı gibi”** aktarılmasını benimsemişlerdir.²⁸⁹ Bu âlimler hadis usûlü eserlerinde, şeyhten alınan rivâyeti olduğu gibi aktaran anlamına gelen ve lafıza aşırı bağlılığı ifade eden *ashâbu'l-hurûf* olarak nitelenmiştir.²⁹⁰

Ashâbu'l-hurûfa karşın tabiînden başlamak suretiyle diğer bir grup farklı bir yöntem geliştirmiştir. Bu görüşte olanlara göre lahn veya hata barındıran rivâyet fark edildiği anda hatası ıslah edilip nakledilir. Bu yöntemi savunanlar içerisinde Evzâ'î, İbn Mübârek, İbn 'Uyeyne, Nadr b. Şumeyl, İbn Raheveyhî ve İbnü'l-Medinî vardır.²⁹¹

Muharref/ musahhaf hadiste izlenecek metotla ilgili üçüncü bir görüş de söz konusudur. Bu görüşün sahibi ise İzz b. Abdisselâm'dır.²⁹² Onun benimsediği bu yöntemde lahn veya hata barındıran hadis ıslah edilmeyeceği gibi rivâyet de edilmeyecektir. Bu münasebetle ona göre *“râvî, rivâyetinde lahn olan şeyhin rivâyetini mutlak olarak terk etmelidir.”*²⁹³ O bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir: *“Râvî rivâyeti olduğu gibi almamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber lahn yapmamıştır. Islâh edip öyle de almamalıdır. Çünkü şeyhinden o şekilde işitmemiştir.”*²⁹⁴

Hadis edebiyatının tarihi ve gelişimi dikkatte alındığında muharref hadisin rivâyeti konusunda öne sürülen mezkûr üç görüşten, ikinci görüşün hâkim olduğu görülmektedir. Ancak bu görüşün hâkim olmasına rağmen en ideal görüş olduğunu söylemek güçtür. Nitekim hadis rivâyetinin ve kitâbetinin Hz. Peygamber döneminde başladığını kabul ettiğimizde lahni ıslâh etmenin imkânı tartışmaya açık görünmektedir. Bu durum kitâbet yoluyla rivâyet edilen hadislerde kendisini daha

²⁸⁹ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.167.

²⁹⁰ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.167.

²⁹¹ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.169.

²⁹² Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.168.

²⁹³ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.168.

²⁹⁴ Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, c.3, s.168.

bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu üç görüş içerisinde ideal görüş İzz b. Abdisselâm'ın görüşüdür. Ancak pratikte bu görüşün de imkânı tartışmaya açıktır.

1.3.2.3. Zayıf Hadisle Amel Meselesi

Zayıf hadis ile ilgili temel konulardan biri onunla amel meselesidir. Bazıları zayıf hadisle mutlak olarak amel edilmeyeceğini savunurken²⁹⁵ bazıları da mutlak anlamda amel edilebileceğini savunmaktadır.²⁹⁶ Bu iki görüş yanında zayıf hadisi konusuna göre bir ayrıma tabi tutup 'akâid ve ahkâmda amel edilmeyeceğini ancak fezâil ve benzeri konularda amel edilebileceğini ileri sürenler de vardır.²⁹⁷ İzz b. Abdisselâm ise zayıf hadis ile amel edilebilmesi için aşağıdaki iki şartı öne sürmüştür.

Birincisi: Kendisiyle amel edilecek zayıf hadis, amel edilen bir asla râcî olmalıdır.²⁹⁸

İkincisi: Zayıf hadis ile amel eden kimse o rivâyetin sübûtunda ihtiyatlı davranıp onun sâbît olduğuna 'itikâd etmeyecektir.²⁹⁹

İzz b. Abdisselâm'ın bu iki kriteri aynı anda şart koşması, zayıf hadisle amel etmeyi pratikte imkânsız kılmaktadır. Çünkü birinci şarta göre delil olarak kullanılan zayıf hadis bu özelliğini yitirmekte ve dinin kabul ettiği uygulanagelen asla mündemiçtir. Diğer bir ifadeyle ilgili rivâyet olmasa bile rivâyetin mefhumu zaten uygulanmaktadır. Bu münasebetle amel etme konusunda mevzu bahis olan rivâyetin varlığı, yokluğu hükmünde olmaktadır. Bununla beraber ikinci şart kendisiyle amel edilen rivâyetin hadis olma imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu şarta göre amel eden her ne kadar diliyle rivâyeti Hz. Peygambere isnâd etse de onun Hz. Peygambere ait olduğuna inanmamalıdır. Bu durum zaten ilgili rivâyetin hadis olma potansiyelini ortadan kaldırmaktadır. Kanaatimizce zayıf hadisle amel edebilmek için

²⁹⁵ Ebu Bekir İbn 'Arabî konusuna bakılmaksızın zayıf hadis ile amel edilmez görüşünü savunmuştur. (bkz. Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.351).

²⁹⁶ Konusunu dikkate almaksızın mutlak amel edilebileceği görüşü Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'e isnâd edilmiştir. (bkz. Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.351).

²⁹⁷ İbnü's-Salâh savunduğu bu görüşü, Abdurrahmân b. Mehdi ve Ahmed b. Hanbel'e isnâd etmektedir. (bkz. İbnü's-Salâh, **Muqaddime**, s.103; Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.350-351).

²⁹⁸ Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.351.

²⁹⁹ Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.351.

öne sürdüğü bu iki şart, onun dini deliller arasında uyumu önemseyişinin açık bir tezahürüdür.

Suyûtî, İbn Hacer'in bu iki kriterin İzz b. Abdisselâm ve İbn Dakîk el-İd'in tarafından öne sürüldüğünü söylediğinin nakletmektedir.³⁰⁰ Bu bilgiden yola çıkarak onun bu iki şartı öne sürmesinin arka planında yaşadığı çağda zayıf hadis ile amel konusunda bir tesâhülün vuku bulduğunu ve onun bu durumu kontrol altına almak istediğini söylemek mümkündür.

1.3.3. Mevzû' Hadisler

İzz b. Abdisselâm hadisleri sıhhat açısından *Sahîh, Hasen, Zayıf ve Mevzu*³⁰¹ şeklinde sınıflandırmaktadır. Böylece o mevzu' türü rivâyetleri gelenekte hâkim olan anlayışın aksine zayıf hadisin kapsamına almamaktadır. Bununla beraber bir rivâyetin mevzû' oluşunu değerlendirirken geleneğin birikimi ile paralel olarak mevzû'³⁰² tabiri yanında ihtilâk,³⁰³ müfterâ³⁰⁴ mekzûb, muhtalak³⁰⁵ matrûh, sâkit ve lâvezne leh³⁰⁶ tabirlerini kullanmaktadır. Bu eylemi gerçekleştiren kimse için ise veddâ' ve kezzâb nitelemelerini yapmaktadır.³⁰⁷

İzz b. Abdisselâm'a göre mevzû' hadislerin vuku bulması sadece sözlü olmayıp âlimin davranışı üzerinden de gerçekleşebilmektedir.³⁰⁸ Onun bu anlayışını kavramlaştırma imkânına sahip olsaydık *el-mevzû' u'l-halî* şeklinde isimlendirirdik. O her ne kadar bu kavramı doğrudan kullanmasa da bu kavramla eş değer olarak *lisânu'l-hal* tabirini zikretmektedir.³⁰⁹ Onun *lisânu'l-hal* ile ilgili söylemi şudur: “*Âlimin Regâib namazını kılması (ilk aŞâmada) 'avâm tabakâsına bu namazın sünnet olduğu düşüncesini verecektir. Bu sebeple âlim bu namazı kılmakla Hz.*

³⁰⁰ Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c.1, s.351.

³⁰¹ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.5.

³⁰² İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s. 11-29.

³⁰³ Yuninî, *Zeyl-ü miratî'z-zaman*, c.2, s.169.

³⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.10.

³⁰⁵ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.7.

³⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.32.

³⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.32.

³⁰⁸ Hadis usûlü kaynaklarında mevzû' rivâyetin tanımı ve sebepleri konusunda yeteri ve doyurucu bilgi olmasına rağmen mevzu rivâyet konusunda İzz b. Abdisselâm'ın yaklaşımını andıran bir bilgiyle karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

³⁰⁹ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a*, s.5, 34.

Peygambere (s.a.v) hali ile iftira etmiş olacaktır. Şu da bilinen bir gerçek ki çoğu zaman eylem sözün yerine geçmektedir.”³¹⁰

İzz b. Abdisselâm bir âlimin eyleminin süreç içerisinde Hz. Peygamber’e bir iftira mahiyetine bürüneceğini ise şu şekilde izâh etmektedir:“*Şöyle ki ‘âvâm tabakâsı âlimin bu eylemini kendisine delil edip “bu namazı kılmak Hz. Peygamber’in sünnetidir” diyecek ve Hz. Peygamber’e iftira etmesine neden olacaktır.*”³¹¹

İzz b. Abdisselâm’ın Regâib namazı örneğinde vermiş olduğu bilgileri bu namaz ile sınırlı tutmak yerine, illet ve gâyenin dikkate alınmasının daha isabetli olacağı kanısındayız. Bu çerçeveden bakıldığında bir şeyin dini bir boyut kazanması sözlü rivâyet üzerinden olduğu gibi *hâlî rivâyet* ile de gerçekleşebilmektedir. *Hâlî rivâyet*, toplumda kendisine ‘itikâd edilen âlimler tarafından daha kolay vuku bulmaktadır. Tarihsel olarak İslâm toplumunun ‘ulemânın halini referans aldığı bir hakikattir. Bu münasebetle İzz b. Abdüsselâm’ın konu hakkındaki tespiti tarihi hakikatle uyum arz etmektedir. Bunun yanında bu tespiti ilmi bir nitelik taşımaktadır. Çünkü ilim dünyası öteden beri delâleti lafız ile sınırlı tutmamıştır. Bu durum müslim ve gayrimüslim ilimle iştigal eden bütün bilge, filozof ve âlimlerce müsellemler olan bir husustur.³¹² Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm’ın mevzu hadisi söz ile sınırlı tutmayıp “*eylemin sözün yerine geçme*” iddiası sağlam bir zemine sahiptir. Örneğin hoca nerede sorusuna lafızla “*odasındadır*” demek ile odasını işaret ederek odada olduğunu işaretle ifade etmemiz arasında mefhum ve sonuç açısından bir farklılık yoktur. Bu münasebetle âlim oluşu toplum tarafından kabul edilmiş bir kişinin Hz. Peygamber’e yalan bir söz isnad etmesi ile onu uygulayarak avama bunun Hz. Peygamber’e ait olduğunu düşündürmesi arasında sonuç olarak bir fark bulunmamaktadır.

³¹⁰İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâ’ibi’l-mevzû’a**, s.5. İzz b. Abdisselâm’ın el-mevzû ‘u’l-hâlî fikrini andıran başka söylemleri de bulunmaktadır. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâ’ibi’l-mevzû’a**, s.33).

³¹¹İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâ’ibi’l-mevzû’a**, s.5.

³¹² Kaynaklarımızda konu hakkında açılan delalet başlıklarında delaletin söz ile gerçekleşebileceği gibi, hal ile de olabileceği ifade edilmektedir. Bununla beraber İbn Battâl’ın, Hz. Peygamber’in yapmış olduğu bazı işaretlerden yola çıkarak “*işaretten maksat anlaşıldığı takdirde, açık bir ifadeyle söylenen sözün yerine geçebileceğini*” söylemesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. (bkz. İbn Battâl, **Şerh-u Sahîhi’l-Buhârî**, c.2, s.106).

Mezkûr bilgilerden de anlaşıldığı gibi İzz b. Abdisselâm'ın mevzu' hadis anlayışını şu iki başlık altında ele almak mümkündür.

Mevzû' Hadis: Bu hadis usulünde masnû', muhtelak isimleriyle ifade edilen çeşittir.

el-Mevzû'u'l-hâlî: Bu türde âlimin sünnet olmayan bir durumu uygulaması neticesinde avamın sünnet telakki edip âlimin o davranışının sünnet olduğunu söylemesidir.

1.4. HADİSLERİN KAYNAĞINA GÖRE TAKSİMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Hadisin kaynağı hadisin ortaya çıkış yeri anlamındadır. Maruf anlamıyla her ne kadar "hadis" doğrudan Hz Peygamberi zihinlerde çağrıştırsada bir hadis usûlü ıstılahı olarak sahâbe ve tâbi'în'in sözleri için de kullanılmaktadır. 'Ulemâ hadisin bu geniş anlamını dikkate alarak ait olduğu yeri belirtmek için kaynağın çeşitliliğine bağlı olarak birden fazla kavram üretti. Bu kavramlar da aşağıdaki gibidir.

1.4.1. Merfû' hadisler

Merfû' hadis bir hadis usûlü terimi olarak kaynağı Hz Peygamber olan hadis demektedir. İzz b. Abdisselâm da bir hadis ıstılahı olarak Merfû' kavramını "Hz Peygambere isnâd edilen hadis" anlamında kullanmaktadır.³¹³

İzz b. Abdisselâm, deliller hiyerarşisinde Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'an'dan sonra ikinci delil olarak görmektedir.³¹⁴ Bu anlayış onun merfû' hadislere olan rağbetini artırmıştır. Zirâ onun eserlerinde yorumladığı hadisleri özellikle merfû' rivâyetlerden seçtiği bariz bir şekilde dikkat çekmektedir. Öyleki araştırmamız esnasında bazı eserlerinde merfû' hadis dışında başka hadislere yer vermediğini müşahade ettiğimizi ifade etmek isteriz. Bu yargımız için onun Ahkâm'ü-l-cihâd ve Makasidü's-savm eserleri örnek verilebilir. Onun eserlerinde en sık kullandığı merfû' hadis formları ise aşağıdaki gibidir.

³¹³ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.3, s.126.

³¹⁴ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c. 205.

وكان النبي صلى الله عليه وسلم³¹⁵

قد روي عن رسول الله³¹⁶

وروي انه قال³¹⁷

قال صلعم³¹⁸

قوله صلعم³¹⁹

1.4.2. Mevkûf Hadisler

Mevkûf hadis bir hadis usûlü terimi olarak kaynağı sahâbe olan hadis türü demektir. İzz b. Abdisselâm da bir hadis usûlü ıstılahı olarak Mevkûf hadisi “*sahabeye ait olan hadis türü*” olarak görmektedir.

İzz b. Abdisselâm mevkûf türü hadisleri merfû hadis türlerine nazaran çok nadir nakletmektedir. Onun bu türden rivâyetlere yoğun olarak başvurduğu yerlerin başında ise âyetlerin tefsiri gelmektedir. Bu sebeple onun naklettiği mevkûf hadisler içerisinde İbn Abbas’ın özel bir konuma sahip olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Çünkü onun İbn Abbas’a isnâd ettiği hadisler sayısal açıdan neredeyse diğer bütün sahabilere isnad ettiği hadislerden daha fazla bir yekûn tutmaktadır. Onun rivâyette bulunduğu sahabilerden bazıları şunlardır. İbn Abbâs,³²⁰ Ali b. Ebi Talip,³²¹ Ömer b. Hattâb,³²² Abdullah b. Ömer,³²³ Muaz b. Cebel³²⁴ ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî.³²⁵

³¹⁵ İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s. 77; İzz b. Abdisselâm, *Ahkâmü’l-cihâd*, s.63.

³¹⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-Gâye*, c.1, s.371.

³¹⁷ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.59.

³¹⁸ İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü’l-me‘ârif*, s.115, İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s.161; İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli’l-İslâm fi sukna’ş-Şâm*, s.5; *Ahkâmü’l-cihâd*, s.59.

³¹⁹ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.107.

³²⁰ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1.s.415, 107,420,307, c.2, s.280, c.3, s.139.

³²¹ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s.107.

³²² İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s.438.

³²³ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s. 215.

³²⁴ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.2, s.108.

³²⁵ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s.405.

1.4.3. Maktû‘ Hadisler

Maktû‘ hadis kaynağı tâbi‘în olan hadis türünü ifade etmektedir. İzz b. Abdisselâm bu türden rivâyetleri çok nadir kullanmaktadır. Bu durumun istisnası ise tefsir eserleridir. Zirâ tefsirlerde özellikle de *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm* adlı eserinde âyetlerin veyahut âyetlerde bulunan bazı kelimelerin anlamını açıklamak için maktû‘ hadislere çok sık müracaat etmektedir. O’nun yoğun olarak rivâyette bulunduğu tabi‘înlerin başında ise şu isimler gelmektedir. Sa‘îd b. Cübeyr³²⁶ Sa‘îd b. Müseyyib, Hasan Basrî, Muhammed b. Ka‘b el-Karzî, Tâvûs, Mücâhid, ‘Atâ b. Ebî Rebâh ve Şa‘bî.³²⁷

1.4.4. Kutsî Hadisler

Hiz. Peygamber’in bilgi kaynakları arasında önemli bir yer tutan Kudsî Hadis: “*Manası Allah’a lafzî Hz Peygameber’e ait olan söz anlamına gelmektedir.*”³²⁸ İzz b. Abdisselâm ise *el-hadisü’l-kudsî* tabiri yerine *el-hadisü’l-ilâhi* tabirini yeğlemiştir. Onun konu hakkında yazdığı ve kırk hadisi barındıran eserine *el-Erba‘ünü’l-ilâhiyât* demesi bu yargımızı teyit etmektedir. İzz b. Abdisselâm ilâhiyât türünden rivâyetleri eserlerinde yoğun bir şekilde zikretmektedir. Okuyucu eserlerindeki bu rivâyetleri diğer türlerden rahatlıkla fark edebilmektedir. Çünkü irâd ettiği rivâyetleri ilâhiyât türüne özgün formlarla nakletmektedir. Bu formlar arasında en yoğun kullandığı formlardan biri aşağıdaki gibidir.

قوله صلعم حكاية عن ربه³²⁹

Mezkûr formda kalın fontla belirtilmiş kısım onun kutsî hadis rivâyetindeki ana formudur. O eserlerinde bu formu ilâhiyât türüne vurgu yapmak için kullanmaktadır. En yoğun kullandığı diğer kalıp da bu formla mantukta ayrışan ancak mefhumda birleşen “*Yervî ‘an rabbihî*” ifadesidir. Konuyla ilgili kullandığı en

³²⁶ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s.405.

³²⁷ İzz b. Abdisselâm, *Tefsir-u İzz b. Abdisselâm*, c.1, s.415.

³²⁸ Tufi, (ö.716/1316) *Şerh-u Erba‘în Nevevî*, s.. Kutsî hadis tanımının ilk defa Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342) tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. (bkz. Hayati Yılmaz “**Kudsi Hadis**” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07.06.2020) AncakTufi’nin (ö.716/1316) et-Tîbî’den önce ilahî hadisin tanımını yaptığını ifade etmek isteriz.

³²⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-İcâz*, s.15, İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.44,51.

dikkat çekici ifade ise **قال الله تعالى**³³⁰ ile **قول الله**³³¹ formlarıdır. Bu formlar bilindiği üzere Kur'an âyetleri için kullanılmaktadır. Bu sebeple onun eserlerinde bu form geldiğinde hemen devamında âyet olduğuna hükmedilmemesi gereklidir. Çünkü mutaaddit yerde bu formdan kastının ilâhiyât türünden rivâyetler olduğu anlaşılmaktadır.³³²

İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinde kudsi tabirini kullanmaksızın çok sıkça ilahiyat türü hadis irad etmektedir. Buna binâen onun ilahiyat türü rivâyetlerin varlığını kabul ettiği ve bu tür rivâyetleri Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları içerisinde değerlendirdiği sonucuna varmak mümkündür.

1.5. CERH MESELESİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Fitne hadisesi ile beraber hadisleri koruma amaçlı dönemin 'ulemâsı isnâd sistemini oluşturmuşlardır.³³³ Bu sistemin en temel iki ögesi cerh ve ta'dîl idi. Ta'dîl kişiyi tezkiye etme, onu güvenilir kılma eyleminin adı iken cerh kişinin güvenilir oluşunu hedef alan eylem veya söylemin adıdır. Cerh metodu İslâm'ın temel ilkelerine³³⁴ zıt düşmesi nedeniyle gelenekte ciddi tartışmalara sahne olmuştur. Cerh metodunun tarihi hakkında bize bilgi veren İmâm Tirmizî bu metodu İbrâhim en-Nehaî (ö.96/714), Şa'bî (ö.104/722), Tâvûs (ö.106/725), Hasan Basrî (ö.110), ve Sa'îd b. Cübeyrin,(ö.94/713) kullandığını aktarmaktadır.³³⁵ H.5. asrın mümtaz simalarından Ebu Bekir İbnu'l-'Arabî bu konuda şunları söylemektedir: *"İnsanlar fesada uğrayıp mezhepler değişti. Fitneler zuhur edip bidatler oluştu. Kişiler hevâlârına tabi oldu. Şeytan insanları kandırıp kötü sözü onlara güzel göstermekleyalanın zeminini hazırladı. Böylece insanlara hadis uydurttu. Bu duruma*

³³⁰ İzz b. Abdisselâm, **Şeceretü'l-ma'ârif**, s.71.

³³¹ İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.53, İzz b. Abdisselâm, **Makâsîdü's-savm**, s.13.

³³² Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.147, İzz b. Abdisselâm, **Şeceretü'l-ma'ârif**, s.71.

³³³ Geniş bilgi için bkz. Tirmizî, **Sünen, İlel**, c.5, s.740.

³³⁴ Cerh ilke düzeyinde İslâmi ilkelere ters düşmektedir. Zirâ "beraat-ı zimmet" asıldır kuralı gereğince hiç kimse suçlanamaz, değersiz kılınamaz. Kur'an ve Sünnet'te bu temel ilkeyi destekleyen pek çok âyet ve rivâyet vardır. Örneğin: *"zarar vermek veyahut zarara zarar ile karşılık vermek yoktur"* rivâyeti ilke olarak cerhin uygun olmadığını vurgulamaktadır.

³³⁵ Tirmizî, **Sünen, el-İlel**, c.5. s.738.

karşın ümmet cerh ve ta'dîl üzerinde birlik sağladı”³³⁶.

Cerh metodu üzerinde her ne kadar İbnu'l-'Arabî'nin ifade ettiği üzere ümmet birlik sağlamış olsa da tarihi süreçte bu durumun İslâm'ın ilke olarak yasakladığı gıybet ile ilişkilendirilmesi³³⁷ hep güncelliğini korumuştur. Zirâ bir taraftan şerî'at'ın muhafazası endişesi³³⁸ öbür taraftan şerî'at'ın gayesine zıt olan bir ikilem söz konusudur.

İzz b. Abdisselâm, Cerh'i bir üst başlık olan gıybetin kısımları arasında ele almaktadır. Bu nedenle gıybeti haram olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır.³³⁹ Haram olmayan gıybet türlerinin ortak noktası ise insanda bulunan bir durum nedeniyle sahîh bir amaca matuf olmasıdır.³⁴⁰ Bu türden gıybetlere aşağıdaki maddeler örnek teşkil etmektedir.

Cerh etmek: ³⁴¹Bu tür cerhte sahîh bir amaç söz konusudur. Bu amaç da Hz. Peygamber'e isnâd edilen durumun tespitidir. İzz b. Abdisselâm bu maddede konuyu biraz daha ileriye taşımakta, amacına matufen sahîh ve sakîm rivâyetlerin birbirinden ayırt edilebilmesi için râvîleri cerh etmenin vâcib olduğunu söylemektedir.³⁴² Onun cerh'i vâcib olarak mülâhaza etmesi doğrudan bid'at anlayışının bir sonucudur. Çünkü onun sahip olduğu bid'at anlayışına göre “*Şerî'at'ın muhafazası vâciptir. Bu durumun gerçekleşmesi kendisine bağlı olduğu şeyde vâciptir.*”³⁴³ Sahîh ve sakîm hadislerin birbirinden ayırt edilmesi de şerî'at'ın muhafazası için zorunlu olduğundan cerh kaçınılmaz olmaktadır.

Rivâyetler arasında tercihte bulunmak.³⁴⁴ Hadis usûlünde te'arûz'un söz konusu olduğu yerde öncelikle tercih metoduna başvurulmaktadır. Tercih metodunda ise tercih, öncelikli olarak râvî üzerinden gerçekleşmektedir. Bir râvînin diğer bir

³³⁶ Muhammed b. Abdillâh el-Kadî, Ebu Bekr b. Arabî, el-Meğâfirî el- İşbilî, el-Malikî, **Aridetu'l-ahvezî bi şerh-i Sahîhi't-Tirmizî**, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, c.3, s.304.

³³⁷ Tirmizî, **Sünen, 'İlel**, c.5, s.739.

³³⁸ Tirmizî, **Sünen, el-'İlel**, c.5, s.739.

³³⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴² İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.67.

³⁴³ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.336.

³⁴⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

râvîden az bir fazlalıkla sika olması tercih sebeplerinden biridir. Fakat bu noktada bir râvînin tercih edilmesi diğer râvînin bir eksikliğini ortaya koymak anlamına geldiği için dolaylı bir gıybet gerçekleşecektir. Bu durumda da gıybet sahîh bir amaca matuf olduğu için mübâh olacaktır.

İzz b. Abdisselâm bu iki madde dışında, şahitlik,³⁴⁵ kişiyi şerden muhafaza etmek,³⁴⁶ nasihat³⁴⁷ ve iki kişi arasında tafdil yapma gayesiyle yapılan gıybeti de helal türünden görmektedir.³⁴⁸

1.5.1. Cerh'in Şartı ve Sınırı

Cerh ilk dönemlerde anlaşıldığı kadarıyla sadece doğruyu yalandan ayırt etmek maksadıyla kullanılmaktaydı. Ancak insan tabiatının gıybeteye yatkınlığı pek çok hususta olduğu gibi, cerh'in de süreç içerisinde amacı dışında kullanılmasına neden olmuştur. İzz b. Abdisselâm ilke olarak cerh'in bazı konulardaki zaruriyetini kabul etmektedir. Ancak ona göre cerh'in aşmaması gereken sınırları vardır. O cerh için biri şart diğeri sınır olmak üzere iki ilke ortaya koymaktadır. Öne sürdüğü şart **mef'ûl'ün görülmesidir**(cerhin müfesser olması).³⁴⁹ Bu şart kanaatimizce yerinde bir şart olup büyük bir önemi de haizdir. Çünkü bu ilke nedeniyle mef'ûlü belirtmeksizin “*falanın rivâyet/sözü/shahitliği geçersizdir*” yargısının bir anlamı kalmamaktadır. Dolayısıyla râvî cerh edilirken sebebinin de zikredilmesi beraberinde cerh nedeninin görülmesini sağlayacağından bu nedenin yeterliliği/yetersizliği üzerinde düşünme ve tartışma imkânını sağlamaktadır.

Cerh'in sınırı hakkında İzz b. Abdisselâm şunları söylemektedir: “*Yeterli olmasına rağmen şahidin iki günah ile cerh edilmesi câiz değildir. Zirâ kadh zarurettten dolayı câizdir. Şu halde yeterli olan miktar kadar gerçekleştirilmelidir.*”³⁵⁰

³⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.5, s.162.

³⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ 'îdü'l-ahkâm**, c.2, s.37.

³⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ 'îdü'l-ahkâm**, c.2, s.37.

Bu sınır onun maslahatçı anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Zirâ ona göre cerh ilke olarak mefsedettir. Ancak şerî'atın muhafazası için bazı durumlarda maslahat olmaktadır. Dolayısıyla maslahat zaten râvînin/şahidin adalet vasfının kaldırılmasıyla gerçekleşmiştir. Bundan sonra gaye maslahat olmayıp bütünüyle mefsedet olduğundan râvînin/şahidin hatalarını peyderpey ortaya koymak iyi niyete hamledilmeyecektir.³⁵¹

İzz b. Abdisselâm'ın bu değerlendirmesi cerhin sınırına dair bir değerlendirme olup cerhin, amacı dışında kullanılmasını ve bu argümana sığınarak kişilerin onurunu rencide etmeyi önleyen önemli bir ayrıçtır.

1.5.2. Bid'at Ehlinden Rivâyet

Hadis usûlünün temel konularından biri de bid'at ehlinden nakledilen rivâyetin sıhhat durumudur. Bid'at ehlinden rivâyet etmenin hükmü ile ilgili gelenekte farklı yaklaşımlar söz konusudur. Malik b. Enes rivâyeti kabul edilmez görüşünde iken³⁵² Şâfi'î ve onun gibi düşünenler mezhebini desteklemek amacıyla yalan söylemediği sürece dâ'î olsun/olmasın rivâyetin kabul edileceğini savunmuştur.³⁵³ Bazıları da bid'at ehli mezhebinin propagandasını yapmadığı sürece rivâyetinin kabul edileceğine hükmetmiştir.³⁵⁴

İzz b. Abdisselâm'ın konu hakkındaki görüşünü ise şu söylemi ortaya koymaktadır. “...Hevâ ehl-i olup adil olan kimselerin şahitliği makbûldür. Zirâ ehl-i sünnet'te olduğu gibi onların şahitliği ile de güven hâsıl olmaktadır. Şahitlikte olsun rivâyetlerde olsun referans noktası doğruluk üzere olan güvendir. Doğruluk üzere gerçekleşen güven olgusu ehl-i sünnette olduğu gibi bid'at ehli ile de gerçekleşmektedir. Çünkü mâinî³⁵⁵ birdir. Hatta Mu'tezilî için var olan mânî' Eş'arî

³⁵¹Şehâvî başta olmak üzere hadis usulüne dair eser yazan pek çok âlim İzz b. Abdisselâm'ın bu sözünü eserlerinde cerhe dair bölümde nakletmektedir. Bunun nedeni ise şahit ve râvî arasındaki bağlantıdır. Bu konu hakkında Râmeşürmüzî *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı eserinde “ *İlmi Sadece Şahitliğini Uygun Bulduğunuz Kimselerden Alın*” şeklinde başlık açmış ve konu hakkında malumat vermiştir. (Bkz. Râmeşürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s.411).

³⁵²Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c.1, s.384.

³⁵³Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c.1, s.384.

³⁵⁴Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c.1, s.384.

³⁵⁵ Burada engelleyici faktörden maksat kişinin Hz. Peygambere veya bir mümine iftira etmesini engelleyen durumdur. İzz b. Abdisselâm bu sözü ile yalancının Kur'an tarafından

olan kinsenkinden daha kuvvetlidir. Çünkü Mu‘tezilî inancına göre iftira eden ebedi olarak cehennemde kalacaktır.”³⁵⁶

Mezkûr ifadelerden anlaşıldığı üzere İzz b. Abdisselâm bid‘at ehlinden yapılan rivâyetlerin kabûlü veya reddinde merkeze, mezhep yerine “güven”i koymaktadır. Doğal olarak bu meselede ölçüt olarak mezhebin alınması ile “güvenin” alınması arasında kapanmayacak bir farklılık söz konusudur. Kanaatimizce onun bu yaklaşımı isabetlidir. Zirâ yalan ve doğruluk hasletleri herhangi bir mezhebin mensubu ile ilgili değildir.

İzz b. Abdisselâm güveni merkeze alan görüşü yanında bazı durumlarda özel bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim ona göre, Hz Aişe’ye iftira eden³⁵⁷ veya Ashâb hakkında kötü söz söyleyen kimsenin şehadeti ret edilir.³⁵⁸

Hz Aişe’ye iftira eden farklı farklı gruplar olsa da bu konuda şöhret bulmuş olan Şi‘a fırkasıdır. Ashâba söven kaydı ise oldukça geniş bir kayıttır. Zirâ tarihi süreçte bazen fırka düzeyinde bazen de bir fırkada bulunan önemli temsilciler düzeyinde ashab hakkında onur kırıcı nitelermelerin yapıldığı bir vakıadır. Ancak İslâm mezhepleri tarihi bir bütün olarak dikkate alındığında Şi‘a, Havaric ve alt kolları Ashabı tahkir etme özellikleriyle de ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber İzz b. Abdisselâm’ın ibaresinden anlaşıldığına göre o durumu fırka düzeyinde ele almayıp birey ile sınırlandırmaktadır.

1.6. BAZI KONULARA BAKIŞI

1.6.1. Rüyâda Hz. Peygamberi Görüp Konuştuklarıyla Amel Etme Meselesi

Hadis tarihinin popüler konularından birisi de rüya hadisleridir. Rüyâ hadislerinden kastımız bir kişinin uykuda Hz.Peygamber’i görüp konuşması ve uyandığında da bu konuşmaları rivâyet etmesidir.

lanetlenmesi ve Hz. Peygamberin kendisine iftira eden kimsenin cehennemdeki yerini hazırlaması gibi metinlere işaret etmektedir.

³⁵⁶İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü'l-ahkâm**, c.2. s.72.

³⁵⁷İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.8, s.77.

³⁵⁸İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.8, s.77.

Rüyâ hadisleri ilgili İzz b. Abdisselâm'ın görüşünü onun döneminde yaşanmış bir olay üzerinden aktarmak istiyoruz: “Bir adam uykusunda Hz. Peygamberi gördü. Hz. Peygamber kendisine “falanca mekâna git orayı kaz. Çünkü orada gömü vardır. O gömüyü oradan al. Sana humus da yoktur” buyurdu Adam sabahlayınca o yere gitti ve gömüyü buldu.”³⁵⁹.

Dönemin âlimleri rüyânın doğruluğunu gerekçe göstererek adamın bulduğu gömüde humûs'un olmadığına hükmetmişlerdir.³⁶⁰ Konu İzz b. Abdisselâm'a nakletmiş o da gömüde humûs olduğu şeklinde fetvâ verip gerekçesini de şöyle açıklamıştır “Rüyasının en nihai mertebesi sahîh olarak rivâyet edilmiş hadisin mertebesi olabilir. Hal böyle iken o rüyasından daha sahîh olana muaraza etmektedir. O da “ Rikâzda humus vardır” hadisidir.”³⁶¹

İzz b. Abdisselâm rüyada hadis rivâyet edip onunla amel etme konusunda ilke olarak karşıt bir tavır sergilemekte ve bu türden rivâyetler ile amel etmeyi reddetmektedir. Onun bu husustaki duruşunu ortaya koyan hadiselerden biri de ölü için yapılan kıraat ile ilgilidir. Ona göre kıraatın sevabını ölüye hediye eden kişi “Kişiye yaptığından başka bir şey yoktur”³⁶² âyetine muhalefet etmiştir.³⁶³ Yine ona göre ameli failden başkasına vermek sünnete muhalefettir.³⁶⁴ Kendi ifadesiyle “Enteresandır. Bazı insanlar amelin başkasına verilmesini rüya ile ispat ediyor. Oysaki rüya hükümlerin tespiti konusunda şer’i bir delil değildir. Herhalde bu görüş (ahkâmı rüyâ ile sâbît kılma) şeytân’ın çarpması ve süslemesinden ibarettir.”³⁶⁵

³⁵⁹Humus zekâta tabi olan maldan 5/1 oranında vermeyi ifade etmektedir.

³⁶⁰ İzz b. Abdisselâm, **Fetâva**, s.65.

³⁶¹ Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf ez- Zürkânî el-Mısri, **Şerhu Zürkânî ‘alâ Muvatta Mâlik**, (thk. Abdurrauf Sa’d), Mektebetu Sikafeti’ d-Diniyye, Kahire, 1424/2013, c.2, s.149.

³⁶² Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Tergîbü ehli’l-İslâm fî sükne’s-Şâm**, s.1-10.

³⁶³ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.66.

³⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.66.

³⁶⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.66.

1.6.2. Fiten Ve Melâhim Hadisleri

Melâhim (ملحمة) et anamında olan l-h-m (لحم) kökünden türemiş olan melheme (ملحمة) kelimesinin çoğuludur.³⁶⁶ Hattabî, Melâhim kelimesini “pek çok ölümün gerçekleştiği savaş anlamında olduğunu” belirtmektedir.³⁶⁷ Fiten ise sözcük olarak azap, yanma ve imtihan anlamına gelmektedir.³⁶⁸ Hadis edebiyatının ayrılmaz bir parçasını teşkil eden fiten ve melâhim hadisleri gelecekte gerçekleşecek olan olayların/savaşların Hz. Peygamber tarafından haber verildiği üst başlığı ifade etmektedir. Fiten rivâyetleri gelenekte daha çok mu‘cize ile ilişkilendirilmiştir.³⁶⁹

Fiten ve melâhim rivâyetleri konusunda İzz b. Abdisselâm geleneksel anlayışa paralel bir tutum takınıp bu türden rivâyetleri genel anlamıyla kabul etmektedir.³⁷⁰ Onun *Tergib-u ehli'l-İslâm fî sukne's-şâm* adlı eseri konuya yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu eserde fiten ve melâhime dair pek çok hadis rivâyet etmekle beraber bu hadislerin güvenilirliğine de vurgu yapmaktadır.³⁷¹ Yine o fiten ve melâhimin gerçekleştiği dönemlerde Hz. Peygamber'in Şâm ve ona yakın bazı şehirlerin güvende olacağını buyurduğunu öne sürmektedir.³⁷² Ancak Şâm ile ilgili rivâyetleri zikrederken eserlerinde hâkim olan kaynak anlayışından vazgeçmektedir. Çünkü onun rivâyetlerinde hâkim olan Buhârî ve Müslim'in rivâyetleri, fiten konusunda irad ettiği hadisler arasında oldukça azdır. Yine kaynak açısından belirgin bir şekilde dikkat çeken bir husus da eserlerinde istisna sayılabilecek oranda başvurduğu kaynaklardaki rivâyetleri delil olarak kullanmasıdır. Bu duruma onun İbn 'Asâkir'in *Tarihu Dimaşk*'te yer verdiği rivâyetleri kullanması örnek gösterilebilir.³⁷³

³⁶⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî el-Medenî, *Tahrîru'r-riâye fi takriri'l-kifâye* (thk Ali Huseyn), Dâru'l-ulûm, Riyâd, 1403, 1983, s.309, Hattâbî, *Garibu'l-hadis*, c.2,s.289.

³⁶⁷ Hattâbî, *Garibu'l-hadis*, c.2, s.289.

³⁶⁸ Ahmed b. Halîl, *el-'Ayn*, c.8, s.127.

³⁶⁹ Bu yargımıza İbn Kesir'in *Mucizâtu'n-Nebî* adlı eseri önemli bir örnek teşkil etmektedir. Zirâ eserin muhtevasında Hz. Peygamber'in gayba dair pek çok rivâyet bulunmaktadır.

³⁷⁰ *Tergîbü ehli'l-İslâm fî sukne's-Şâm* adlı eseri hacimce oldukça küçük olmakla beraber fiten ve Melâhim rivâyetleri ile bezenmiştir. Bu münasebetle Fiten ve Melâhim'e dair rivâyetleri genel anlamıyla kabul ettiğini göstermesi açısından önemi haizdir.

³⁷¹ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli'l-İslâm fî sukne's-Şâm*, s.5.

³⁷² İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli'l-İslâm fî sukne's-Şâm*, s.1,9.

³⁷³ İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli'l-İslâm fî sukne's-Şâm*, s.7.

1.6.3. İsrâiliyyât

İsrâîl kelimesinin çoğulu olan İsrâiliyyât hadis ‘ulemâsının örfünde “*Kaynağı Yahudilik olan rivâyetler*” demektir.³⁷⁴ Bu rivâyetlerin kullanılması konusunda farklı yaklaşımlar olsa da öteden beri bu türden rivâyetler tefsirlerde daha yoğun olmak üzere âlimlerin eserlerinde kendisine yer bulmuştur. İzz b. Abdisselâm da eserlerinde sıhhat durumuna ilişkin görüş beyan etmeksizin bu türden rivâyetlere nadir de olsa yer vermektedir.³⁷⁵

İzz b. Abdisselâm eserlerinde yer verdiği isrâiliyyât türü rivâyetlerin kaynağını zaman zaman belirtmektedir³⁷⁶ Örneğin açıkça ifade ettiği kaynağından biri Ka‘bu’l-Ahbâr’dır.³⁷⁷ O, Ka‘bu’l-Ahbâr’dan rivâyette bulunduktan sonra “*Ka‘b’in söyledikleri vakıa ve müşahedeye muvafıktır*”³⁷⁸ demektir. Bu söylem onun isrâiliyyât türü rivâyetleri mutlak kabul ve red etme yerine konuya ilkeler düzeyinde yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Bu ilkeleri ise mezkûr iki ilke yanın da şer‘atın kuralları olduğunu söylemek mümkündür. Bu yargımızı teyit eden durum ise onun konu hakkında vârid olan “*İsrâiloğullarından tahdis edin bunda günah yoktur*”³⁷⁹ hadisi ile ilgili yaptığı yorumdur. Çünkü o öncelikle bu rivâyete dair ‘ulemânın şu iki yorumda bulunduğunu ifade etmektedir:

Birincisi; “*Günah olmadığı sürece İsrailoğullarından tahdis edin*”³⁸⁰

İkncisi; “*İsrailoğullarından tahdis edin. Ancak tahdis etmezsenizde bunda size bir günah yoktur.*”³⁸¹

³⁷⁴İbrahim Hatipoğlu, “İsrâiliyyât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07.05.2020).

³⁷⁵ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm **Makâsîdü’s-savm**, s.16.

³⁷⁶Muasır âlim Muhamed Zehebî, İsrailiyatı “*İsrailî bir kaynaktan nakledilen kıssa veya olay*” şeklinde tanımlamaktadır. (bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrailiyyât fî tefsîr ve ‘l-hadîs*, Kahire 1990, s. 13. Ali Kuzudişli ise İsrailiyat’ı kavram olarak “İslâm’ın genel yapısına ters düşen, te’vil edilemeyen, çoğunlukla sağlam isnadı olmayan ve bir yönüyle Yahudiliği ve Hristiyanlığı çağrıştıran rivâyetler” şeklinde ifade etmektedir. (bkz. Kuzudişli, Ali. “*İsrailiyat Hadis Rivâyetleri Arasına Nasıl Karıştı?*” İsrailiyat: **İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi**, no. 1 (Kış 2017) s.26).

³⁷⁷İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli’l-İslâm fî sükne’s-Şâm m**, s.7.

³⁷⁸İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli’l-İslâm fî sükne’s-Şâm**, s.7.

³⁷⁹Ebû Davud, **Sünen**, “İlim” 11; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.105.

³⁸⁰İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.105.

³⁸¹İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.105.

İzz b. Abdisselâm bu iki yorumdan birincisinin daha isabetli olduğunu savunmakta ve gerekçesini de şöyle açıklamaktadır. “ Birinci yorum şerî’at kâideleriyle mutabık olması nedeniyle daha isabetlidir. Çünkü Şârî’ insanların bu konuda çokça konuşacaklarını bildiği için –halbu ki çok konuşma yalanın kaynaklarından biridir- yalan olmadığı sürece konuşmaya müsaade etti. İkinci yorum ise istediğimizi konuşabileceğimiz düşüncesini vermektedir. Hâlbuki istediğimizi konuşmak şerî’at kurallarına muhâliftir.”³⁸²

Bu yorumdan anlaşıldığı üzere İzz b. Abdisselâm isrâiliyâtın nakli konusunda mihenk noktası olarak şerî’at kurallarını görmektedir. Buna binâen şerî’ata muhâlif içerik barındıran isrâiliyâtın rivâyet edilmesini uygun görmediği sonucuna varmak mümkündür.

İzz b. Abdisselâm mezkûr yorumunda isrâiliyât konusunda gözden kaçsa da insan fitratı ile isrâiliyâtın nakli arasında ince bir bağ kurmaktadır. Buna göre insan fitratı önceki medeniyetler hakkında konuşmaya uygundur. Bu sebeple zaten konuşacaktır. Dolayısıyla fitri olan bir durumu bütünüyle red etmek yerine onu belirli kurallar eşliğinde kabul etmenin daha makul olacağı neticesi çıkmaktadır.

1.7. HAKKINDA SAHİH HADİS BULUNMAYAN KONULAR

İzz b. Abdisselâm hadisleri sıhhat açısından değerlendirmede iki metot kullanmaktadır. Birincisi bir hadisi değerlendirirken sadece o hadise ait vasıfları dikkate alarak yaptığı değerlendirmedir. Bu yöntem ondan önceki cumhurunda yöntemidir. Diğer yöntem de ise bir hadisi muhtevası yönüyle ele alıp o bağlamda sıhhatini belirtmektedir. Bu yöntemde asıl olan rivâyetin hangi konu ile ilgili olduğudur. Bu metodu birincisinden ayıran en belirgin farklardan biri rivâyetin farklı tarık ve metinlerinin bir bütün olarak dikkate alınmasıdır.

³⁸²İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.105.

1.7.1. Halife Ta'yîni İle ilgili Hadisler

Öteden beri İslâm toplumunun siyasi alandaki en temel problemlerinden biri tarih boyunca güncelliğini koruyan³⁸³ Hilâfet-Nâs-Ta'yîn üçlüsü etrafında şekillenen siyaset/din anlayışıdır. İdeolojik İslâmi anlayışın süreç içerisinde güç kazanması tarafların kendilerini haklı çıkarma adına farklı yollara başvurmalarına neden olmuştur. Doğal olarak bu durumdan en çok etkilenen hadis olmuştur. Zirâ önceleri Şî'a'nın siyasi emellerine ulaşmak için Nâs-Ta'yîn teorisini hâkim kılma gayreti hadis uydurma faaliyetine girişmeleriyle sonuçlanmıştır. Bekriyye taifesi daha sonra Sünnî fırkası da bu duruma kayıtsız kalmamış ve Şî'a'nın yöntemiyle Şî'a'ya karşılık vermiştir. Günün sonunda Şî'a Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber tarafından ta'yîn edildiğini, Sünnî câmi'anın bir kısmı ise Hz Ebu Bekir'in hilâfete ta'yîn edildiğini iddia etmiştir. İzz b. Abdisselâm ise konu hakkında şunları söylemektedir: “*Anlaşılan o ki Hz. Peygamber halifelerin sırasını biliyordu. Fakat Hz. Peygamber hiç kimseye hilafeti tevdi etmemiştir. Zirâ o Allah'ın onu ashâbı konusunda yalnız bırakmayacağını ve hilafeti aslâh olana vereceğini biliyordu.*”³⁸⁴

İzz b. Abdisselâm'ın bu yorumundan anlaşıldığı üzere Hz Peygamber kendisinde sonra hâlifeyi ta'yîn etmemiştir. Bu yargının açılımı ise halifenin ta'yîn edildiğini ifade eden bütün rivâyetler sahîh hadis kapsamı dışında kalmaktadır.

1.7.2. Ölüye Telkîn

İslâmi gelenekte telkin iki şekilde tezahür etmiştir. Bunlardan birincisi ölümü yakın olan kimseye “*Ölülerinize lâ ilâhe illallah demeyi telkin edin*”³⁸⁵ hadisinden yola çıkarak tevhid kelimesini duyacağı şekilde söylemektir. Diğerisi ise ölü defnedildikten sonra günümüzde de yaygın olan töreni icra etmektir. İzz b. Abdisselâm mezkûr hadiste geçen ölüden maksadın muhtazar olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁶ Günümüzde de yaygın olan tören için ise şu açıklamayı yapmaktadır: “

³⁸³Ashâb döneminden günümüze hilafet ve halifenin seçimi hakkında fırkalar arasında farklı düşünceler zuhur etmiştir. Konuya doğrudan siyaset bağlamında yaklaşan fırkalar olduğu gibi (örneğin Hariciler) bütünüyle dini yaklaşan fırkalar (Şîa gibi) da olmuştur.

³⁸⁴İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fî ihtisârı'l-makâsîd*, s.85.

³⁸⁵Müslim, “*Cenâ'iz*”, 1-2.

³⁸⁶İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*, s. 95.

*Telkin konusunda sahîh olan bir şey yoktur.”*³⁸⁷ Bu yoruma göre telkîn töreni konusunda Hz Peygaberden sahîh bir rivâyet olmadığını söylemek mümkündür.

1.7.3. Peygamberlerin Cesetlerinin Göğsü Kaldırılması

İzz b. Abdisselâm “*bazı kimseler Peygamberlerin cesetlerinin göğsü kaldırıldığını iddia etmiştir hâlbuki böyle bir durumun varlığı konusunda sâbî olan bir şey yoktur.*”³⁸⁸ Bu yargıya göre bu iddianın bâtil olduğunu ve konu hakkında sahîh bir rivâyetin olmadığını ifade etmektedir. İzz b. Abdisselâm’ın bu yargısının istisnası ise Hz İsâ’dır. Bu bağlamda o gelenekte olduğu gibi Hz İsâ’nın nüzûlünü haber veren rivâyetleri kabul etmekte ve yargısını bu rivâyetler üzerinden gerçekleştirmektedir.³⁸⁹

1.7.4. Hatemü’l-Evliya

H. 4 asırda bu nitelemeden esinlenerek velilerin sonuncusu anlamında *Hatemü’n-Nebiyîn* denilmektedir. H. 4 asırda bu nitelemeden esinlenerek velilerin sonuncusu anlamında *Hâtemü’l-Evliyâ* kavramı üretildi. Muhtemelen İzz b. Abdisselâmın dönemine gelindiğinde bu kavram’ın İslâmî olduğuna dair bir takım iddialar öne sürülmüştür. Ancak o buna karşı çıkararak bu kavram’ın (düşüncenin) bâtil olup bir aslının olmadığını şöyle ifade etmektedir.

*“Hâtemü’l-evliyâ lafzına gelince, bu lafız bâtil olup aslı yoktur. Bu lafzı ilk kullanan Muhammed b. Hâkim et-Tirmizî’dir. Daha sonra bu lafzı İbn Hameveyh, İbn Arabi ve dalaletle gitmiş bazı şeyhler (Hâkim Tirmizî’den) intihal etmiştir. Bunlardan her birisi kendisinin hâtemü’l-evliyâ olduğunu iddia etmiştir.”*³⁹⁰

İzz b. Abdisselâm, hâtemü’l-evliyâ düşüncesinin üretilmesinin arka planına da değinmekte ve bu düşüncüyü üretenlerin asıl amacı hakkında şunları söylemektedir: “*Onların bu iddiayı öne sürmelerindeki gâyeleri, hâtemü’n-nebiyyîn’in liderliğini kaçırmış olmaları nedeniyle hâtemü’l-evliyâ’nın liderliğini*

³⁸⁷İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s. 95.

³⁸⁸İzz b. Abdisselâm, *Beyân-u ahvâli’n-nâs*, s 28.

³⁸⁹İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli’l-İslâm fî sükne’s-Şâm*, s.8.

³⁹⁰İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakîkati’l-gavs ve’l-evtâd*, s.9.

*kapmaktır.*³⁹¹ Buna göre bu düşünceyi üretenler son Peygamber olma ünvanını elde etmenin imkânsız olduğunu fark etmiş ve alternatif bir arayış içine girmiştir. Bu doğrultuda alternatif olarak bu düşünceyi üretmişlerdir. H. 7. asırdan günümüze pek çok tasavvûfî akım İzz b. Abdisselâm'ın mezkûr eleştirisine şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak o konuyu tarihi gerçeklik üzerinden değerlendirmeye almaktadır. Nitekim binlerce sahîh rivâyet yanında ashâb ve tabi'în'in sözlerinde hâtemü'l-evliyâ veya manasında bir sözün olmaması bu düşüncenin kadim İslâm anlayışında olmadığını göstermektedir. Öte taraftan İzz b. Abdisselâm'ın bu düşüncenin üretilme gayesine dair söylemleri kişinin veya âlimin mensup olduğu İslâmı anlayışa göre tartışmaya açık görünmektedir. Zirâ Muhyiddîn İbn 'Arabî'ye şeyhü'l-ekber diyen birisinin İzz b. Abdisselâm'ın bu söylemine katılması düşünülmekle onu küfürle itham eden başka birisi ise İzz b. Abdisselâm'ın bu yargısını onaylayacaktır. Bununla beraber kanaatimizce bu düşüncenin kendisinden sonra gelen Müslümanların ma'nevî mertebelerini sınırlandırması nedeniyle problemlidir. Yine söz konusu İslâm olduğunda bu düşüncenin üretilmesine ihtiyacın olmadığını düşünmekteyiz.

1.7.5. Bazı Tasavvûfî Mertebeler

Hicri 6. yüzyıldan itibaren tasavvûfî çevreler tedâvülde olan bazı kavramlara kendi ma'nevî mertebelerini ifade etmek üzere kendi örfî anlamlarını yüklediler. Bu kavramların en meşhurları ise Gavs, Ebdâl, Evtâd ve Nucebâ'dır. Tasavvûfî çevreye göre bu kutsal ma'nevî varlıklar yeryüzünün idâmesine neden olan kutsal şahsiyetlerdi. İzz b. Abdisselâm ise bu konuda şunları söylemektedir. *"Nussâk ve 'ammenin dilinde dolanan Mekke'deki Gavs, Dört Kutûb, Kırk Ebdâl, Üçyüz Nucebâ gibi isimlere gelince, Kur'ân'da bu isimlerin hiç birisi yoktur. Yine bu isimler hakkında Hz. Peygamber'den sahîh olsun zayıf olsun bir eser de yoktur."*³⁹² İzz b. Abdisselâm'ın bu yargısından açıkça anlaşıldığı üzere tasavvûf ve tarikat çevrelerinde oldukça yaygın olan mezkûr ma'nevî rütbelere hakkında sahîh bir rivâyet bulunmamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir eserde bu ma'nevî rütbelerin varlığına dair Hz Peygambere isnâdda bulunulması durumunda bu isnâdın İzz b. Abdisselâma göre bâtil olduğunu söylemek mümkündür.

³⁹¹İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd*, s.10.

³⁹² İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyâni hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd*, s.1.

1.7.6. Tesbîh Namazı

Tesbîh namazı dört rek‘atlı olup her bir rek‘atında yetmiş beş defa “*sübhânallâh ve’l-hamdü lillâh ve lâ ilâhe illallah vallâhü ekber*” şeklinde zikir okunan namazın adıdır. Bu namaz kimi çevrelerce sünnet olarak görülmüştür. Günümüzde de özellikle ramazan ayında kılınan bu namaz ile ilgili Tirmizî,³⁹³ Ebu Dâvud³⁹⁴ ve İbn Mâce’nin³⁹⁵ *Sünen*’leri başta olmak üzere hadis eserlerinde rivâyetler mevcuttur. Ancak İzz b. Abdisselâm bu namaz hakkında şu açıklamayı yapmaktadır :“ *Tesbîh namazı konusunda Hz. Peygamberden sâbît olan bir şey yoktur.*”³⁹⁶ Bu yargıdan yola çıkarak İzz b. Abdisselâm’a göre Tesbîh Namazı ile ilgili sahih bir rivâyetin bulunmadığını söylemek mümkündür.

1.7.7. Subbûhun Kuddûsun Zikri

İzz b. Abdisselâm kimi çevrelerce zikir haline getirilen bu iki zikir lafzı için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Sadece bu iki kelimededen ibaret olmak kaydıyla Hz. Peygamberden sahîh rivâyet yoktur. Ancak bu iki kelimenin subhâne rabbiye’l-a’lâ ile beraber zikredilmesini ifade eden rivâyet sahîh olabilir.*”³⁹⁷

İzz b. Abdisselâm’ın hakkında sahîh bulunmayan konular ile ilgili değerlendirmeleri yaşadığı dönemin sünnet anlayışı ve tartışılan rivâyetler hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Çünkü onun mezkûr konular hakkında sahîh hadis bulunmadığına özellikle vurgu yapması salt ilmi bir tespit olmaktan öte bazı ihtiyaçlara binâendir. Örneğin Ebdâl vb benzeri ma‘nevî rütbeler konusunda yaptığı değerlendirmeler esasen o dönemde İslâm toplumunda esen İbn ‘Arabî vb. şahsiyetlerin rüzgârına kapılan Müslümanlar için bir uyarı mahiyetini taşımaktadır. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm’ın hakkında sahîh bulunmayan konular ile ilgili değerlendirmelerini bu bağlamda okumanın daha sağlıklı olacağı kanısındayız.

³⁹³ Tirmizî, “*salât*”, 350.

³⁹⁴ Ebû Dâvûd, “*Tetavvu’*”, 14.

³⁹⁵ İbn Mâce, “*İkâmetü’s-salât*”, 190.

³⁹⁶ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâibi’l-mevzû’a*, s.36.

³⁹⁷ İzz b. Abdisselâm, *et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâibi’l-mevzû’a*, s.9.

1.8. HADİS KAYNAKLARINI KULLANMA VE TENKİDİ

Hadis kültürü bir bütün olarak dikkate alındığında hadisin sözlü ve yazılı olmak üzere iki kaynağa sahip olduğu görülmektedir. İlk dönemlerde rivâyetin şifâhî olmasından ötürü³⁹⁸ kaynak, râvî sahâbî veya tabî'inin sözüydü.³⁹⁹ Hadisin tasnif evresine geçmesiyle beraber kaynak canlı râvî ve rivâyetin irad olunduğu eser şeklinde ikiye ayrıldı. Hicri üçüncü asrın sonlarına kadar şifâhî kaynak, eser kaynağını baskılarken⁴⁰⁰ dördüncü asırda bu durum, eser kaynak lehine değişim geçirdi. Ancak kaynağın râvîden esere kayması öncelikle bazı musannefatın râvîleri hakkında müstakil eserlerin yazımıyla başladı.⁴⁰¹ Bundan sonra süreç içerisinde "eser kaynak" farklı saiklerle "şifahi kaynağın" yerini aldı.⁴⁰² Bu duruma bağlı olarak 'tenkitler de süreç içerisinde râvîyle beraber bu eserlere yöneldi. İzz b.

³⁹⁸ Hadis kitabeti ile ilgili geçmişten günümüze, "Hz. Peygamber döneminde varlığı, cevazı, ilk müsnifi" ve benzeri başlıklar altında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tarihi gerçeklikle beraber genel kanaatin "Kitabet" evresinin "Şifâhî" evreden sonra gerçekleştiği şeklinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Kitabete karşı olumsuz tavrın arka planında, hafızanın yazıdan daha sağlam olarak görülmesi önemli bir faktördür. (bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, **Takyîdül-'İlm**, İhyâ-u Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut, bty, s.28) Hadis kitabetinin önemi, cevazı ve tarihi süreç içerisinde geleneğin konuya yaklaşımı için bkz. Hatip el-Bağdâdî, **Takyîdül-'İlm**, s.114.-150. Gelenekteki tartışmalar yanında modern dönemdeki yaklaşımların bir özeti için bkz. Ahmet Yücel, "Kitabet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim, 06.06. 2020).

³⁹⁹ İlk dönem hadis imamlarından, Süfyân Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdi başta olmak üzere pek çok âlim ilmin kaynağı olarak râvîye vurgu yapmıştır. (Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, **el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl**, (thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed), Dâru'd-Da'va, İskenderiye, 1403, s.27-30) Yine rivâyetin kaynağı konusunda bilgi verip günümüze ulaşan en eski eser/eserlerden olan Ali el-Medînî'nin (ö. 234/848-49) *'el-'İlel* adlı eserinde hadisin kaynağı anlamında *Medârü'l-İsnâd* tabirinin kullanılması ilk dönemde kaynağın râvî olduğunu göstermektedir. (Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, **el-'İlel**, (thk. M.Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, bty, s.36).

⁴⁰⁰ Bu yargının somut örneklerinden biri hicri ilk iki asırdaki sahihun zaifun ve hasenün münkerün tabirlerinin bir hadis metninin sıhhat durumunu belirtmekten ziyade daha yoğun olarak râvînin durumunu belirtmek için kullanılmasıdır. (örnekler için bkz. Ali el-Medînî' *'el-'İlel*).

⁴⁰¹ Bu konuda yazılan ilk kaynaklardan biri Ebû Ahmed Abdullâh b. Adîyy el-Cürcânî (ö. 365/976) tarafından kaleme alınan şu eserdir: "**Esâmî men revâ 'anhüm muhammed b. ismâ'il el-buhârî min meşâyihî ellezîne zekerahüm fi câmi'ihî's-sahîh 'ala hurufi'l-mu'cem ve ensâbuhum ve buldanuhum vema inteha ileyna min ahbari'l-meşhurine minhum ve marifetuhum ve ilmuhum ve zuhdühum**, (thk. Amir Hasan Sabri) Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1414. Eserin isminden de anlaşıldığı üzere Buhârî'nin râvîleri 4.a asrın ortalarından itibaren müstakil bir eserin konusu olmuştur.

⁴⁰² Hâkim Nisâbü'rî, ilk ciddi vurguyu yapma ve konunun baş mimarı olma hüviyetine sahiptir. (Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, **el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl**, s.33)

Abdisselâm'ın çağına gelindiğinde bu durum iyicene belirginleşti.⁴⁰³ Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm'ın kendi muasırlarının kahir ekseriyetinde olduğu gibi eserlerinde yer verdiği hadislerin kaynağı genel anlamda şifâhî olmayıp kendisinden önce kaleme alınmış olan hadis eserleridir. Yine o stisnası olmakla beraber hadis râvîleri yerine hadis kaynaklarını tenkit etmektedir.

İzz b. Abdisselâm eserlerinde yer verdiği hadislerin kaynağını kâhir ekseriyetle belirtmemektedir. Bu durum onun herhangi bir eserinde zikrettiği rivâyetler ile sınırlı olmayıp bütün eserlerinde yer alan rivâyetler için geçerlidir. Bununla beraber nadir de olsa rivâyet ettiği hadisın kaynağını belirttiği de vâkidir. Eserlerinde doğrudan zikrettiği kaynaklar isimleri tarafımızca tespit edildi. Fakat eserlerinde ismini belirtmeksizin kullandığı hadislerin kaynaklarını tespit ederken muhakkiklerin tahrirclerileri itimat ettiğimizi ifade etmek isteriz. Ancak bunun yanında ihtiyaç duyuldukça ilgili proglamlardan taramak suretiyle hadisın kaynakları tarafımızca da tespit edilmiştir.

1.8.1. Doğrudan ve Belirtmeden Kullandığı Kaynaklar

el-Câmi 'u's-sahîh: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî(ö. 256/870)⁴⁰⁴

el-Câmi 'u's-sahîh: Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875)⁴⁰⁵

⁴⁰³ İzz b. Abdisselâm döneminde eser kaynak yanında şifahi kaynak da varlığını sürdürmüştür. Kendisine ait olan hadis eserlerini talebeleri ondan sema ederek rivâyet etmiştir. (bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **el-mu'cemü'l-mü'esses bi'l-mu'cemi'l-müfehres**, (thk. Yusuf Abdurrahman,) Dârü'l-Ma'rife Beyrut, 1413, c.1, s.351). Yine İzz b. Abdisselâm'a ait hadis cüzleri başka âlimler tarafından talebelerine rivâyet edilmiş ve icazet verilmiştir.(Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **Kitâbü's-sabi' min mu'cemi şeyhetu meryem**, s.31.) Bu duruma İzz b. Abdisselâm'ın torunu olan Zeynep bt. Yahya İbn Abdisselâm'ın Taberânî'nin *el-Mu'cemü's-Sağır*'ini muttasıl sema ile rivâyet etmesi örnek gösterilebilir. (Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine**, c.2 s.254.

⁴⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-kur'ân**, s.60, İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.108, İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1s.52.

⁴⁰⁵ İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb 'an salâti'r-Regâibi'l-mevzû'a**, s.8-30; İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.177, İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.52.

İzz b. Abdisselâm bu iki eseri doğrudan isim vererek zikretmektedir. Bununla beraber çoğu zaman rivâyet ettiği hadisin mezkûr her iki eserde bulunduğunu farklı ifadeler üzerinden belirtmektedir. Bu ifadelerden birisi ifadesidir. ⁴⁰⁶ **ورد في الصحيح** İzz b. Abdisselâm bu ibareyi üç anlamda kullanmaktadır:

1. Bu hadis Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh* adlı eserinde yer almaktadır.⁴⁰⁷
2. Bu hadis Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde bulunmaktadır.⁴⁰⁸
3. Bu ibarenin üçüncü anlamı ise vakıf olduğumuz kadarıyla doğrudan bir eserle ilgili olmayıp rivâyetin sıhhat durumu ile ilgili olup onun sahîh olduğunu belirtmektir.⁴⁰⁹ İzz b. Abdisselâm mezkûr ifadeyi bu üç anlamda kullanmakla beraber yoğun olarak birinci ve ikinci anlamda kullanmaktadır.

İzz b. Abdisselâm'ın konuyla ilgili kullandığı diğer bir ifade de ⁴¹⁰ **الصحيحين** **وفي** ibaresidir. O bu ibareyi hem Buhârî hem de Müslim'in Sahîhlerinde bulunan rivayetler için kullanmaktadır.⁴¹¹ Bunun dışında tespit ettiğimiz kadarıyla bu ibareyi kullandığı rivâyetler bütün olarak Buhârî ve Müslim'de mevcut olan rivâyetlerdir. Dolayısıyla mezkûr ibarenin, rivâyetin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde olduğunu ifade için kullanıldığını söylemek mümkündür.

Bu ibareler ile ilgili ifade edilmesi gereken önemli bir durum söz konusudur. İzz b. Abdisselâm ismi zikredilen ibareleri hadisin kaynağını belirtmek için kullanmaktadır ancak bu ibareleri dikkate alıp İzz b. Abdisselâm'ın Buhârî ve Müslim'de yer alan bütün hadisleri sıhhat açısından sahîh olarak değerlendirdiği sonucu çıkarılmamalıdır. Zira İzz b. Abdisselâm'ın Buhârî ve Müslim'de yer alan rivâyetlere özel bir değer atfettiği hakikat olmakla beraber bu eserlerdeki bütün rivâyetleri sahîh olarak değerlendirdiğini söylemek pek mümkün değildir.⁴¹²

⁴⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü's-savm**, s.33.

⁴⁰⁷ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.66.

⁴⁰⁸ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s. 264 İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.50.

⁴⁰⁹ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.60, 177. Bu ifadeyi kullanıp Buhârî ve Müslimde geçmeyen diğer bir örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.218

⁴¹⁰ İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü'l-'ibâdât**, s.35-54.

⁴¹¹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.52.

⁴¹² Bu yargının detayı için çalışmanın "Buhârî ve Müslim'in Bilgi Değeri" başlığına bakınız.

Sünen-ü Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892)⁴¹³

es-Sünen, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889)⁴¹⁴

es-Sünen, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915)⁴¹⁵

es-Sünen, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887)⁴¹⁶

el-Müsned, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855)⁴¹⁷

el-Muvatta, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795)⁴¹⁸

el-Müsnedü’s-Sahîh, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965)⁴¹⁹

Şerhu’s-Sünne, Ebü’l-Kâsım (Ebü’l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî (ö. 418/1027)⁴²⁰

İzz b. Abdisselâm’ın ismini belirtmeden kullandığı kaynaklardan tespit ettiklerimiz şunlardır:

⁴¹³İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1, s.50, c.2, s.342.

⁴¹⁴İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.342.

⁴¹⁵İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.343.

⁴¹⁶İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.2, s.343.

⁴¹⁷İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân**, s.74.

⁴¹⁸İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî‘a**, s.92, İzz b. Abdisselâm, **el-fiten ve’l-belâyâ**, s.14, İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân**, s. 123.

⁴¹⁹İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî‘a**, s.109.

⁴²⁰İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî‘a**, s.108.

el-Müsned, Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî (ö. 307/919)⁴²¹

el-Mu‘cemü’l-evsat, Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971)⁴²²

Sahîh-u İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965)⁴²³

el-Müstedrek, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî (ö. 405/1014)⁴²⁴

Hilyetü’l-evliyâ’, Ebû Nu‘aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038)⁴²⁵

Şu‘abü’l-îmân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/106)

es-Sünenü’l-kübrâ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/106)⁴²⁶

Delâ’ilü’n-nübüvve, Ebû Nu‘aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038)⁴²⁷

Şihâbü’l-ahbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca‘fer el-Kudâ‘î (ö. 454/1062)⁴²⁸

Ahbâr-u Mekke, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (ö. 250/864)⁴²⁹

⁴²¹İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu’s-sûl**, s. 41.

⁴²²İzz b. Abdisselâm, **Beyân-u ahvâli’n-nâs**, s.10.

⁴²³İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu’s-sûl**, s. 23-24.

⁴²⁴İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu’s-sûl**, s.73.

⁴²⁵İzz b. Abdisselâm, **el-fiten ve’l-belâyâ**, s.12.

⁴²⁶İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü’l-‘ibâdât**, s.44.

⁴²⁷İzz b. Abdisselâm, **Bidâyetu’s-sûl**, s. 41-42.

⁴²⁸İzz b. Abdisselâm, **Şeceretü’l-ma‘ârif**, s.77.

⁴²⁹İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü’l-‘ibâdât**, s.83.

Araştırmamız esnasında İzz b. Abdisselâm'ın hadis kaynaklarına dair bizde bazı kanaatler oluşmuştur. Buna göre rivâyet ettiği hadisin kaynağını belirtme konusunda mütesahil davranmaktadır. Bu sebeple konuya dair genel duruşu rivâyetin kaynağını belirtmeme şeklindedir. Bu durum onun herhangi bir eseri okunduğunda açıkça görülmektedir. Onun bu genel tutumunun arka planında özel ilmi anlayışı yanında yaşadığı çevre ve dönemin etkisinin varlığını söylemek mümkündür. Çünkü yaşadığı çağ hadislerin sema yolu ile de rivâyet edilmeye devam edildiği bir dönemdir.⁴³⁰ Bu durum hadis ilmiyle iştigal edenlerin rivâyetin kaynağına muttali olması anlamını da taşımaktadır. Onun makasıdçı ilmi anlayışını da bu durumla birleştirdiğimizde ihtiyaç duymadığı için zikretmediği kanısına varırız. Öte taraftan İzz b. Abdisselâm ömrünün son yirmi yılını ders vererek geçirmiştir.⁴³¹ Bu husus onun ömrünün son çeyreğini bütünüyle âlimler ile beraber geçirdiğini göstermektedir. Muhtemelen beraber olduğu kimselere malum bir bilgiyi aktarmada fayda görmediği için kaynak ismini belirtmemiştir. Kaynak belirtme konusunda bu genel duruşunun iki tane istisnası vardır. Bunlardan ilki tartışma konusu olan meselelerdir.⁴³² Bu tür durumlarda kaynağı belirtmeye önem vermekte kimi zaman da birden fazla kaynak ismi zikretmektedir. İkincisi ise muhatabını ikna etme ihtiyacı hissettiği durumlardır.⁴³³

İzz b. Abdisselâm için Kütüb-i Sittenin meşhur rivâyetleri delil niteliğine sahiptir.⁴³⁴ Ancak eserlerindeki rivâyetlere bir bütün olarak bakıldığında yoğun olarak Buhârî ve Müslim'in Sahîhlerinden rivâyette bulunduğu belirgin bir şekilde dikkat çekmektedir.

⁴³⁰ Bu duruma İzz b. Abdisselâm'ın torunu olan Zeynep bt. Yahya İbn Abdisselâm'ın Taberânî'nin *el-Mu'cemü's-Sağir*'ini muttasıl sema ile rivâyet etmesi örnek gösterilebilir. (Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine**, c.2, s.254.

⁴³¹ İzz b. Abdisselâm h.640 yılında salahiye medresesi müderrisliğine atandıktan vefat ettiği tarihe kadar (h.660) bu görevde kalmıştır. (bkz. Nedvi, **el-İzz b. abdisselâm**, s.48).

⁴³² Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.106-110, İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb an salâti'r-Regâibi'l-mevzû'a**, s.10.

⁴³³ Bu yargı için Şâm ve bir ili olan Dimaşk'ın kutsal mekânlar olduğuna yönelik tutumu örnek gösterilebilir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli'l-İslâm fi suknâ's-Şâm**, s.3-8).

⁴³⁴ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.1.

İzz b. Abdisselâm, dört ve beşinci asra ait hadis kaynaklarını çok nadir kullanmaktadır. Bu durumun en belirgin istisnası Şâm'ın faziletini ispat etmeye çalıştığı *Terğîbu ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm* adlı eseridir. Çünkü bu eserde dördüncü asır hadis musannefatından olan Taberânî'nin eserlerinden rivâyette bulunmaktadır.⁴³⁵

1.8.2. Sünenleri Tenkidi

İzz b. Abdisselâm hadis edebiyatında sünen kategorisinde yer alan bazı eserleri isimlerinin de belirterek tenkit etmiştir. Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapan İzz b. Abdisselâm Nessâî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Beyhakî'nin sünenleri için “*sahîh hadis yanında aşırı zayıf rivâyetler içerdiklerini*”⁴³⁶ söylemektedir.

İzz b. Abdisselâm'ın doğrudan sünenler içerisinde mezkûr eserleri zikredip Dârekutnî ve Dârimî'nin sünenleri başta olmak üzere yaptığı tenkidde belirtmemesi bu eserlerin zayıf hadis barındırmaması nedenine bağlamanın sakınlı olmayacağı kanısındayız. Aksine Onun sünenlerden sadece birkaç tanesini belirtmesi o dönemde yaaşadığı coğrafyada bu sünenlerin diğerlerine nazaran daha çok yaygın olması ile izah edilebilir.

İzz b. Abdisselâm Sünen edebiyatında *Kütüb-i Sitte*'de yer almasına rağmen en çok tenkit edilen sünenler arasında yer alan İbn Mâce'nin süneninde yer alan bir rivâyet de mevzu olarak değerlendirmektedir. Yine Tirmizî'nin Süneninde yer alan bir rivâyetin de mevzu olduğunu söylemektedir. Yine Ahmed b. Hanbelin Müsnedini doğrudan tenkit etmemekle beraber Ahmed b. Hanbelin Müsnedin de geçen Abdâl hadisinin munkatı ve Mevzu olduğunu söylemektedir. Onun bu yargısından yola çıkarak bu eser de de mevzu hadis olduğunu söylemek mümkündür.

İzz b. Abdisselâm hadis eserlerinden bir kısmını olumsuz yönden eleştirmekle beraber *Risâle fi beyâni hakîkati'l-Gavs ve'l-Evtâd* adlı eserinde şunları

⁴³⁵ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Terğîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm*, s.4.

⁴³⁶ Ebû Tâhir es-Silefî ise Nessâî ve Ebû Dâvûd'u *Kütüb-i Hamse* bağlamında ele alarak şöyle demiştir: “*Batı ve doğu âlimleri, Kütüb-i Hamse'nin sıhhatinde ittîfak etmiştir.*” (bkz. İbn Kesir, *İhtisâru 'ulumi'l-hadis*, (thk. Ahmed Mahmud Şakir), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı. Bty. s.33.

söylemektedir. “Abidlerin ve *ammenin* iddia ettiği *Abdâl*.....*Hangi âyette veya Kütüb-i Sitte’de yer alan hangi meşhur hadiste... Mevcuttur.*”⁴³⁷ Bu ibarenin zahirinden onun *Kütüb-i Sitte*’ye özel bir anlam atfettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o muhataplarının iddialarını çürütürken kendilerini doğrulayacak bir rivâyetin *Kütüb-i Sitte’de* bulunmadığına vurgu yapmaktadır. Bununla beraber onun *Kütüb-i Sitte*’ye yaptığı değer atfı, zahir ibaresinden anlaşıldığı üzere *Kütüb-i Sitte* de yer alan bütün rivâyetler için değildir. Aksine bu eserlerde yer alan *Meşhur* rivâyetler ile sınırlıdır.

1.8.3. Buhârî Ve Müslim Tenkidi

Buhârî ve Müslim’in *Cami’leri* Hâkim Nisâbûrî’nin müdahalesiyle h. 4. asrın sonlarından itibaren hadis usûlünün öznesi haline gelmiş⁴³⁸ ve nihâyetinde h.7. asırda İbnü’s-Salâh’ın vurgusu ile⁴³⁹ her iki eserin otoritesi iyice pekişmiştir. Böylece bu iki eserde zayıf hadis bulunmadığı iddiası her geçen gün biraz daha güçlenmiştir. İbnü’s-Salâh ile çağdaş olan İzz b. Abdisselâm ise her iki eser hakkında farklı düşünmektedir. Çünkü ona göre her iki eserde de mürsel türü rivâyetler mevcuttur.⁴⁴⁰ Mürsel rivâyetlerin zayıf hadis kategorisinde olduğu gerçeği dikkate alındığında her iki eserde de zayıf hadis var olmaktadır.

İzz b. Abdisselâm “*Buhârî ve Müslim de bulunan mürsel rivâyetler eserlerin geneline yayılmış olup bunlardan delil arayan kimse bu rivâyetlere vakıf olmayabilir*”⁴⁴¹ demektedir. Buna göre *Sahîhayn*’da merfû’ ve muttasıl olmayan rivâyetler mevcuttur.⁴⁴² Bu durum zorunlu olarak beraberinde Buhârî ve Müslim’in hadisleri ile amel etme gerekliliğini tartışmaya açmaktadır. O bu tartışmaya değinerek şu iki seçeneği öne sürmektedir.

⁴³⁷İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakîkatî’l-gavs ve’l-evtâd*, s.2.

⁴³⁸ Bkz. Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Medhal ilâ kitâbi’l-iklîl*, s.33.

⁴³⁹Bu yargının tashihi için bkz. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 27.

⁴⁴⁰İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.1. s.278.

⁴⁴¹İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.1.s.278.

⁴⁴²İzz b. Abdisselâm’ın *Sahîhayn*ı bir bütün olarak müsned kabul etmediğine işaret eden diğer bir söylemide vardır.(Bkz.İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.1, s. 52).

Birincisi: Her iki eserde yer alan rivâyetler delil olarak kullanılabilir. Çünkü her iki eserde muttasıl rivâyetler çoğunluktadır.⁴⁴³

İkincisi: Kişi Buhârî ve Müslim’de yer alan mürselleri bilmediği takdirde Buhârî ve Müslim’deki rivâyetler ile ihticac etmekten alıkonur.⁴⁴⁴

İzz b. Abdisselâm’ın mezkûr ifadelerinden şu sonuçlara varmak mümkündür.

Buhârî ve Müslim de muttasıl rivâyetler çoğunlukta olmakla beraber munkatı’ rivâyetlerde mevcuttur. Bu durumun anlamı ise *Sahîhayn*’da zayıf hadislerin var olduğudur. Bu noktada İzz b. Abdisselâm’ın inkita tespitinin, öteden beri seneddeki inkita’ nedeniyle ulema arasında tartışma konusu olan Buhârî’nin mu‘allak rivâyetleri ile ilgili olmadığını ifade etmekte yarar vardır. Zirâ onun inkita tespitinde Müslim’in de olması bu yargımızı teyit etmektedir.

Buhârî ve Müslim’de yer alan rivâyetler eser düzeyinde değerlendirilmemelidir. Aksine her bir rivâyet usul kriterlerine arz edilmelidir. Bu durum İzz b. Abdisselâm’ın Buhârî ve Müslim’in bütün hadislerine toptancı bir yaklaşım sergilemediğini göstermektedir.

Mürsel hadisleri delil olarak kabul etmeyen birisi Buhârî ve Müslim’deki mürsel rivâyetleri tanımıyorsa, *Sahîhayn*’daki hadisleri delil olarak kullanamaz.

İzz b. Abdisselâm *Sahîhayn* ile ilgili mezkûr beyanatına rağmen ehli hadisin zayıf ve sahîh hadisleri bir arada zikretmelerini⁴⁴⁵ tenkit ederken “*Buhârî ve Müslim’in sadece sahîh hadisi ayırdıkları gibi yapsalardı*”⁴⁴⁶ şeklinde diğer bir söylemide vardır. Bu söylemin zahirinden anlaşılan bu iki eserin bütünüyle sahîh hadis barındıklarıdır. Ancak bu iki söylemin aynı eser ve aynı konu başlığı altında verilmesi,⁴⁴⁷ bu söylemi genellemeye hamletmenin daha isabetli olacağını göstermektedir.

⁴⁴³İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1.s.278. İzz b. Abdisselâm’ın bu ifadesi de onun *Sahîhayn*’ın bazı rivâyetlerini, zayıf olarak değerlendirdiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

⁴⁴⁴İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1.s.279.

⁴⁴⁵İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1, s.279.

⁴⁴⁶İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1, s.279.

⁴⁴⁷ Bkz.İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1, s.279.

İzz b. Abdisselâm'ın *Kütüb-i Sitte* tabirini kullanması bu kavramın tarihi süreç içerisindeki gelişimini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü *Kütüb-i Sitte*'nin bir kavram olarak hadis edebiyatına dâhil olması İbnü'l-Kayserânî ile başlamıştır. Her iki âlim arasındaki zaman dilimi dikkate alındığında bu kavramın bir asırdan az bir zaman içinde ulema tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır.

1.8.4. Ehli Hadisin “Karma Metodunu” Tenkidi

Ehli hadisin karma metodundan kastımız sahîh ve zayıf hadislerin aynı eserde karıştırılmak suretiyle bir arada zikredilmesidir. İzz b. Abdisselâm bu durumu ihtilat/tahtit olarak ifade etmektedir.⁴⁴⁸Bizde onun kullandığı bu kelimeleri bağlamını da dikkate alarak “Karma Metod” şeklinde kavramlaştırmayı yeğledik. Zirâ ehli hadisin eserlerinin içeriğini de dikkate alarak böyle bir kavramın uygun olacağını düşündük.

İzz b. Abdisselâm ehl-i hadisin sahîh ve zayıf hadisleri aynı eserde beraber zikretmelerini şaşkınlıkla karşılamakta ve bu yöntemi benimsemelerine anlam verememektedir. Bunun ötesinde ehli hadisin bu yöntemini çok ciddi bir problem olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁹O Ehl-i hadisin karma metodunu tenkit etmekte ve gerekçelerini şöyle sıralamaktadır.

1. *Hadislerin zayi olmasına neden olması.*⁴⁵⁰ “Kişi bu eserlerin hem zayıf hem de sahîh rivâyet barındırdığını bildiği halde hangi rivâyetin sahîh hangisinin zayıf olduğunu bilmez ise istidlal olsun başka bir durum olsun bu eserlerden faydalanamayacaktır.”⁴⁵¹

2. *Dalâlete neden olması:* “Karma yöntem ile yazılmış eserlerin durumunu bilmeyen kişi bu eserlerdeki zayıf rivâyetlere itimat edip istidlalde bulunacak sonra da bu hadislerle amel edecek ve bu hadislerin açıkladığı gibi inanacaktır. İşte bu durum bu rivâyetleri işitenleri delaletle götürecektir.”⁴⁵²

⁴⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1, s.279.

⁴⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1, s.279.

⁴⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1, s.279.

⁴⁵¹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1, s.279.

⁴⁵² İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.1, s.279.

3. **Sünnetlerin zayı olmasına neden olması:** “Şöyle ki karma yöntem bir taraftan âlimin eserden yararlanmasına engel olurken öte taraftan zayıf rivâyetle amel eden cahili de dalâlete götürmektedir”.⁴⁵³

İzz b. Abdisselâm’ın Ehl-i hadisin karma metoduna yönelik eleştirilerine karşın bazı âlimler bu metodun icmâ ile sâbât olduğunu öne sürerek doğru bir metot olduğunu savunmuştur.⁴⁵⁴ Ancak İzz b. Abdisselâm icmâ yapanların usûl ve furû’ konularında icmâyâ ehil olmadıklarını ifade ederek bu görüşü ret etmektedir.⁴⁵⁵

İzz b. Abdisselâm’ın sünenler ile ilgili yaptığı tenkitler hadis usulü âlimlerinin ilke olarak kabul ettiği tenkitlerdir.⁴⁵⁶ Ehli hadisin karma metodu ile ilgili tenkitleri ise tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü kanaatimizce ehli hadisin karma metodu konusunda tazammunî bir icmanın varlığından bahsetmek mümkündür. Şöyleki gerek klasik gerekse modern dönem âlimleri nezdinde sadece sahîh hadisleri alan ilk eser Buhârî’nin Sahîhidir. Yine her iki dönem âlimlerine göre Buhârî öncesi onlarca hadis eseri vardır. Durum bu olduğuna göre Buhârî öncesi âlimlerin tasnif ettiği hadis eserlerinde karma metodu takip ettiği sonucu çıkmaktadır. Bu âlimler arasında, Ebu Hanife (*Müsned*), Mamer b. Raşid (*el-Cami*), İmam Malik (*Muvatta*), Abdullah b. Mübarek (*ez-Zühd ve’r-Rekâik*), Ebu Yusuf (*el-Asar*) ve Ahmed b. Hanbel (*Müsned*) gibi önde gelen isimler de vardır. Şu halde İzz b. Abdisselâm’ın karma metod hususunda icma yapanların ehil olmadığına dair argümanı kanaatimizce isabetli değildir. Bununla beraber onun maksadı Buhârî’den sonraki süreçte kaleme alınan eserler ise kendisi ve muasırları arasında var olan tartışma olduğu gibi devam edecektir.

İzz b. Abdisselâm’ın mezkûr tenkitlerinde maslahatçı anlayışının etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Zirâ ona göre sünenlerin esas gayesi Müslümanların bu eserlerden istifade etmesidir. Ancak karma yöntem bunu engellemekle halktan kopmaktadır.

⁴⁵³ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.279.

⁴⁵⁴ Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.279.

⁴⁵⁵ Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.279.

⁴⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, **el-Ecvibetü'l-fadıla li'l-esileti'l-aşereti'l-kamile**, (tlk. Abdülfettâh Ebu Ğudde) Mektebetü Matbuatü'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Kahire, 1404/1984, s.141-148.

İzz b. Abdisselâm hadis musanniflerinin karma metodunu eleştirmekle kalmamıştır. O bu konuda “*sadece sahîh hadisleri almaları*”⁴⁵⁷ veyahut “*zikredilen her rivâyetin sonunda sıhhat durumunu belirtmeleri şeklinde*”⁴⁵⁸ iki türlü çözüm önerisini sunmaktadır. Bu çözüm önerilerini elbette her Müslüman ve ilim adamı onaylamaktadır.

1.8.5. Hadisleri Rivâyet Etme Metodu

Hicri 6. yüzyıla kadar hadis eserlerindeki rivâyetler senedleri ile beraber zikredilirdi. *el-Begavî* (ö. 516/1122) *Mesâbîhu’s-Sünne* adlı hadis eserini derlerken sahabi ve tabîî râvî dışında kalan sened zincirini terk etti.⁴⁵⁹ *el-Begavî*’nin hadisleri takyid etmede kullandığı bu yeni yöntem kendisinden sonraki ulemayı doğrudan etkiledi. Bu yöntemden etkilenenlerden biri de İzz b. Abdisselâm’dır. O’nun bu yöntemi benimsemesindeki saiklerin *el-Begavî*’yi bu yönteme sevk eden saiklerle benzer olduğunu söylemek mümkündür. Bu saikleri de iki başlıkta özetlemek mümkündür:

a.)Uzatmama gerekçesi: Buna göre metinlerin sened ile zikredilmesi rivâyet hem lâfzen hem de yazım açısından uzatacaktır. Tabîi olarak bu durum asıl gaye olan metne ulaşmaya engel teşkil edecektir. Bu gerekçe mutekaddimûnun senedleri zikretmelerine bir eleştiri mahiyeti taşımamaktadır. Çünkü sened zincirinde yer alan râvî sayısı bakımından İzz b. Abdisselâm ile Nessâî’nin yaşadığı dönem arasında fark vardır. Dolayısıyla h. 6. Asır ve sonrasında senedlerin hazf edilmesi gerekli bir ameliye olarak görülmüştür. Bu nedenledir ki *Begavî*’den sonraki süreçte onun yöntemi ulemanın cumhur-u tarafından benimsenmiştir.

b.)Öncekilerin nakillerine itimat etmek: İzz b. Abdisselâm’ın yaşadığı dönem bir bakıma öncekilerin nakillerine itimat etmekten başka bir seçenek bırakmamaktadır. Çünkü altı yüzyıl öncesinde söylenmiş bir sözün semâ’ yoluyla

⁴⁵⁷ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.1, s.279.

⁴⁵⁸ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm* c.1, s.280.

⁴⁵⁹Bkz. Ebû Muhammed Muhyî’s-Sünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ *el-Begavî, Mesâbîhu’s-Sünne*, (thk. Muhammed Selim İbrâhim, Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî, ve Cemal Hamdi ez-Zehebî), Darü’l-Marife, Beyrut, 1407, c.1.s.109. Ayrıca bkz. Mevlüt Güngör, “*Begavi Ferra*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10. 05. 2020).

Hız. Peygamber'e aidiyetini tespit etmek meşakkatli olduğu gibi yöntem olarak da pek çok probleme haizdir. Bu noktada Arapların hafızayı kitâbetten daha sağlıklı bulduğu argümanı da kanaatimizce bir öneme sahip değildir. Çünkü söz konusu hafıza nihâyetinde üçüncü asra kadarki Arap hafızası ile ilgilidir. Zirâ fütuhâtın yankılarından biri de süreç içerisinde Arap dili ve hafızasının yozlaşmasıdır.⁴⁶⁰ Dolayısıyla önceki ulemanın nakline itimat etmek pek çok muasırında olduğu gibi İzz b. Abdisselâm'ı da etkilemiştir. Bununla beraber İzz b. Abdisselâm bu yöntemin İslâm toplumunda benimsenmesine katkı da sağlamıştır. Onun şu sözü bu durumu ortaya koymaktadır: *“Sahîh ve güvenilir olan fıkıh kitaplarına itimad edip isnadda bulunma konusunda bu asrın âlimleri ittîfak etmiştir. Zirâ rivâyetle (sema ile) olduğu gibi onlar ile de güven hâsıl olmaktadır. Bu sebeptendir ki insanlar nahiv, lûgat, tıp ve diğer ilimlerde meşhur olan eserlere itimat etmiştir.”*⁴⁶¹

İzz b. Abdisselâm'ın bu satırları doğal bir sebebe istinaden değildir. Aksine o dönemde ilmin semâ' ile olmasını zorunlu görenlere karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış bir mektubun satırlarıdır.⁴⁶² İzz b. Abdisselâm'ın bu düşüncüyü savunmasının arka planında maslahatçı kişiliği etkindir. Kendi ifadesiyle *“eğer öncekilerin eserlerine itimad caiz görülmezse onlarla bağlantılı olan pek çok maslahat zayı olup gidecektir.”*⁴⁶³

1.8.5.1.Hadisi Senetsiz Olarak Rivâyet Etmesi

İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinde zikrettiği hadisler içerisinde bariz olarak dikkat çeken tür merfu rivâyetlerdir. Nicelik olarak merfu rivâyetlerin diğer türleri baskıladığı ve onları istisna durumuna düşürdüğü görülmektedir. Merfu', Maktu' veya Mevkûf olsun eserlerinde rivâyet ettiği hadislerin tümü ⁴⁶⁴ senedsiz

⁴⁶⁰ Bu yargının tashihi için bkz. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî, **Garîbü'l-Hadîs**, (thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî) Dârü'l-Fîkr, Dımaşk 1402 c.1.s.1407.

⁴⁶¹ Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.165.

⁴⁶² Bu mektup için bkz.(Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.165).

⁴⁶³ Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, c.1, s.165.

⁴⁶⁴ Araştırmamız esnasından hadis rivâyet ederken baştan sona sened zincirini zikrettiği tek bir rivâyete bile şahit olmadık. Ancak bu durumun bir istisnası olabilir. O da kaynaklar da öğrencisi ed-Dimyâtî için söylenen (ö. 705/1306) *“لَهُ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ عَوَالِيهِ”* ifadesidir. (bkz. Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c.48, s.417) Çünkü bu ifade sened zincirinin kullanımını zorunlu kılmaktadır. Fakat

rivâyetlerdir.⁴⁶⁵ Senetsiz olarak rivâyet ettiği bu hadislerin rivâyet kalıpları ise farklılık göstermektedir. Bu kalıpların bazıları aşağıdaki gibidir:

466: قال صلعم

467 قوله صلعم

468 قد روي عن رسول الله

469 وروي انه قال

470 وكان النبي صلى الله عليه وسلم

Bu rivâyet kalıpları zikrettiği hadislerde en sık kullandığı kalıplardır. Bununla beraber çok sayıda hadisi⁴⁷¹ **وقد لبس رسول الله صلعم عمامة سوداء يوم فتح مكة**⁴⁷² örneğinde olduğu gibi hiçbir rivâyet kalıbı kullanmadan irâd etmektedir⁴⁷²

Mezkûr örneklerde hadislerin senedi zikredilmediği gibi kaynakları da belirtilmemiştir. İzz b. Abdisselâm’a yakın bir zaman öncesine kadar hadis usulü açısından kabul edilemez bir yöntem olan bu metodun onun tarafından rahatlıkla kullanılmış olması, yaşadığı dönemde şuyu bulması ve ayıplanan bir metot olmaktan çıktığı şeklinde izah edilebilir. Bu hususlara ek olarak rivâyetlerin ulema/halk yanında meşhur olması da bu yöntemin uygulanmasında cesaret verici bir faktör olarak mülhaza edilebilir.

ed-Dimyâtî’nin İzz b. Abdisselâm’dan âli sened ile rivâyet ettiği bu hadislere vakıf olamadığımız için mezkûr istisna kaydını düşmeyi daha sağlıklı bulduk.

⁴⁶⁵Bu yargının tashihi için kaynakçada belirtilen herhangi bir eserindeki rivâyetlere bakılabilir.

⁴⁶⁶İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü’l-me’ârif*, s.115, İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s.161, İzz b. Abdisselâm, *Tergîb-u ehli’l-İslâm fi sukna’s-Şâm*, s.5:İzz b. Abdisselâm, *Ahkâmü’l-cihâd*, s.59

⁴⁶⁷ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.107.

⁴⁶⁸İzz b. Abdisselâm, *el-Gâye*, c.1, s.371.

⁴⁶⁹ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.59.

⁴⁷⁰İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s. 77, İzz b. Abdisselâm, *Ahkâmü’l-cihâd*, s.63

⁴⁷¹Müslim, “*Hac*”,1385.

⁴⁷²İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s. 80. Diğer bir örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.67

1.8.5.2.Hadisın Sahabi Râvîsini Belirtmesi

İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinde yer verdiği hadislerin senedini zikretme konusunda el-Beğavî'nin yönteminden etkilendiğini ifade etmiştik. Bu etkinin bir tezahürü de sened zincirinde yer alan râvîlerden sadece sahâbî râvîyi belirtmesidir.⁴⁷³Bu tür rivâyetlerde genel olarak şu türden bir ibare kullanılmaktadır:

“İbn Abbas Hz. Peygamber'den rivâyet etmiştir: *“Kur'an'ı kendi görüşüyle açıklayan ateşteki yerini hazırlasın.*”⁴⁷⁴

İzz b. Abdisselâm bu yöntemi nadir kullanmaktadır. Fakat bir rivâyet tartışma konusu ise tahlilinde sahâbî râvîyi özellikle belirtmektedir. Örneğin Ebdâl Hadisinin merfu olmadığını açıklamaya çalışırken sahâbî râvîsinin Hz Ali' olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁷⁵ Bununla birlikte Şâm'da ikamet etmenin faziletine dair yazdığı risalede sahâbî râvîleri sıklıkla belirtmektedir⁴⁷⁶.

1.8.5.3. Hadisi takti' Etmesi

Takti' bir bütünü parçalamak suretiyle bütünden sadece bir parçayı zikretmektir. Öteden beri ulemanın yoğun olarak kullandığı bu yöntemin İzz b. Abdisselâm tarafından istimal edilmesi, muradın hâsıl olması için gereken miktar ile yetinme düşüncesiyle izah edilebilir. Mesela müşkil bir rivâyet, çoğu zaman bütün olarak değil, aksine bir parçası nedeniyle müşkil olmaktadır.⁴⁷⁷ Şu halde bütün metni irad edip şerh etmek maksadın gözden kaçmasına neden olacağından, gerekli kısım ile iktifa etmek daha yararlı olacaktır.

1.8.5.4.Hadisleri Sıhhat Açısından Değerlendirmesi

İzz b. Abdisselâm eserlerinde rivâyet ettiği hadisleri ihtiyaç duydukça sıhhat açısından değerlendirmektedir. Onun hadisleri tashih ederken kullandığı ibarelerden bazıları şunlardır.

⁴⁷³ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtia**, s.10

⁴⁷⁴ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-İcâz**, s. 518, İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm**, s.3

⁴⁷⁵ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.1

⁴⁷⁶ Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-Şâm**, s.5, 6, 9

⁴⁷⁷ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtia** s.85

جاء في الحديث لصحيح⁴⁷⁸

وصح عنه صعلم⁴⁷⁹

ورد في الصحيح⁴⁸⁰

Bu ibareler hadislerin sahîh olduğunu ifade etmek için en sık kullandığı ibarelerdir. İzz b. Abdisselâm hadislerin sahîh olduğunu ifade ettiği gibi zayıf ve mevzu oluşunu da ifade etmektedir. Örneğin Hakim’in *Müstedrek*’te rivâyet ettiği “*Ey Rabbim beni bana en sevimli olan şehirden (Mekke’den) çıkardın. Beni sana en sevimli olan şehire (Medine) yerleştirdi*”⁴⁸¹ hadisi için “*Bu rivâyet sahîh değildir*”⁴⁸² şeklinde değerlendirme yapmaktadır. Yine “*Allah yıldızları zinet, recm ve yol bulma için yarattı*”⁴⁸³ rivâyet hakkında aynı ifadeyi kullanmakta ve sahîh olmadığına hükmetmektedir.⁴⁸⁴ Yine regâib namazının cevazına yönelik öne sürülen bir rivâyet de mevzû’ olarak değerlendirmektedir. Bunların dışında Evtad-ı Erbaa, Aktâb-ı Seb‘a, Ebdâl-i Erbaîn hakkında ileri sürülen rivâyetlerin sahîh olmadığına vurgu yapmaktadır.⁴⁸⁵

İzz b. Abdisselâm hadislerin sıhhat durumunu değerlendirirken bazen de ihtiyatlı davranmaktadır. Bu bağlamda eserlerinde “*eğer hadis sahîh ise*”⁴⁸⁶ ifadesini dikkat çekecekte nicelikte kullanmaktadır. Şartlı tashih olarak dikkat çeken bu tashih yöntemi bazen okuyucuya hadisin sıhhatine vakıf olup olmadığına dair bir şüphe vermektedir. Ancak ondan önceki bazı hadis âlimleri tarafından da

⁴⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, **Makâsîdü’s-savm**, s.32

⁴⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, **Makâsîdü’s-savm**, s.30, 33, 34

⁴⁸⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.42

⁴⁸¹ Ebu Abdillâh Muhammed el-Hakim Muhammed b. Abdillâh (thk. Mustafa ABDulakadir ‘Atâ) Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, el-**Müstedrek ‘alâ’s-Sahîhayn**, c. 3, s.4 (No. 4261)

⁴⁸² İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.66

⁴⁸³ Rivâyet temel kaynaklarda tâbiinden Katade’nin (ö.117/735) sözü (Maktu Hadis) olarak yer almaktadır. (örnek için bkz. Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh el-Buhârî, **el-Cami’ü’l-müsnedü’l-muhatasar min umûri Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi** (thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır), Dâru Tavkû’n-Necât, 1422, “Bed’ü’l-Halk” 59, (No. 3199)

⁴⁸⁴ İzz b. Abdisselâm, **Fevâ’id fi müşkili’l-Kur’ân**, s.218. İzz’in değerlendirmesi kanatizmce rivâyetin merfu olarak rivâyet edilmesi ile ilgilidir.

⁴⁸⁵ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkatî’l-gavs ve’l-evtâd**, s.1

⁴⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.43, 126, İzz b. Abdisselâm, **et-Tergîb ‘an salâti’r-Regâ’ibi’l-mevzû’a**, s. 35.

kullanılan bu yöntem,⁴⁸⁷kanaatimizce hadis usûlünün ruhuna uygundur. Zirâ hadisin sıhhatinin içtihadı olması aynı rivâyetin sahîh ve zayıf olma imkânını beraberinde getirmektedir. Sadece bu durum bile hadisin sıhhatinde ihtiyatlı davranmak için yeterli bir nedendir. Öte taraftan bazı rivâyetlerin yer aldığı eserler yaygın bir kabule mazhar olmuştur. Bu durum da çoğu zaman beraberinde ihtiyatı önemli bir hale getirmektedir.



⁴⁸⁷Bkz. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Bustî, el-Hattâbî, **Me‘alimü’s-sünen şerh-u sünen-i Ebî Dâvûd**, el-Matba‘atü’l-İlmiyye, Halep,1351/1932, c.2, s.51, c.4, s.40; c.3, s.314, c.2, s.51 Ebu ‘Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtûbî, **et-Temhîd lima fi’l-Muvatta mine’l-ma’anî ve’l-esânîd**, (thk. Mustafa el-Alevî Muhammed Abdülkebir) Vizaretu ‘Umûmi’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Mağrib, 1387. c.14, s.84.

İKİNCİ BÖLÜM

HADİSLERİ ŞERH METODU

Hadis şerh edebiyatında rivâyete yapılan yorumlar genel olarak üç şekilde belirmektedir. Brincisi hadisi şerh eden âlimin hadisi açıklarken kendisinden önceki ulemanın görüşüne herhangi bir atıf yapmaksızın kendi ilmi birikiminden yola çıkarak ortaya koyduğu ve öz yorum olarak nitelenebilecek yorum türüdür.⁴⁸⁸ İkincisi şârihin önceki âlimlerin görüşüne atıfta bulunmak suretiyle yaptığı yorumdur.⁴⁸⁹ Üçüncüsü var olan yorumları bir araya getirip bunlardan birisini tercih etmek suretiyle yapılan yorumdur. Âlimin bu yorum türlerinden hangisini benimseyeceği ise çoğu zaman yaşadığı dönem coğrafya ve ilmi birikimi çerçevesinde şekillenmektedir. Buna binâen ilk iki asırda yaşayan âlimlerin şerhe yaklaşımı genel olarak birinci türdendir. 6. 7. asırda yaşayan âlimler ikinci tür, daha sonraki süreçte gelenler ise üçüncü tür yoruma ağırlık vermiştir.

İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı dönem içtihat döneminden mutlak taklitçilik dönemine geçişte köprü vazifesini gören bir dönemdir. Dolayısıyla o da kendi çağının ilmi anlayışından etkilenmiştir. Bu durumun somut bir örneği kendisinden önceki ulemanın eserlerini esas almak suretiyle yazdığı ihtisâr, şerh ve cem' türü

⁴⁸⁸ Hicri ilk üç asırda yapılan hadis şerhleri genel olarak bu kapsama dâhildir. Ancak bu yaklaşım tarih boyunca varlığını korumuş ve sürdürmüştür. İlk dönemde Nadr b. Şümeyl (ö. 203/819), Ebû Bekir el-Bâceddâî'nin (ö. 204/819) Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) ve Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 210/825) tarafından garibu'l-hadis ile ilgili kaleme alınan eserler bu yöntemin en önemli temsilcilerinden biri olarak ifade edilebilir.

⁴⁸⁹ Bu yöntem özellikle altıncı yüzyıl ve sonrasında yazılan hadis şerhlerinde çok yoğun olarak kullanılmıştır. Bundan sonraki süreçte de her geçen gün hâkimiyetini sürdüren bu yöntem günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

eserlerdir.⁴⁹⁰ Bununla beraber onun ilmi anlayışı bütünüyle öncekilerin usûl ve kaideleri üzerine mebni değildir. Bu durumun doğal bir sonucu da “İzz b. Abdisselâm’ın kendine özgü kaideleri ortaya koymasındır.”⁴⁹¹ Onun nisbeten sahip olduğu özgün din anlayışı hadis yorumunu da doğrudan etkilemiştir. Buna binâen hadis yorumunda öncekilerin nakillerini zikredip tercihte bulunmak yanında⁴⁹² öncekilere herhangi bir atıf yapmaksızın ilmi birikiminden yola çıkarak hadisleri şerh etmektedir.⁴⁹³

İzz b. Abdisselâm hadisleri şerh etmede kendi çağının ilmi anlayışından etkilendiğini bir önceki paragrafta belirtmiştik. Ancak bu durum onun hadisleri şerh etme metodunda çok nadir gözükmektedir. Çünkü o hadisleri şerh ederken istisnası olmakla beraber başka âlimlerin görüşüne atıfta bulunmamaktadır. Aksine o hadisi yorumlamada dayanak noktası olarak kendisini kabul etmektedir. Bu durumun tabii nedenlerinden biri onu muasırlarının pek çoğundan ayıran içtihat ve taklide yaklaşımıdır. Çünkü ona göre mutlak deliller Kur’an, Sünnet, İcma, Kıyas ve Muteber İstidlaldir.⁴⁹⁴ Şartlara haiz olan her birey içtihat etmeye muktedir olduğu gibi başkasını taklit etmeye de mecbur değildir.⁴⁹⁵ Bu düşüncenin doğal bir sonucu da hadisi şerh etmede kişiye kendi öz yorumunu yapabilme özgürlüğünü vermesidir. Dolayısıyla onun hadisleri şerh etmede kendi öz yorumunu mesned olarak kullanmasının arka planında bu düşüncenin yattığını ifade etmek mümkündür. Onun *Makâsıdü’s-savm*, *Makâsıdü’s-salât*, *Şeceretü’l-maarif*, *Ahkâmü’l-cihâd*, *el-İşâre ile’l-îcâz fi bâ’di envâi’l-mecâz*, *el-Ecvibetü’l-katıa fi külli’l-‘ulûm* adlı eserlerinde özgün yorumunu barındıran pek çok örnek mevcuttur. Örneğin bidat hadisini beş şer’î kural ile ilişkilendirip ele alan ilk kişi kendisidir.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ İzz b. Abdisselâm’ın bu türden kaleme aldığı eserlerden bazıları şunlardır: **el-Gâye fi ihtisâri’n- nihâye**, **el-Cem beyne’l-Hâvî ve Nihâye**, **Muhtasar Sahîh-i Müslim**, **İhtisârü’ş-Şâmil**

⁴⁹¹ Nedvî, **el-İzz b. Abdisselâm**, s.54-55.

⁴⁹² Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a**, s.105

⁴⁹³ Örneğin, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a** adlı eserinin hadis bölümünde hadislerin doğrudan kendisi şerh etmektedir. Başkalarının yorumlarına çok nadir yer vermektedir. Yine *Şeceretü’l-maarif* adlı eserinde şerh ettiği rivâyetler de başka âlimlerin görüşüne yer vermesi oldukça azdır.

⁴⁹⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.49.

⁴⁹⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.158.

⁴⁹⁶ Şatibî, **el-İtisâm**, s.188.

2.1. DİĞER ÂLİMLERE ATIF YAPMASI

İzz b. Abdisselâm hadis yorumunda kendi öz yorumu yanında çok nadir de olsa başka âlimlerin görüşüne yer vermektedir. Bu durumla ilgili dikkat çeken hususlardan biri başka âlimlerin yorumuna atıf yaptığı rivâyetlerde, konu hakkında sadece bir âlimin görüşü ile iktifa etmeyip varsa birden fazla âlimin yorumunu ardı sıra zikretmesidir. Örneğin onun, isim belirterek atıf yaptığı rivâyetlerden biri “*Rabbim Tevrât yerine es-Sebu’t-Tul’u (السبع الطول), İncil yerine Mesânîyi (المثاني) Zebur yerine Miun’u (المون) verdi. Ve rabbim Mufassal (المفصل) ile beni tafdil etti*”⁴⁹⁷ rivâyetdir. O bu rivaytte geçen es-Sebu’t-Tûl ve Mesânî’yi İbn Abbas (ö. 68/687) İbn Cübeyr (ö. 94/713) ve Hasan Basrî’ye (ö. 110/728) atıf yaparak şerh etmektedir.⁴⁹⁸

İzz b. Abdisselâm hadisleri şerh ederken diğer âlimlerin yorumlarını bazen isim belirterek bazen de قِيلَ “Kîl” kelimesi üzerinden açıklamaktadır. قِيلَ sözcüğü قَوْل kökünden türemiş olan قَالَ sözcüğünün meçhul kipidir. قَالَ kelimesi ise öznesi belli olan söylemleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir den fazla amaca matuf olmak üzere öznenin belirtilmediği söylemler için ise قِيلَ kelimesi kullanılmaktadır. Arap dilini konu edinen eserlerde bu kalıptaki fiillere öznesi belirtilmemiş anlamında olan “*Bab’u mâ lem yusemmâ fâiluh*”⁴⁹⁹ ve öznenin yerine geçen anlamına gelen “*Bâb-u nâibi’l-fâil*” adında müstakil başlıklar mevcuttur. Bu bâb isimlerinden de anlaşılacağı üzere Arap dilinde söylemin öznesini belirtmemek birden fazla maksat barındıran bir ameliyedir. Bu amaçlardan bazıları ise şunlardır.

I. *Maksadın mef’ûl olması.*⁵⁰⁰ Bu durumu İzz b. Abdisselâm’ın hadisleri şerh ederken “Kîl” sözcüğünü kullanmasıyla ilişkilendirildiğimizde esas olan

⁴⁹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, thk. Şuayb Arnavut, Adil Murşid, Muessetürisale, 1421/2001, c.28, s.1884(No. 16982)

⁴⁹⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.518

⁴⁹⁹ Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, **Esrârü’l-‘arabiyye**, (thk. Yusuf Hammud), Darü’l Erkâm b. Ebî’l-Erkâm, 1420/1999, s.85, Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî ez-Zümürüdî İbn Sâîğ, **el-Lumha fi şerhi’l-mülha**, (thk. İbrahim b. Salim es-Sâidî), ‘İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, Medine, Suudi Arabistan, 1424/2004, c.1, s.315

⁵⁰⁰ Enbârî, **Esrârü’l-‘arabiyye**, s.85.

yorumcudan öte yorumun kendisidir. Bu nedenle İzz b. Abdisselâm “Kîl” sözcüğünü kullanmak suretiyle doğrudan yoruma vurgu yapmayı hedeflemiş olabilir.

II. *Fâ'ilin meçhul olması.*⁵⁰¹ Bu durumda söz konusu rivâyet ile ilgili mevcut bir yorum vardır. Ancak bu yorumun gerçek sahibi belli değildir. Bu duruma vurgu yapmak için “Kîl” sözcüğünü kullanmış olabilir.

III. *Fa'ilin hakir olması.*⁵⁰² Bu maddeye göre hadisi yorumlayan kişi muteber olmadığı gibi görüşü de dikkate almaya değer değildir. Buna binâen “Kîl” sözcüğünü kullanmış olabilir.

IV. *Fa'ilin belli olması.*⁵⁰³ Bu maddeye göre rivâyetin mevcut yorumu kimin tarafından yapıldığı zaten işin ehli olan kimseler tarafından bilinmektedir. Bu münasebetle “Kil” demiştir.

V. *Kelamda îcâz ve ihtisar için kullanılması.*⁵⁰⁴ Bu durumdan maksat sözü kısa ve öz bir şekilde muhataba aktarmaktır. Failin hazf edilmesi de bu duruma katkı sağlamaktadır. Bu nedenle “Kîl” demiş olabilir.

Hadis şerhlerinde yoğun olarak kullanılan “Kîl” sözcüğü mezkûr amaçlardan birine matuftur. Ancak herhangi bir âlimin bu sözcüğü hangi amaca atfen kullandığını tespit etmek için âlimin üslup, din ve dünya görüşü gibi bazı hususların bilinmesi önem arz etmektedir. Örneğin Hâricî taifesine mensup olan birisinin rivâyet zahiri üzerine hamletmek suretiyle yorumlaması ve bu yorumun Sünnî bir kaynakta “Kil” olarak ifade edilmesi karine olmadığı sürece bu yorumun değer bakımından önemsiz olduğunu ima ettiğini söylemek mümkündür. İzz b. Abdisselâm'ın “Kîl” sözcüğüne yer vermesi ise onun hem üslup hem de makasıdçı kişiliği ile açıklanabilir. Çünkü hadis yorumunda onun genel duruşu maksadın elde edilmesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla onun bu sözcüğe yer vermesi mezkûr gerekçeler içinde yoğun olarak sözü kısa ve öz bir şekilde muhataba aktarma amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Örnek:

⁵⁰¹ Enbârî, *Esrârü'l-‘Arabiyye*, s.85.

⁵⁰² İbn Sâîğ, *el-Lumha*, c.1, s.315

⁵⁰³ İbn Sâîğ, *el-Lumha*, c.1, s.315

⁵⁰⁴ İbn Sâîğ, *el-Lumha*, c.1, s.315

“Ku’ran zelûldür ve pek çok yönü bulunmaktadır. Öyleyse onu en güzel yönüne hamledin”⁵⁰⁵

Bu rivâyette geçen “Zelûl” kelimesi için gelenekte farklı yorumlar yapılmıştır. İzz b. Abdisselâm bu sözcük hakkında yapılmış yorumları “Kîl” sözcüğü üzerinden ardı sıra zikretmektedir.

Kîl : “Zelûl, bütün lûgat ehlinin manasını bildiği şeydir.”⁵⁰⁶

Kîl: “Manasını açıkça ortaya koyandır. Öyle ki müçtehitler ve vucûh sahipleri anlamını bilmekten aciz kalmazlar.”⁵⁰⁷

Kîl: “Emr, nehy, helal ve haramı kapsayandır.”⁵⁰⁸

Kîl: “Lafızları birden fazla te’vile uygun olandır.”⁵⁰⁹

İzz b. Abdisselâm “Kîl” üzerinden şerh ettiği rivâyetlerde, bazen sadece farklı mevcut görüşleri vermekle yetinmektedir. Bazen de rivâyet hakkında ki yorumları zikrettikten sonra meşhur olan veya çoğunluğun kabul ettiği görüşü belirtmektedir. Bu konuya Hz Peygamber’in İsrâ ve Mirac hadisesini örnek gösterebiliriz.

Kîl: “İsrâ’ ve Miraç bedenle gerçekleşmiştir.”⁵¹⁰

Kîl: “Beytu’l-Mukaddese kadar beden, ondan sonrası sadece uyku ile gerçekleşmiştir.”⁵¹¹

Kîl: “İsrâ’ ve Miraç uyku ile gerçekleşmiştir.”⁵¹²

Bu üç yorumu peyderpey zikrettikten sonra sahîh olan görüşün İsrâ’ ve Mirâc’ın beden ile gerçekleştiğini ifade eden görüş olduğuna hükmetmektedir.⁵¹³

⁵⁰⁵ Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer b. Mehdi el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, **Sünen-i-Dârekutnî**, (thk. Şuayb el-Arnâvut, Hasan Abdülmün’im, Abdullatif, Ahmed Berhum), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1424/2004, c.5, s.255.

⁵⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.518.

⁵⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.518.

⁵⁰⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.518.

⁵⁰⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.518.

⁵¹⁰ İsrâ ve Miraç rivâyetlerinden bazıları için Bkz. Buhârî, , “**Tevhid**”, 37, “**Salât**”, 1, “**Bed’ü’l-halk**”, 7, “**Enbiyâ**”, 5, “**Menâkübü’l-ensâr**”, 42, Müslim, “**Îmân**”, 259, 262-263, “**Fezâ’il**”, 164.

⁵¹¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a**, s.82.

⁵¹² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a**, s.82.

Buna benzer diğerk bir örnek de rü'yet olayıdır.

Kıl: “Hz Peygamber Yüce Allah'ı kalp gözüyle görmüştür.”⁵¹⁴

Kıl: “Hz Peygamber Yüce Allah'ı baş gözüyle görmüştür.”⁵¹⁵

O bu iki görüşünü zikrettikten sonra “bu iki görüş içerisinde ulemânın çoğunluğu birinci görüşü benimsemiştir” demektedir.⁵¹⁶

İzz b. Abdisselâm bazen de “Kıl” ile ifade ettiğı hadis yorumları arasında tercihte bulunmaktadır. Bu duruma İsrail oğullarından tahdis etmekle ilgili olan “حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج”⁵¹⁷ rivâyet örnek gösterilebilir.

Kıl: “İsrailoğullarından tahdis edin. Ancak onlardan tahdisi terk etmenizde bir günah yoktur”.⁵¹⁸

Kıl: “İsrailoğullarından yalan olmadığı sürece tahdis edin”⁵¹⁹

O bu iki yorumdan “ikincisinin daha güzel olduğunu”⁵²⁰ ifade etmek suretiyle yorumlar arasından ikincisini tercih etmektedir.

2.2. GARİBÜ'L- HADİS

Hz Peygamber Arap olduğu gibi ashabının cumhuru da Arap idi.⁵²¹ Arapların pek çok kabilesi yanında pek çok lehçesi de vardı. Öyle ki bazı kabileler diğerk kabilenin dilini tam anlamıyordu. Hz Peygamber her bir kabileyle onun lehçesiyle

⁵¹³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.82.

⁵¹⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.82.

⁵¹⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.82.

⁵¹⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.82.

⁵¹⁷ Ebu Dâûd Süleyman b. El-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen-u Ebî dâvûd**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit), el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrut, bty, “İlim”, 24

⁵¹⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.105.

⁵¹⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.105.

⁵²⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.105.

⁵²¹ Abdurrahman Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Garibu'l-hadis**, (thk. Abdulmu'ti Emin Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405, c.1, s.1

konusurdu.⁵²² Bu durumun tabii bir sonucu da çoğunluğu Kureyş, Evs ve Hazrec kabilesine mensup olan Ashabın nadir de olsa Hz Peygamber'in telaffuz ettiği bazı sözcükleri anlamamasıydı.⁵²³ Bu durum özellikle Hz Peygamber'in diğer kabile mensuplarıyla yaptığı konuşmalarda ortaya çıkmaktaydı. Bununla beraber ashap anlamadığı sözcükleri Hz Peygamber'e soruyor O da ashabına açıklıyordu.⁵²⁴ Bu tarihi gerçeklik nedeniyle hadis metinlerinde geçen bazı sözcüklerin anlamını ancak mütehasşısalar anlamaktadır.⁵²⁵ Bu türden olan sözcükler Garibü'l-Hadis olarak isimlendirilmiştir. Garibü'l-Hadis, yabancı olup nadir kullanılmakla beraber anlamı da açık olmayan kelime demektir.⁵²⁶

İlk üç neslin yok olması, râvîlerin çoğalması ve Acemlerin rivâyetleri nakletmeye başlamasıyla dilde lahn yaygınlaştı.⁵²⁷ Lahni berataraf etmek üzere Garibü'l-hadis hakkında Malik b. Enes, Süfyan Sevrî, Şu'be b. Haccac gibi hadis mutehassısaları zaman zaman açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵²⁸ Hadis literatüründe bu türden kelimeleri ihtiva eden ilkin küçük risaleler ortaya çıkmış⁵²⁹ ve süreç içerisinde hacimli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de İzz b. Abdisselâm'ın garibu'l-hadis ile ilgili kaleme aldığı *Şerh-u hadis-i ümmü zera'* dır. Bu eser İzz b. Abdisselâm'ın genelde Arap diline özelde garibu'l-hadise derin vukûfiyetini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. İzz b. Abdisselâm garibu'l-hadisi şerh etmesi mezkûr eserle sınırlı değildir. Nitekim onun eserlerinde zikrettiği hadislerde yer alan garibü'l-hadisi açıklaması oldukça yoğundur.

⁵²² Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser**, (thk Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Mektebetü'l-İlmiyye, 1399, c.1, s.4

⁵²³ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs**, c.1, s.4.

⁵²⁴ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs**, c.1, s.4.

⁵²⁵ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs**, c.1, s.4.

⁵²⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin Ali el-Münâvî, **et-Tavkîf 'alâ muhimmati't-te'arîf**, s.251, Şemsüddin Sehavî ise Garibü'l-hadisi “ *Çok nadir kullanılmasından ötürü anlaşılması güç olup manası gizli olan*” şeklinde tanımlamaktadır. (bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdîrrahman b. Muhammed es-Sehâvî, **Fethü'l-Muğîs**, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-Sünne, Mısır, 2003, c.4, s.24).

⁵²⁷ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî, **Garîbü'l-hadîs**, (thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1402, c.1, s.47.

⁵²⁸ Muhammed Muhammed Ebu Zehv, **el-Hadis ve'l-muhaddisûn**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1378. S.475.

⁵²⁹ Ebu Zehv, **el-Hadis ve'l-muhaddisûn**, s.475.

İzz b. Abdisselâm Garibü'l-hadis'i şerh ederken iki farklı metoda başvurmuştur. Çok nadir olan birinci metotta mevcut garib kelimeyi açıklarken kendisinden önce bu alanda risale veya eser telif etmiş ulemanın görüşüne başvurmuştur.⁵³⁰ Örneğin Ümmü Zera' hadisini şerh ederken bu yöntemi kullanmaktadır;⁵³¹ Zirâ bu hadisin şerhinde garib kelimeleri izah ederken kendisinden önce garibu'l-hadis alanında imam kabul edilen Asma'î (ö.216/831)⁵³² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)⁵³³ İbnü'l-'Arâbî (ö.231/846)⁵³⁴ İbn Kuteybe (ö.276/889)⁵³⁵ İbnü'l-Enbârî (ö.328/940)⁵³⁶ Hattâbî (ö.388/998)⁵³⁷ ve el-Herevî'yi (ö.401/1011)⁵³⁸ isim olarak belirtmektedir.⁵³⁹ Onun atıf yaptığı bu âlimlerin ortak

⁵³⁰ İzz b. Abdisselâm, **Şerh-u hadis-i ümmü zera'**, s.1,2,3,4,5.

⁵³¹ O bu hadis ile ilgili müstakil bir şerh yazmış ve adını da **Şerh-u hadis-i ümmü Zera'** koymuştur.

⁵³² Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asma'î el-Bâhilî, Basra dil ekolünün önde gelen temsilcilerinden olup, dil ve edebiyat âlimidir. İbnü'n-Nedîm, Onun *Kitâbü Garîbî'l-hadîs ve'l-keîlâmi'l-vahşî'* adında bir eser yazdığını söylemektedir. (el-Fihrist, s.61) Eser günümüze ulaşmamış veyahut yazma eser olarak kütüphane raflarında durmaktadır.

⁵³³ Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, Fıkıh, Hadis, Arap dili-edebiyatı ve kıraat âlimidir. Kendisinden sonra *Garibü'l-hadîs* ile ilgili yazılmış eserlerin temel kaynağı konumunda olan *Garibü'l-hadîs* adlı eserin yazarıdır.

⁵³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî, Arap şiiri râvîsi ve Lugat âlimidir. *Garibü'l-hadîs* adında müstakil bir eseri vardır. Eser günümüze ulaşmamış veyahut yazma eserler içerisinde olup tespit edilmemiştir.

⁵³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Kuteybe ed-Dîneverî, Arap Edebiyatı, Dil, Tefsir, Tarih ve Hadis alanında pek çok eser telif etmiş yaşadığı çağın en parlak simalarındandır. *Garibu'l-hadise* dair müstakil eser telif etmiş ve bu eser günümüze ulaşmıştır.

⁵³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, Arap dili ve edebiyatı, Kur'an ilimleri ve hadis âlimi. *Garibü'l-hadîs* adındaki eseri günümüze ulaşmamıştır. Kaynakların belirttiğine göre bu konuda yazılmış en hacimli eserdir.

⁵³⁷ Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed el- Hattâbî, Lugat alimi ve hadis âlimidir. *Garibü'l-hadîs* adındaki eseri günümüze ulaşmıştır.

⁵³⁸ Ahmed b. Muhammed el-Herevî' Hadis dil ve tefsir âlimidir. *el-Garîbeyn fi'l-kur'an ve'l-hadîs* adlı eseri günümüze ulaşmıştır.

noktası garibu'l-hadis ile ilgili eser yazmış olmalarıdır. Garibü'l-hadis'i şerh etmede takip ettiği yaygın yöntem ise şerhi doğrudan kendisi yapmaktadır. Örneğin اريت *Kadir gecesi* “ليلة القدر ثم ايقظني بعض اهلي فنسيتها فلتمسوها في العشر الغواير *rüyamda bana gösterildi. Ancak eşimin beni uyandırmasıyla gününü unuttum. Siz geriye kalan son on günde onu arayınız.*”⁵⁴⁰ rivâyetinde garibü'l-hadis الغواير dir. O da hadisi bütünüyle şerh etmeyip sadece bu lafzın “geriye kalan” anlamında olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.⁵⁴¹ Bu duruma والصيام جنة وإذا كان يوم جنة⁵⁴² “kötü söz” رفت rivâyetinde yer alan صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب⁵⁴³ “koruma”⁵⁴⁴ سخب “tartışma” anlamında olduğunu açıklamakla yetinmesi örnek gösterilebilir. Yine مَنْ استطاع منكم الباءة فليتزوّج؛ فإنه أغضُّ للبصر، وأحصن للفرج، وَمَنْ لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء⁵⁴⁵ de yer rivâyetin وأحصن للفرج، وَمَنْ لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء⁵⁴⁶ “kısırlaştırma”⁵⁴⁷ باءة “nikâh” anlamında olduklarını açıklaması örnek gösterilebilir. Yine bu duruma من غدا إلى المسجد أو راح أعد الله له في الجنة نزلاً⁵⁴⁸ kelimesinin “ziyafet”⁵⁴⁹ rivâyetin de geçen من غدا إلى المسجد أو راح أعد الله له في الجنة نزلاً⁵⁵⁰ olduğunu belirtmesi de örnek gösterilebilir.

2.3. SEBEBİ VURÛD’U DİKKATE ALMASI

Usûl kaynaklarında bir tanımı olmayan Sebebü vürûdi'l-hadîs,⁵⁵¹ hadisın Hz Peygamber tarafından söylenme nedenini ifade etmektedir.⁵⁵² Bu münasebetle hadis

⁵³⁹ Mezkûr isimlere yaptığı doğrudan atıflar için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Şerh-u hadis-i ümmü Zera'* s.1-5.

⁵⁴⁰ Müslim, “Sıyâm”, 13.

⁵⁴¹ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s. 30.

⁵⁴² İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.13.

⁵⁴³ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.13.

⁵⁴⁴ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.13.

⁵⁴⁵ Müslim “Nikah” 1400

⁵⁴⁶ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.15.

⁵⁴⁷ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.15.

⁵⁴⁸ Müslim “Mesâcid” 669

⁵⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *Makasidü's-savm*, s.32.

⁵⁵⁰ Bu kelimelerin yer aldığı rivâyetler için ilgili dipnotlara bkz.

⁵⁵¹ Yavuz Köktaş, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, *Usûl*, 4 (2005/2), 134.

yorumunda isabet etmede kritik öneme sahiptir. Zirâ rivâyetin zahiri üzerine hamledilmek suretiyle yorumlanması ile sebebi-vurud bağlamında yorumlanması arasında bazen ciddi farklar oluşmaktadır. Sebeb-i vurudun açık önemine rağmen şerh edebiyatında konuya dair müstakil eserlerin yazımı diğer türlere nazaran oldukça nadirdir.⁵⁵³ Bu nedaret gelenekte olduğu gibi İzz b. Abdisselâm'ın hadis şerhçiliğinde de açıkça görünmektedir. Zirâ onun yorumladığı yüzlerce rivâyet içerisinde sebeb-i vürûdu dikkate alması birkaç örnek ile sınırlıdır. Onun sebeb-i vürud bağlamında şerh ettiği rivâyetlerden biri⁵⁵⁴ “نية المؤمن خير من عمله”⁵⁵⁵ hadisidir. İbn Abdilberr bu rivâyet “Müminin amelsiz niyeti niyetsiz amelinden daha hayırlıdır”⁵⁵⁵ şeklinde yorumlamışken bazıları da “Müminin saf niyeti, niyetsiz amelinden daha hayırlıdır”⁵⁵⁶ diyerek şerh etmiştir.

İzz b. Abdisselâm ise ikinci anlamı zikrettikten sonra şu bilgileri vermektedir. “Rivâyet olunmuştur ki Hz Peygamber s.a.v. bir kuyunun kazılması karşılığında mükâfat vaadinde bulundu. Bunun üzerine Osman kuyuyu kazmaya niyetlendi. Ne var ki, bir Yahudi Osman'dan önce davranıp kuyuyu kazdı. Bunun üzerine Hz Peygamber “Mümin'in niyeti onun amelinden daha hayırlıdır”⁵⁵⁷ buyurdu. Sebeb-i vürud bağlamında yapılan bu şerh ile diğer şerh arasındaki en belirgin farklardan biri şudur. Diğer yorumda rivâyette yer alan **عمله** kelimesindeki zamir (هو) mümine

⁵⁵² Sebeb-i vurudün tanımlanması modern dönemde gerçekleşmiştir. Bu tanımlardan biri Suyutînin *Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs* adlı esrini tahkik eden Yahya İsmail Ahmede aittir. Onun tanımına göre “Sebeb-i vürûdi'l-ḥadîs, ḥadîsin meydana gelmesine sebep olan şeydir.” (bkz. Yahya İsmail Ahmed, “**Mukaddime**”, s. 37.

⁵⁵³ Geleneğimizde hadislerin doğru yorumlanmasına yardımcı olan bu kritere özel olarak telif edilmiş iki eser bulunmaktadır. Bu eserlerde şunlardır. Süyûtî, *Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs (el-Lüma' fî esbâbi'l-ḥadîs)* (nşr. Yahyâ İsmâil Ahmed), Beyrut 1404/1984, İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve't-ta'rif fî esbâbi vürûdi'l-ḥadîsi's-şerîf* (nşr. Seyfeddin el-Kâtib), Beyrut 1401/1981 Bununla beraber İbn Dakiki'l-İd (ö. 702/1302), konuyla ilgili birkaç esere vakıf olduğunu belirtmesi bu türden eserlerin hicri yedinci yüzyıldan önce var olduğunu göstermektedir. (bkz. Yavuz Köktaş, “Esbâbu Vürûdi'l-Ḥadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, **Usûl**, 4 (2005/2), 131 – 156.

⁵⁵⁴ Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hayyan el-Enârî Ebu's-Şeyh el-İsbihânî, **el-Emsâl fi'l-Hadis**, (thk. Abdül'ali Abdülhamit Hamid), Daru's-Selefiyye, Bombay, 2. Baskı, 1408/1987, s.89.

⁵⁵⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, **et-Temhîd limâ fi'l-muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd**, (thk. Mutafta b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî), Vizâratu Umumi'l-Evkâf, Mağrib, 1387, c.12, s.265, İbn Abdilberr, **el-İstizkâr**, (thk. Salim Muhammed Ata Muhammed Ali) Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, c.5, s.130

⁵⁵⁶ Hadis şerheden pek çok alim rivâyet bu şekilde yorumlamıştır. Örnek için bkz. (San'anî el-Emir, **et-Tenvîr şerh-u câmi'i's-sağîr**, c.10, s.516.

⁵⁵⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.333-334.

raci edilmektedir. Mümin ise lafız cihetiyle müfred anlam yönüyle cinstir. Bu durum nedeniyle müminlerin tümü rivâyetteki yargının kapsamına girmektedir. Sebeb-i vurûd dikkate alındığında ise **عمله** deki zamir kuyuyu kazan Yahudiye raci olmaktadır. Rivâyetteki müminden kasıt ise bütün müminler olmayıp olayla ilgisi olan Osmandır. Bu durumda yargının kapsamı biri Yahudi diğeri Osman olmak üzere iki kişi ile sınırlı kalmaktadır. Yani Yahudi her ne kadar kuyuyu kazmış olsa da iman etmeme nedeni ile bu ameli kendisine bir fayda vermeyecektir.⁵⁵⁸ Bu nedenle kendisine sevap da yoktur. Osman ise her ne kadar kuyuyu kazmamış olsada niyetine istinaden sevap kazanmaktadır.⁵⁵⁹ Buna göre rivâyetin anlamı “*Osman’ın niyeti Yahudinin amelinden daha hayırlıdır*” şeklinde olmaktadır.

2.4. HADİSLERDE İCÂZ

İzz b. Abdisselâm hadis yorumunda Arap dilinin inceliklerinden mümkün olduğu kadar yararlanmaktadır. Onun genelde dini metinleri özelde hadis metinlerini yorumlarken başvurduğu yöntemlerden biri de Arap belagatında önemli bir mevkiye sahip olan icâz’ı yoğun olarak kullanmasıdır. Câhız, icâz’ı “*Pek çok anlamı az lafızla ifade etmektir*”⁵⁶⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Câhız’ın dışında pek çok dilci icâz’ı tanımlamışsa da bu tanımları “*Maruf ibareden daha az ibareyle maksadı ifade etmek*”⁵⁶¹ şeklinde özetlemek mümkündür.

İzz b. Abdisselâm’ın hadislerde icâzı bir kaide olarak görmesinin arka planında, Hz Peygamber’in hususiyetlerinden birisi olan *cevâmiu’l-kelîm* vasfı vardır. Çünkü o icâz ile bu vasf arasında çok sıkı bir bağ kurmaktadır. Ona göre “*içinde birçok anlam barındıran bütün kelime ve sözler cevâmi’ul-kelîm*” kapsamındadır.⁵⁶² Yine ona göre Hz Peygamber’in cevâmi’ul-kelim vasfına sahip

⁵⁵⁸ Veya yahudinin amelinin kendisine vereceği fayda Osman’ın niyetinden dolayı kazandığı hayra nazaran az kalmaktadır. Rivâyetin bu şekilde yorumlanıp yorumlanmayacağı hususu konu hakkında vârid olan Hz Peygamberin “*küfür döneminde yaptığın hayırlar üzerine Müslüman oldun*” (Müslim, “İmân” 193) vb. rivâyetlerin sıhhati ve bu minvalde ulema arasında cereyan eden tartışmalardan ortaya çıkan sonuç belirleyici olacaktır.

⁵⁵⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.333-334

⁵⁶⁰ Abdülaziz atik, ‘**İlmü'l-me'ânî**, Dârü Nehdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 1430, 2009, s.174. İcâz’ın diğer tanımları için ayrıca bkz. (Abdülaziz atik, ‘**İlmü'l-me'ânî**, s.174-176

⁵⁶¹ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2007 s.42.

⁵⁶² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-icâz**, s.5.

olmasının bazı doğal sonuçları vardır. Bunlardan biri de kelamın Hz Peygamber için ihtisar olmasıdır.⁵⁶³ “İhtisâr ise muhataba mesajı aktarırken amacı ortaya koyacak miktarda kelime ile yetinmektir.”⁵⁶⁴ Ancak bu ihtisâr Arapların kelamda yaptıkları ihtisârdan daha öte olan bir durumu ifade etmektedir. “Bu münasebetle Hz Peygamber fesâhat ve belâgatte Araplardan daha ileri bir düzeye varmıştır.”⁵⁶⁵

İzz b. Abdisselâm, Hz Peygamber’in cevâmî‘ul-kelim vasfına sahip olmasının maksadı konusunda şu maddeleri sıralamaktadır.

- a. Dinleyicilerin çabuk anlamaları⁵⁶⁶.
- b. Hafızların daha güzel hıfzetameleri⁵⁶⁷.
- c. Mesajı almak isteyenlerin mesajı doğru bir şekilde almaları⁵⁶⁸.

Ancak bu üç durumun gerçekleşmesi ise kelamda ihtisarın vuku bulması ile mümkündür. İhtisarı gerçekleştirecek olan ise “Hazf”⁵⁶⁹ ve “İdmâr”⁵⁷⁰ dır.

İzz b. Abdisselâm’ın îcâz anlayışı onun hadis yorumuna doğrudan etki etmiştir. Bu etkinin bir belirtisi de hadis metinlerini yorumlarken hazf ve idmâr göz önünde bulundurmasıdır. Ancak bu durum bütün rivâyetlerde hazf veya idmârın olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle rivâyetlerde bu durumların varlığı ve yokluğu kelamın, *mahzufun varlığına delalet etmesine*⁵⁷¹ bağlıdır. Dolayısıyla bir hadisin yorumlanmasında mahzufun takdir edilmesi, bir delaletin bulunması ile kayıtlıdır.

⁵⁶³ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5.

⁵⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5.

⁵⁶⁵ İzz b. Abdisselâm, *Bidâyetu’s-sûl*, s.74.

⁵⁶⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5.

⁵⁶⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5.

⁵⁶⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5.

⁵⁶⁹ Sözlükte “atmak, düşürmek, çıkarmak,” anlamlarına gelen **hazif** (**hazf**) kelimesi, bedî’ ilminde belli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatını ifade eder.

⁵⁷⁰ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.5, İzmar bir kelimenin tellafuzdan atılıp mana açısından etkisinin devam etmesine denir. Cürcânî, *et-Tarifât*, 29.

⁵⁷¹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz* s.5.

İzz b. Abdisselâm'ın hazfe dair öne sürdüğü mezkûr gerekçenin temelinde Arapların dili kullanma biçimi yatmaktadır. Çünkü Araplar mahzufa delalat eden bir karine olmadığı durumlarda hazf yapmamaktadır.⁵⁷²

Îcâz, *Îcâz'ı Hazf ve Îcâz-ı Kasr* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁷³ Îcâz'ı Kasr hazfın olmadığı îcâzı⁵⁷⁴ îcâzı hazf ise, hazf yoluyla gerçekleşen îcâz⁵⁷⁵ türünü ifade etmektedir.

İzz b. Abdisselâm, âyet ve hadislerde îcâz-ı hazf üzerine yoğunlaşmakta ve konuyu örnekler üzerinden detaylı bir şekilde izah etmektedir. Ona göre muzâf'ın hazfi, mef'ûl'ün hazfi,⁵⁷⁶ mevsûf'un hazfi, emir ve duâ'da şartların hazfi, şartın cevabının hazfi, kasem'in hazfi, mubtedâ'nın⁵⁷⁷ hazfi, câr ve mecrûrun hazfi ve haber'in hazfi hazf çeşitlerinden bazılarıdır.

2.4.1. Muzaf'ın (Tamlayan) Hazfi

Hadis metinlerinde hazfın gerçekleştiği yerlerden biri de terkipte yer alan muzaf'ın hazfidir. Muzafın hazfinde, örneklerde de görüleceği üzere fiil isnadının mahzuf olan muzaftan alınıp muzafun ileyhiye verilmesidir. İzz b. Abdisselâma göre âyet ve hadislerde muzafın hazf olduğu konuların başında, haram, helal, kerahet, vacip ve istihbabın **cisimlere** nispet edildiği metinler gelmektedir.⁵⁷⁸ Çünkü bu türden olan talepler eylem ile ilgili olup doğrudan **cisimle** bağlantılı değildir. Şu halde murdar hayvanın haram olması yenmesiyle, içkinin haram oluşu içilmesiyle ipek elbisenin haram olması giyimiyle ilgilidir.⁵⁷⁹ Örneğin, **لا تحل الصدقة لمحمد**

⁵⁷² İzz b. Abdisselâm, *el-Îşâre ile'l-îcâz âz*, s.5.

⁵⁷³ Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi, Bahauddîn, b. Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fi şerh-i telhisi'l-miftâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003, c.1, s.586.

⁵⁷⁴ İbnü's-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*, c.1, s.86.

⁵⁷⁵ İbnü's-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*, c.1, s.91.

⁵⁷⁶ Mefûl nahiv ilminde fili kendisine sirâyet ettiği ögeyi ifade etmektedir. (bkz. Enbârî, *Esrârü'l-'arabiyye*, s.72)

⁵⁷⁷ Muzaf lafzi ve takdiri olarak lafzi amillerden ari olandır. (Enbârî, *Esrârü'l-'arabiyye*, s.72) İbn Cinnî ise Enbârî'nin tarifine ilaveten müsned-ü ileyh kaydını da zikretmektedir. (bkz. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Lüma' fi'l-'arabiyye* (thk. Faiz Faris), Dârü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, Kuveyt, bty, s.25)

⁵⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-Îşâre ile'l-îcâz*, s. 5.

⁵⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-Îşâre ile'l-îcâz*, s.6.

ولا آل محمد⁵⁸⁰ rivâyet îcâz kapsamı dışında tutulduğunda anlamı “*Muhammed ve ehli’ne sadaka helal değildir*”⁵⁸¹ şeklinde olacaktır. Ancak sadakanın kendisi bizatihi helal veya haram değildir. Çünkü şer’î bir vasfın mükellef olmaması nedeniyle doğrudan sadakanın üzerine cârî edilmesi anlamsızdır. Zirâ şer’î vasıfların bir şeye isnad edilmesi failin fiiliyle ilgilidir. Bu nedenle sadakanın helal veya haram olması onu alan kişiye göre şer’î bir vasf kazanmaktadır. “*Dolayısıyla burada muzâf olan اخذ veya تناول kelimesi hazf olmuş ve muzâfu ileyhi (tamlayan) olan الصدقة onun yerine geçmiştir.*” Buna göre mahzûf olan muzaf takdir edildiğinde rivâyet⁵⁸² لا تحل اخذ او تناول الصدقة suretine bürünecek anlamı da “*Muhammed’e ve ehline zekât almak helal değildir*” şeklinde olacaktır.

İzz b. Abdisselâm’ın muzaf’ın hazf’iyle ilgili verdiği örneklerden biri de

فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ⁵⁸³ hadisidir. Bu rivâyet mahzuftan bağımsız zahiri üzerine yorumlandığında anlamı: “*Şüphesiz kanlarınız mallarınız ve onurunuz sizlere haramdır*” şeklinde olacaktır. Ancak bu anlam nakille çeliştiği gibi akılla da çelişmektedir. Çünkü kanın, malın ve onurun haddi zatında haram olması düşünülemez. Bu nedenle rivâyette birden fazla muzaf haz olmuş ve yerlerine muzafu ileyih ikame olmuştur. Buna göre rivâyetin takdiri⁵⁸⁴ فَإِنَّ سَفْكَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ suretindedir. Bu takdirden sonra rivâyetin anlamı ise şöyle olacaktır. “*Birbirinizin kanını dökmek birbirinizin malını gasp etmek birbirinizin onurunu rencide etmek sizlere haramdır.*”⁵⁸⁵ İzz b. Abdisselâm’ın bu örnekler dışında mahzûfun hazf edildiğini belirttiği hadislerden bazıları şunlardır.

⁵⁸⁰ Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi‘ es’San’anî, **el-Musannef**, (thk. Habiburrahman el- ‘Azâmî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 2. Baksı 1403, , c.4, s.50 (No.6939)

⁵⁸¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.6.

⁵⁸² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.6.

⁵⁸³ Buhârî, “**ح**”, 132.

⁵⁸⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.7.

⁵⁸⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.7.

⁵⁸⁶ “اياك والحبوب” bu hadisin zahiri anlamı “Gebe hayvandan sakın” şeklindedir. Ancak İzz b. Abdisselâm hadiste muzaf olan ذبح kelimesinin mahzuf olduğunu takdirinin de اي اياك وذبح الحبوب şeklinde olduğunu belirtmektedir. Buna göre rivâyetin anlamı “Gebe hayvanı kesmekten sakın” şeklinde olacaktır.

اللهم ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ⁵⁸⁷ hadisinin zahir anlamı: “Ey Rabbimiz İbrahim Mekke’yi bende Medine’yi haram kıldım” şeklindedir. İzz b. Abdisselâm rivâyette muzaf olan صيد kelimesinin hazf olduğunu belirterek takdirinin اللهم ان ابراهيم حرم صيد مكة واني حرمت صيد المدينة şeklinde olduğunu belirtmektedir. ⁵⁸⁸ Buna göre rivâyetin anlamı: “Ey Rabbimiz İbrahim Mekke’de bende Medine’de avlanmayı haram kıldım” şeklinde olacaktır.

2.4.2. Câr ve Mecnûr’un Hazfı

İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde câr ve mecnûrun beraber hazf edildiğini belirtmektedir. Bu duruma ⁵⁸⁹ الماء من الماء hadisi örnek gösterilebilir. Bu hadisin zahir anlamı “Su sudandır” şeklindedir. Ancak İzz b. Abdisselâm rivâyette câr ve mecnûr olan من خروج kelimelerinin mahzuf olduğunu takdirinde وجوب استعمال الماء من خروج الماء şeklinde olduğunu söylemektedir. ⁵⁹⁰ Buna göre rivâyetin anlamı; “(Gusül) suyunun kullanılmasının vacip olması suyun (menin) çıkmasıyla gerçekleşir” şeklinde olacaktır.

İzz b. Abdisselâm’ın mecnûrun mahzuf olduğunu belirttiği diğer bir örnek de من ابتليته بحبيبتيه فصبر فله الجنة ⁵⁹¹ hadisidir. Rivâyetin zahir anlamı; “iki sevdiğiyle (gözleriyle) imtihan ettiğim kimselerden sabredenlere cennet vardır” şeklindedir. O bu rivâyette mecnûr olan فقد kelimesinin hazf olduğunu takdirin de من

⁵⁸⁶ Müslim “es-Sayd ve’z-Zebâih” 1932.

⁵⁸⁷ Müslim “Hacc” 1373

⁵⁸⁸ İzz b. Abdisselâm, el-İşâre ile’l-îcâz, s.7.

⁵⁸⁹ Müslim, “Hayz”, 343

⁵⁹⁰ İzz b. Abdisselâm, el-İşâre ile’l-îcâz, s.7.

⁵⁹¹ Buhârî, “Merdâ”, 7.

ابتليته بفقد حبيبتيه فصبر فله الجنة şeklinde olduğu söylemektedir. Buna göre hadisin anlamı “iki sevdiğini almakla imtihan ettiğim kimselerden sabredenlere cennet vardır” şeklinde olacaktır.

2.4.3. Mubtedâ’nın Hazfî

İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde mubtedânın mahzûf olabileceğini belirtmektedir. Onun konuyla ilgili verdiği örneklerden biri شاهدك او يمينه ليس لك الا ذلك⁵⁹² “zahir anlamı; Rivâyetin hadisidir. her iki şahidin veya onun yemini” şeklindedir. O bu rivâyette mübtedâ olan اقامة ve haber olan لك kelimelerinin mahzûf olduğunu belirtmekte ve takdirinde لك اقامة شاهدك او طلب يمينه şeklinde olduğunu söylemektedir.⁵⁹³ Buna göre rivâyetin anlamı “İki şahid bulundurmak veyahut hasmının yemin etmesini talep etmek hakkına sahipsin” şeklindedir. İzz b. Abdisselâm’ın hadisin yorumunda ortaya koyduğu takdirden de anlaşıldığı üzere bu hadiste mahzûf olan başka bir mubtedâ da vardır. O da طلب kelimesidir.

2.4.4. Haber’in Hazfî

Hadis metinlerinde hazf olan öğelerden biri de haberdur. Örneğin إِنَّمَا⁵⁹⁴ rivâyetinde hazf dikkate alınmadığında anlamı “Ameller ancak niyetler iledir” şeklinde olacaktır. Çünkü rivâyette yer alan ب harfi iltisak anlamındadır. Bu durumda rivâyette murad olan mefhum ortaya çıkmayacaktır. Zirâ rivâyette vurgulanan husus amellerin niyetler ile beraber olması değil, aksine amellerin niyetlere göre değerlendirmeye alınacağıdır. İzz b. Abdisselâm hadiste haber olan إِنَّمَا الْأَعْمَالُ⁵⁹⁴ kelimesinin hazf olduğunu ve hadisin takdirinin معتبرة

⁵⁹² Müslim “İmân”, 138.

⁵⁹³ İzz b. Abdisselâm, el-İşâre ile’l-İcâz, s.11.

⁵⁹⁴ Müslim, “İmarat”, 1908

معتبرة بالنِّيَّاتِ şeklinde olduğunu söylemektedir ⁵⁹⁵ . Buna göre rivâyetin anlamı; “*Amellere ancak niyetlere göre itibar edilir*” şeklinde olacaktır

2.4.5. Hazfin Delilleri

İzz b. Abdisselâm ilke olarak hadis metinlerinde hazfin varlığını kabul etmekte ve rivâyetleri yorumlarken de bu yöntemden yoğun olarak yararlanmaktadır. Fakat herhangi bir hadis metnin de mahzufun varlığını o metinde mahzufa delalet eden bir delilin varlığı ile takyit etmektedir. Ona göre mahzufa delalet eden deliller ise şunlardır:

- a. Aklın delâleti ve ibarenin akışının teyidi;⁵⁹⁶
- b. Sadece aklın delâlet etmesi;⁵⁹⁷
- c. Aklın delâleti ve örfün tayini;⁵⁹⁸
- d. Örfün tayin etmesi;⁵⁹⁹
- e. Siyâkın delâleti;⁶⁰⁰
- f. Aklın delâleti ve şer’in belirleyiciliği;⁶⁰¹
- g. Şer’in delâleti ve tayini;
- h. Vâkıa’nın delâlet etmesi⁶⁰²

İzz b. Abdisselâm bu deliller ile ilgili *el-İşâre ile’l-îcâz fî ba’dı envâ’i’l-mecâz* adlı eserinde detaylı bilgiler vermekle yetinmeyip her bir delili âyet ve hadisler eşliğinde örneklendirmektedir. Örneğin,⁶⁰³ **أمرت بقرية تأكل القرى** rivâyetinin zahir anlamı “*şehirlileri yiyen bir şehirle emredildim.*” şeklindedir. Bu anlamın verdiği mesaj ise vakıaya zıt olması nedeniyle anlaşılmaktan uzaktır. Ancak mahzuflar takdir edildiğinde rivâyet ⁶⁰⁴ **بإتيان قرية تأكل أهلها أموال أهل القرى** suretine bürünecek anlamı da “*sakinleri başka şehirlerin halkına ait malları*

⁵⁹⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.204-205.

⁵⁹⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.8.

⁵⁹⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.9.

⁵⁹⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.12.

⁵⁹⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.12.

⁶⁰⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.12.

⁶⁰¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.14.

⁶⁰² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.9.

⁶⁰³ Müslim, “**Hâc**”, 1382

⁶⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.14.

أهل , إتيان , şeklinde olacaktır. Fakat burada *yağmalayan şehre gitmem emredildi.*” şeklinde olacaktır. Fakat burada *أهل , إتيان ,* ve *أموال* kelimelerinin mahzuf olduğuna delalet eden delil önem arz etmektedir. Bu delalet yukarıda belirtilen delillerden vakıa tarafından gerçekleştirilmektedir. Çünkü vakıa bir köyün başka bir köyü yemesini mümkün görmemektedir. Aksine bir şehrin ahalisi ancak diğer şehrin ahalisine ait olan malı yağmalayıp yiyebilir.⁶⁰⁵

İzz b. Abdisselâm’ın vakıanın hadis metninde bulunan mahzufa delalet etmesine dair verdiği diğer bir örnek de ⁶⁰⁶ *أنهاكم عن الدباء والحَنْتَم والمزفة والتَّقِير* rivâyetidir.⁶⁰⁷ Rivâyet mahzuf dikkate alınmadığında anlamı “Sizi, *dübbâ* (su kabağı), *hantem* (yeşil çömlek), *müzeffet* (ziftle sıvanmış) ve *nakîr* (ağaçtan oyulmuş şarap fıçısı) nehyettim” şeklinde olacaktır. Bu durumda Hz Peygamber’in mezkûr kapların kullanımını yasakladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak İzz b. Abdisselam rivâyette *أنهاكم* ve *نبيز* kelimerinin mahzuf olduğunu takdirinde *أنهاكم عن شرب نبيز الدباء والحَنْتَم والمزفة والتَّقِير* şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁸ Ona göre her iki kelimenin mahzuf olduğuna dair delil ise vakıadır.⁶⁰⁹

2.4.6. Mahzufun Tespiti

Hadis metinlerinde mahzuf olan kelimenin varlığını kabul etmek kadar o kelimenin ne olduğu da önem arz etmektedir. Çünkü söz konusu olan kelime metnin telaffuzu anında metinde bulunup daha sonra çeşitli saiklerle hafız edilmiş bir kelime değildir. Bu durum eş anlamlı kelimelerin varlığıyla beraber mülâhaza edildiğinde daha da ciddi bir boyut kazanmaktadır. İzz b. Abdisselâm mahzuf olan kelimenin muhtemel bir kelime olabileceğinin farkındadır. Bu münasebetle ona göre mahzuf tespit edilirken muhtemel kelimeler içinden dilde *en hafif, en güzel, en fasih ve maksadı en iyi açıklayan* kelime tercih edilmelidir.⁶¹⁰ Mahzuf olan kelimenin tespiti konusu bu bilgiler ile de son bulmamaktadır. Çünkü bazı rivâyetlerde bu vasıfları karşılayan birden fazla kelimenin olabileceği bir gerçektir. İzz b. Abdisselâm bu

⁶⁰⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.14.

⁶⁰⁶ Müslim, “Eşribe” 17

⁶⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.11.

⁶⁰⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.11.

⁶⁰⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.11.

⁶¹⁰ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı envâ'i'l-mecâz*, s.10.

problemi gidermek adına, metnin siyakından yararlanılarak muhtemel kelimeler içerisinde “*hem lafız hem de mana yönüyle en güzel kelimenin takdir edilmesinin*” gerekli olduğunu söylemektedir.⁶¹¹ Örneğin, ⁶¹²فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ rivâyetinde takdir edilebilecek birden fazla muhtemel kelime vardır. Bu kelimelerden bazıları şunlardır;

a. **إِرَاقَةٌ** ; kan dökmek anlamına da gelen bu kelime rivâyetinde takdir edilebilir. Ancak bu kelimeyi diğerleriyle karşılaştırdığımızda daha fazla harf barındırmakla beraber, dişilik alameti olan te’nis harfini içerdiği için dilde daha ağırdır.⁶¹³ Dolayısıyla bu kelime, yukarıda belirtilmiş olan hafiflik kriterine uygun olmaması nedeniyle takdir edilmemelidir.

b. **صَبَّ**; bu kelimedeki rivâyetinde takdir edildiğinde kan dökme anlamını verecektir. Bununla beraber harf sayısı olarak da ilk kelimeye göre daha azdır. Ancak talaffuzda şedde dilde ağırlık oluşturmaktadır. Bu nedenle alternatifi olduğu rivâyetlerde bu kelimenin kullanımı uygun değildir.⁶¹⁴

c. **سَفَكَ** bu sözcük ilk kelimeye nazaran daha az harf barındırırken ikincisine göre ise daha hafiftir. Bu münasebetle rivâyetin takdiri bu kelime üzerinden gerçekleştirilmelidir.⁶¹⁵

İzz b. Abdisselâm’ın mahzufun tespitinde öne sürdüğü deliller konuyu, Arapların kelimeleri üzerinden okumasıyla ilişkilidir. Çünkü Araplar hazfı sadece, mahzufun zikredilmesi durumunda cümlelerin nazmının daha da güzel olacağı durumlarda kullanmaktadır.⁶¹⁶

⁶¹¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s. 204.

⁶¹² Buhârî, “**Hac**”, 132.

⁶¹³ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.10. Sakil, kelimenin telaffuz anında dile ağır gelmesi demektir.

⁶¹⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.10.

⁶¹⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.10.

⁶¹⁶ İzz b. Abdisselâm, **el el-İşâre ile’l-icâz**, s.10.

2.5. HADİSLERDE MECÂZ

Sözcükler konuldukları manaya delalet etme bakımından ikiye ayrılmaktadır. *Konulduğu asli manaya delalet eden kelime **Hakikat** etmeyen ise “Mecâz” olarak isimlendirilmektedir.*⁶¹⁷

Sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, mesafe kat’etmek, karsıdan karsıya geçmek, aşmak, geçit ve intikâl etmek anlamındaki cevz/ جَوَز kökünden isim veya masdar olan mecâz kelimesi⁶¹⁸ genel olarak “bir yerden baska bir yere intikâl etmek” anlamına gelmektedir. Mecazın masdarında bulunan anlamdan hareketle, “bir lafzın konulduğu asli mananın dışında başkaca bir manada kullanılması⁶¹⁹ mecâz olarak isimlendirilmiştir. Bununla beraber mecâz için “Konuşma dilinde, bir ilişkiden ötürü ve asli anlama engel olan bir karineden dolayı konulduğu mananın dışında bir manada kullanılması”⁶²⁰ şeklinde daha detaylı tanımlar da yapılmıştır. İzz b. Abdisselâm ise mecâzi “gerçek anlamdan türeyen ondan zuhur eden bir anlam”⁶²¹ olarak tanımlamaktadır. Mantuku farklı olan mezkûr tanımların ortak noktası İzz b. Abdisselâm’ın da vurguladığı gibi “Mecâz anlam ile gerçek anlam arasında bir bağın bulunmasını zorunlu”⁶²² görmeleridir.

İzz b. Abdisselâm’ın asli anlam ile mecâz anlam arasında bir bağın oluşunu zorunlu görmesinin arka planında suistimalleri ve keyfiliği önleme düşüncesi vardır. Çünkü her iki anlam arasındaki bağ kaldırıldığında hakikatin mecâz, mecâzın da hakikat olarak yorumlanmasına neden olacaktır. Doğal olarak bu imkân beraberinde sosyal yaşantı, hukuk ve ticaret gibi insan hayatında önemli olan pek çok alanda karışıklığa sebebiyet verecektir. Söz konusu dini metinler olduğunda bu durum daha da önem kazanmaktadır. Çünkü Allah ve Rasûlüne lafızdan muradını sorma ve

⁶¹⁷ Ebu’l-Feth Diyauddîn, İbnu’l-Esîr el-Cezerî, **el-Cami’u’l-kebîr fi sına’ati’l-menzûr mine’l-keîlâmi ve’l-mensûr**, (thk. Mustafa Cevvad), Matbaat-u Mec’me ‘ül-İlmi, 1375. s.27.

⁶¹⁸ Cevherî, **es-Sıhah fi’l-lüga ve’l-ulûm**, c.1, s.221, İbn Faris, **Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa**, s. 230,

⁶¹⁹ İbnü’l-Esîr, **el-Cami’u’l-kebîr**, s.27.

⁶²⁰ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Haşimi, **Cevâhirü’l-belâğâ fi’l-me’ânî ve’l-beyân’î ve’l-bedî**, Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, s.251.

⁶²¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.43.

⁶²² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.43.

onlardan bu muradı doğrudan işitme gibi bir imkân bulunmamaktadır.⁶²³ Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm'ın her iki anlam arasında bir bağ bulunmasını zorunlu görmesi hadis metinlerinde yer alan kelimelerin doğru bir şekilde yorumlanması açısından oldukça anlamlıdır.

Mecâz konusunda dikkate değer diğer bir mesele de dini metinlerde mecâzın varlığı/yokluğu konusudur. Zahirîliğin önde gelen temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064), Kur'an ve Sünnett'e mecâzın olmadığını savunurken⁶²⁴ Hanbelî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ise Kur'an da mecâzı inkâr eden kibirli davranmakla itham etmektedir.⁶²⁵ Malikî mezhebinin önemli simalarından Ebu Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) Kur'an-ı Kerim'de mecâzın varlığı konusunda insanların ihtilafa düştüklerini ancak çoğunluğun mecâzın varlığını kabul ettiğini ifade etmektedir. Ona göre mecâzın yokluğunu savunanların en önemli siması Ebu İshak el-İsfirayini'dir (ö. 418/1027).⁶²⁶ Kanaatimizce İslâmî gelenekte mecâz tartışmasının arka planında "Tecsim/Teşbih" düşüncesi bulunmaktadır. Bu nedenle mecâzın varlığı yahut yokluğunu savunanlar ilke olarak ortak bir payda da buluşmaktadır. Bu paydayı da "Tenzih" kavramıyla ifade etmek mümkündür.

İslâm coğrafyasının farklı milletler ile teması beraberinde ilmi, kültürel ve dini etkileşimi getirdi. Bu etkileşimin sonuçlarından biri de İslâm toplumunda zuhur eden Allah tasavvuruydu. Zirâ İslâm ile tanışan bu yeni toplumların kendilerine göre bir tanrı tasavvuru vardı. Bu tasavvurlardan birisi de tecsim/teşbih idi. Bu milletlerin İslâm toplumuna dâhil olmasının diğer bir sonucu da Arap dilinin saflığını yitirmesine neden olmalarıydı. Süreç içerisinde diğer kültür ve dinlerden neşet eden bu inanç ve düşünceler İslâm kültürüne sızdı. Ancak bu sızma ötekinin bütünüyle kendisini yok etmesi şeklinde gerçekleşmedi. Aksine Müslümanın da kısmen de olsa

⁶²³ Ashâb nesli bu yargımızın dışındadır.

⁶²⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüî, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, bty, c.4, s.30.

⁶²⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, **Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-imâm ahmed**, Muessesetü'r-Reyyân, byy, 1423, c.1, s.206.

⁶²⁶ Muhammed b. Abdillâh el-Kadî, Ebu Bekr b. Arabî, el-Megâfir el-İşbilî, el-Malikî, **el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh**, (thk. Hüseyin Ali el-Yederî, Said Fevde), Daru'l-Beyârik, Amman, 1420/1999, s.31.

ötekileşmesini beraberinde getirdi. İslâm uleması yabancı din ve kültürlerden neşet edip İslâm toplumuna sirâyet eden tecsim ve teşbihi ortadan kaldırmak için bir çözüm bulma zorunluluğunu hissetti. Bazı âlimler “*Allah’ın eli vardır. Mahiyetini bilemeyiz*”⁶²⁷ diyerek tecsimi yok edeceğini düşünmekteydi. Bazı âlimler ise tecsimin mecâz ile ortadan kaldırılacağını savunup “*Allah’ın eli, Allahın nimeti*”⁶²⁸ “*Allah’ın gücü*”⁶²⁹ anlamında olduğunu söyledi. Dolayısıyla gayede birleşen her iki grup yöntem de farklı yollar benimsemekteydi.

İzz b. Abdisselâm mecâzın âyet, hadis ve Arapların günlük konuşmalarında varlığını kabul etmektedir. Bunun ötesinde o dini metinlerde mecâzı zorunlu görmektedir. Yine ona göre mecâzın kapsamı hakikatin kapsamıyla eşdeğerdir. Bu münasebetle cisim, araz ve nisbeler bazen hakiki bazen de mecâz ile tabir edilmektedir.⁶³⁰ Bununla beraber mecâzın kelimada geçerliliği konusunda bir sınırlama getirmekte ve mecâzı kabul ve ret açısından “*Açık Mecaz*” ve “*Ta’kid Mecazı*” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Açık Mecâz: Gerçek anlam ile mecâz anlam arasında bulunan bağın güçlü olması durumunda gerçekleşen mecâzdır.⁶³¹ Kelam ve kelimede geçerli olan mecâz bu türdür. Diğer bir ifadeyle mecâzın geçerli olabilmesi için açık mecâz türünden olması zorunludur. Buna göre bir hadis metninde yer alan herhangi bir kelimede mecâz anlamın varlığını savunabilmek için bu şartın gözetilmesi gereklidir.

Ta’kid Mecâzı: Hakikat ile mecâz anlam arasındaki bağ, Arapların kendisini veya benzerini kullanmadığı düzeye varacak kadar zayıf olduğunda tahakkuk etmektedir.⁶³² Bu türe dâhil olan mecâzların âyet ve hadislerle tatbik edilmesi uygun değildir.⁶³³ Görüldüğü gibi İzz b. Abdisselâm’ın mecâza yaklaşımı, türüne ve dini metinlerde kullanılmasına bağlı olarak çeşitlilik göstermektedir. Öte taraftan ona

⁶²⁷ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, **el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne**, (thk. Hüseyin Mahmud) Dârü’l-Ensâr, Kahire, 1397, s.126.

⁶²⁸ Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez- Zehebî, **el-‘Arş**, (thk. Muhammed b. Halife), İmadetü’l-Bahsi’l-İlmi, Medine, 2. Baskı 1424/2003, c.2.s.335

⁶²⁹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Cema’a el-Kinâni Bedruddin, **İdâhu’d-delil fi kat’i hüceci ehli’ta’tîl**, (thk. Vehbî Süleyman el-Albânî), Dârü’s-Selam, Mısır, 1410/1990, s.124.

⁶³⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İmam**, s.235.

⁶³¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.43.

⁶³² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.43.

⁶³³ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.43, İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân**, s.167

göre lafzın gerçek anlamını dikkate almaksızın doğrudan lafza mecâz anlam yüklenmesi de doğru değildir. Zirâ bir lafızda mecâzın olabilmesi için lafzın hakiki ve mecâzî anlamı arasında bir bağın bulunması gerekmektedir.⁶³⁴

İzz b. Abdisselâm'ın mecâz anlayışıyla ilgili dikkate değer olan hususlardan biride onun mecâzı Arapların dili üzerinden değerlendirmesidir. Bu durumun doğal bir sonucu da Arapların kelimenin üç asli ögesi olan fiil isim ve harflerde⁶³⁵ mecâzı kullanması onun için bu üç ögede mecâzın varlığı için kanıt mahiyetindedir. Bu anlayışına binâen hadis metinlerini yorumlarken bu üç ögede de mecâzı çok yoğun olarak kullanmaktadır.

2.5.1. Harflerde Mecâz

Arap dili bir üst başlık olarak bütünüyle kelâm ve kelime üzerine kuruludur. Nahiv âlimleri kelâmı “*işitene fayda veren söz*”⁶³⁶ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma binâen nahiv âlimleri kelâmın gerçekleşmesi için en az iki kelimenin varlığını zorunlu görmüştür.⁶³⁷ Kelâmı oluşturan kelime ise üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar da isim fiil ve harftir.⁶³⁸ Fiil tek başına bir anlam ifade edip üç zamandan biriyle beraberliği olan kelimeyi,⁶³⁹ isim kendi başına bir anlam ifade edip zamanla ilişkisi olmayan kelimeyi,⁶⁴⁰ harf ise herhangi bir zamanla ilişkisi olmayıp kendi başına bir anlam ifade etmeyen kelime türünü ifade etmektedir.⁶⁴¹ Dolayısıyla harfin anlam kazanması isim ve fiil kelimeleri ile beraber kullanılmasına bağlıdır. Ancak harfin anlam kazanması her ne kadar mezkûr şarta bağlı olsa da asli vaz'ında bir anlama sahiptir. Hadis yorumunda harfin anlamı da bu noktada önem kazanmaktadır. Zirâ rivâyette geçen harfe yanlış anlam verilmesi bazen rivâyetin bütün anlamını

⁶³⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.43.

⁶³⁵ Amr b. Osman b. Kunbur Ebu Bişr es-Sibeveyhî, **el-Kitâb**, Mektebetü'l-Hancî (thk. Abdisselâm Mahmûd Harun), Kahire, 1988, c.1, s.12.

⁶³⁶ Muhammed b. Andillâh İbn Malik et-Tâî el-Hayyânî, **Şerhü'l-Kafiyeti's-Şâfiye**, (thk. Abdülmünim Ahmed,) Camietu Ümmü'l-Kurâ, Mekke, bty, c.1, s.157, İbn Sâîğ, **el-Lumha**, c.1.s.103, İbn Hişâm kelâmın tarifinde müstemi kaydını zikretmemekte sadece “ faydalı söz” olarak tanımlamaktadır. (bkz. Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Cemâlûddîn, İbn Hişâm el-Ensârî, **Şerh-u katri'n-nedâ ve bellü's-sadâ**, (thk. Muhammed Muhyiddin), Kahire, 11. Baskı, s.12)

⁶³⁷ İbn Sâîğ, **el-Lumha**, c.1, s.103.

⁶³⁸ İbn Hişâm, **Şerh-u katri'n-nedâ**, s.12.

⁶³⁹ Çarpurdî, **Muğnî**, s.1.

⁶⁴⁰ Çarpurdî, **Muğnî**, s.2.

⁶⁴¹ Çarpurdî, **Muğnî**, s.2.

değiştirme potansiyeline sahip olabilmektedir. Bu münasebetle rivâyetin doğru bir şekilde anlaşılması için harfin hangi anlamda (asli/mecâz) olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Bunun yanısıra rivâyette geçen harf mecâz anlamda ise hangi harfin yerine kullanıldığını tespit etmek de oldukça önemlidir. Örneğin, **هل** harfinin asli vad'i soru sorma edatı olmasıdır.⁶⁴² Ancak İzz b. Abdisselâm bazı âyet ve hadislerde bu harfin mecâzî olarak emir nefiy ve takrir anlamında olduğunu söylemektedir.⁶⁴³ Örneğin⁶⁴⁴ **هل أنت إلا إصبع دमित** rivâyeti mecâz sanatından yoksun olarak ibarenin salt zahiri üzerinden yorumlandığında anlamı şöyle olacaktır. “*Sen kanayan bir parmak mısın?*” Ancak **هل** harfinin mezkûr örnekte asli anlamı olan istifhâm için olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu şekilde kabul edildiğinde sorunun muhatabı cevap verme yetisi olmayan parmak olacaktır. İzz b. Abdisselâm bu rivâyette **هل** harfinin asli anlamında olmadığını binâen aleyh bir kaziyeye hükmetmek için mecâzen nefiy edatı olan **ما** yerine kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁴⁵ Bu durumda rivâyete anlam verilirilirken öncelikle **هل** harfinin yerine olumsuz yargıyı ifade eden **ما** harfi konulacaktır. Böylece rivâyet **ما أنت إلا إصبع دमित** suretine bürüncek ve anlamı da “*Sen sadece kanayan bir parmak*” şeklinde olacaktır.

Harfler de mecâz a örnek teşmil eden diğer bir kelimedede **عن** harfidir. Bu harfin gerçek anlamı bir kütlenin diğer bir kütleyi aşip geçmesi ve ondan uzaklaşmasıdır.⁶⁴⁶ **رمى السهم عن القوس** fırlattığım ok yayı geçip ondan uzaklaştı.” Örneğinde bu durum ortaya çıkmaktadır. İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde bu harfin anlam benzerliği nedeniyle soyut olup bir kütlesi olmayan meânide mecâzi olarak kullanıldığını söylemektedir.⁶⁴⁷ Onun konuyla ilgili zirettiği

⁶⁴² Ebu Muhamed Bedruddîn Hasan b. Kasım el-Murâdî el-Maliki, **el-Ceniyyü'd-dânî fi hurûfi'l-ma'ânî**, (thk. Fahrudin Kubave) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s.341

⁶⁴³ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.46.

⁶⁴⁴ Müslim, “**el-Cihad ve's-Siyer**”, 1796.

⁶⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.43.

⁶⁴⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, ‘Avâmil, s.2. İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.55.

⁶⁴⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.55.

örneklerden biri ⁶⁴⁸ **وتجاوز عما تعلم** rivâyetidir. Hadisteki **عن** harfî, asli vazı üzerinden yorumlandığında rivâyetin anlamı “*bildiğini geç*” şeklinde olacaktır. Ancak bilgi soyut bir vasıf olması hasebiyle onu geçmek gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü bir şeyi geçmek her şeyden önce o şeyin somut bir varlık olmasını zorunlu kılmaktadır. İzz b. Abdisselâm, bu duruma istinaden rivâyette geçen **عن** harfinin mecâzen terk anlamında olduğunu ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak da bir şeyi geçmek ile bir şeyi terk etmek arasında bir anlam benzerliği olduğunu öne sürmesidir. ⁶⁴⁹ Buna göre rivâyetin anlamı “*Bildiklerinle beni sorumlu tutma*” olacaktır.

Bazı rivâyetlerde mecaz anlamda kullanılmış olan harflerden biri de **ثم** dir. Bu harfin gerçek anlamı kendi vasıtasıyla matuf olanın zaman ve mekân yönüyle matuf aleyhten sonra gerçekleştiğini ifade etmektir. ⁶⁵⁰ **جاء زيد ثم عمرو. Zeyd geldi ondan sonra da Amr geldi**” ⁶⁵¹ örneğinde bu harfin vurgusu Amr’ın zaman açısından Zeyd’den daha sonra geldiğinedir. Dolayısıyla bu harf zaman ve mekân dışında kalan yerlerde mecaz anlamda kullanılmaktadır. Bu duruma zaman ve mekânın olmadığı bazı hadis metinlerinde, anlam benzerliği nedeniyle mecâzî olarak ma’nevî rütbelerin ardı sıra olduğunu ifade etmek için kullanılması örnek gösterilebilir. ⁶⁵² Örneğin,

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: الإيمان بالله قال:
ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور

Rasûlullah’a (s.a.v.) “*En faziletli amel hangisidir? Diye soruldu. Hz Peygamber: “Allah’a ve Rasûlüne iman etmek” buyurdu. Sonra hangisi? Denildi.*

⁶⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.55, İzz b. Abdisselâm mezkûr rivâyet için hadis demektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.55) el-İşâre ilel icâz’ın muhakkiki Muhammed Zehebi hadisin tahririnde Buhârî, Müslim, Nessâi ve Ahmed b. Hanbelin Müsnedini kaynak göstermektedir. Ancak tahrirde verdiği kaynaklarda böyle bir lafzın olmadığını ifade etmek isteriz. Hadisi bu lafızla daha çok fakihler rivâyet etmiştir. (örnek için bkz. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî Mâverdî, el-Hâvil Kebîr, Beyrut, 1419, c.4, s.159).

⁶⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.55.

⁶⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.55.

⁶⁵¹ İbn Hişâm, **Şerh-u katri’n-nedâ**, s. 283.

⁶⁵² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-icâz**, s.55.

“Allah yolunda cihad etmek” buyurdu. Sonra hangisi? Denilince “Allah katında makbul olan hac” buyurdu.⁶⁵³

Bu hadis metninde amellerin faziletleri arasındaki mesafeye vurgu yapılmıştır. Ne var ki, ameller arasındaki mesafe zaman veya mekân da olduğu gibi ölçülebilen bir durum değildir. Aksine burada bütünüyle ma’nevî olan bir mesafe söz konusudur. Dolayısıyla ثَم harfinin burada kullanılması mecâzî olup ameller arasında ma’nevî rütbe farklılıklarını ifade etmek içindir.⁶⁵⁴

İzz b. Abdisselâm mecaz anlamda kullanılan harfleri mezkûr harflerle sınırlı tutmamaktadır. Bu yargıya, istifham hemzesinin (إِ), Nefiy, İcâb, Takrîr ve Tavbîğ anlamında⁶⁵⁵ hakiki anlamı bir kütlenin diğer bir kütlede olduğunu gösteren فِي harfinin pek çok anlamda,⁶⁵⁶ asli anlamı isti’la olan عَلِي’nin subut ve istikrar anlamında⁶⁵⁷ kullanıldığını söylemesi örnek gösterilebilir.

2.5.2. Fiillerde Mecâz

Kelimenin üç temel ögesinden biri fiildir.⁶⁵⁸ Fiil ise zaman bakımından kendi içerisinde dört kısma ayrılmaktadır. Bunlarda olayın geçmişte olduğunu ifade eden “Mâzi”⁶⁵⁹ şimdiki zamanı ifade eden “Hâl” gelecek zamanı ifade eden “Müstakbel” ve bu üç zamanı beraber ifade eden “Müstamir Hâl” dir. Araplarda zamanın bu taksimi sadece anlam düzeyinde değildir. Bu sebeple müstamir hâl dışında her bir zamanın kendisine özgü bir vezni (siğa/kalıp) vardır. Bu vezinler aynı zamanda bu zamanların asli anlamını da ifade etmektedir. Dolayısıyla bir zamana ait bir veznin kendi asli vazında kullanılması o zamanın hakiki anlamında kullandığını belirtirken diğer bir zaman için kullanılması mecâz anlamda kullanıldığını göstermektedir.

⁶⁵³ Darimî, Sünen, “Cihad” 16.

⁶⁵⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-icâz*, s. 56.

⁶⁵⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-icâz*, s. 47-49.

⁶⁵⁶ “Fî” harfinin mecâzen kullanıldığı anlamlar için bkz. İzz b. Abdisselâm *el-İşâre ile’l-icâz*, s.49-53.

⁶⁵⁷ İzz b. Abdisselâm, *el el-İşâre ile’l-icâz*, s.53-54.

⁶⁵⁸ İbn Hişâm, *Şerh-u katri’n-nedâ*, s.12.

⁶⁵⁹ Ebu Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Farisi el-Cürcânî, *el-Miftâh fi’s-sarf*, (thk. Ali Tevfik el-Hamed) Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1987, c.1.s.53.

saraheten belirtmektedir.⁶⁶⁴ Buna göre İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinde yer verdiği bu mecâz türünün aslı hicri II. asırdaki nahiv âlimlerine kadar uzanmaktadır.

2.5.2.1. Fiilin Dua Yerine Kullanılması

Arap dilinde fiiller, herhangi bir zaman ile beraber durumu/yargıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁶⁵ Buna paralel olarak bir rivâyet metninde bir fiilin varlığı o rivâyette bir yargının mevcudiyeti anlamına gelmektedir. Dolayısıyla rivâyette yer alan fiilin yargı dışında başka bir anlam ifade etmesi o fiilin mecâzi olarak başka bir ögenin yerine kullanıldığını göstermektedir. Buna binâen söz konusu rivâyetin formu yargı, ancak anlamı dua olduğunda bu durum açığa çıkmaktadır.

Örneğin **اللهم ارحم اخي لوطا** ⁶⁶⁶ rivâyeti mecâzdan yoksun bir şekilde yorumlandığında “Allah kardeşim Lut’a rahmet etti.” Sonucu çıkacaktır. Daha açık bir ifadeyle rivâyette bir istek olmayıp bir olayı haber verme söz konusu olacaktır. Bu durumun nedeni ise mazi fiilinin talepten arî olup yargıyı ifade etmesidir Ancak Hz Peygamber’in muradı geçmişte yaşanmış bir olayı haber vermek değildir. Aksine bu sözüyle bir dua da bulunmaktadır. Bu sebeple rivâyetteki mazi fiili olan **رحم** mecâzen dua yerine kullanılmıştır. Buna göre hadisin takdiri **اللهم ارحم اخي لوطا** “Ey Rabbimiz kardeşim Lut’a rahmet et”ş ekinde olacaktır. ⁶⁶⁷ Yine Hz Peygamber’in aksıran için **يَرْحَمُكَ اللَّهُ** ⁶⁶⁸ “Allah sana rahmet ediyor/edecek” hadisi ve bunun icabetinde muhatabın **يَهْدِيكُمْ اللَّهُ وَيُصْلِحُ بَالَكُمْ** ⁶⁶⁹ “Allah sizi doğru yola erdirtiyor/eriştirecek ve kalplerinizi iyileştiriyor/iyileştirecek” diye cevap vermesi de

⁶⁶⁴ Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, **el-Cümel Fi’n-nahiv**, (thk. Fahrudin Kabave), byy, 1416/1995, s.144.

⁶⁶⁵ Abdülkahir el-Cürcânî, **el-Miftâh fi’s-sarf**, s.53.

⁶⁶⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. İshak b. Mende el’Abedî, **el-İmân** (thk. Ali b. Muhammed) Müesssetü’r-risâle,2. Baskı 1406, c.1, s.485.

⁶⁶⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.64.

⁶⁶⁸ Buhârî, “Edeb”, 126.

⁶⁶⁹ Buhârî, “Edeb”, 126.

fiilin dua yerine kullanıldığı mecâz türündendir. Zirâ her iki örnekte de fiil dua yerine kullanılmış olup takdirleri اللهم ارحمه اللهم اهدهم şeklindedir.⁶⁷⁰

2.5.2.2. Fiilin Sebebine Nispet Edilmesi

Arap dilinde isnad ameliyesi müsned ve müsnedün ileyhinin varlığı üzerinden gerçekleşmektedir.⁶⁷¹ Konumuz açısından isnadın bir ögesi fiil (müsned) iken diğer ögesi ise faildir (müsnedün ileyh). Dolayısıyla isnad ameliyesinde fiili gerçekleştiren bizatihi faildir. Buna binâen fiilin gerçekte kendisini meydana getiren fail dışında başka bir hususa isnad edilmesi mecâz olmaktadır. Örneğin, ⁶⁷² اجتنبو السبع rivâyetinde geçen kelimelerin zahirinden hareket edildiğinde ortaya çıkacak anlam “*Helak eden yedi gûnahtan sakının*” şeklinde olacaktır. Bu durumda yedi gûnahtan birini işleyen kimsenin ameli tarafından helak edilmesi sonucu çıkmaktadır. Ancak yedi günahın kişiyi helak etme gücünden yoksun olduğu müsellem olan bir husustur. Kaldığı böylesi bir güce sahip olmaları bir yana failin filinden önce kendileri dahi yoktur. Dolayısıyla rivâyette geçen موبق (helak edici vasfın) yedi günaha verilmesi mecâzîdir. Çünkü bu yedi günahın yok edici özelliği Allah’ın bu günahları işleyenleri azap etmesi sebebiyledir. Bu münasebetle hadiste failin fiilinin sebebine nispet edilmesi mecâzî olmaktadır.⁶⁷³

2.5.2.3. Fiilin Emredicisine Nispet Edilmesi;

Fiilin kendisini gerçekleştiren yerine amire isnad edilmesi de fiilin mecâz anlamda kullanıldığını göstermektedir. Örneğin ⁶⁷⁴ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، rivâyetinin zahir anlamı “*kızım Fatıma dahi hırsızlık yapsa ellerini keserim*” şeklindedir. Buna göre Hz Peygamber hırsızın ellerini kesmeyi bizatihi kendisine nispet etmiştir; ancak el kesmeyi gerçekleştirecek olan Hz Peygamber

⁶⁷⁰Takdirden sonra rivâyetlerin anlamı sırasıyla “*Allah sana rahmet etsin. Allah sizi doğru yola erdirtsin ve kalplerinizi iyileştirsin.*” şeklinde olacaktır. İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s. 64.

⁶⁷¹ Çârpurdî, *Müğni*, s.3.

⁶⁷² Müslim, “*İmân*”, 145.

⁶⁷³İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-icâz*, s.106.

⁶⁷⁴ Müslim, “*Hudûd*”, 1688

olmayıp bu işe memur olan cellâttır. Fakat cellâda eylemi gerçekleştirmesi için emri veren ise Hz Peygamberdir. Dolayısıyla Hz Peygamber'in el kesme eylemini kendisine nispet etmesi eylemin amiri olması nedeniyle olup mecâzîdir.⁶⁷⁵

2.5.3. İsimlerde Mecâz

İzz b. Abdisselâm kelimenin üç temel ögesinden biri olan isimlerde mecâzın pek çok çeşidi olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır.

2.5.3.1. Özeli ismin gene isim yerine kullanılması

İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde geçen özel isimlerin genelli ifade eden isimler yerine mecâzi olarak kullanıldığını söylemektedir.⁶⁷⁶ Onun bu durum için örnek gösterdiği hadislerden biri *ان الله حرم مكة يوم خلق السماوات والارض* “Allah, gökleri ve yeri yarattığı günden beri Mekke'yi haram kılmıştır. Şu halde orada hiç kimse avlanmasın ve ağacını kesmesin”⁶⁷⁷ rivâyetdir. Ona göre metinde geçen Mekke ismi özel bir şehir adı olup sınırlı bir coğrafi alanı ifade etmektedir. Ancak bu isim coğrafi kapsamı daha geniş olan “Harem” ismi yerine kullanılmıştır. Zirâ Mekke şehrinin içinde av hayvanı ve ağaç bulunmamaktadır.⁶⁷⁸ Buna göre hadisin doğru anlamı “Şüphesiz Allah harem.... bölgesini” şeklinde olacaktır.

2.5.3.1. İsmi Musemma Yerine Kullanılması

İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde ismin müsemma yerine kullanıldığını söylemektedir.⁶⁷⁹ Bu hususla ilgili verdiği örneklerden biri *اللهم باسمك احيا وباسمك اموت*⁶⁸⁰ “Allah'ım senin isminle dirilir senin isminle ölürüm”⁶⁸¹ rivâyetdir. Bu hadiste vurgunun yapıldığı yer *اسم* sözcüğüdür. Ancak bu sözcüğün

⁶⁷⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.112.

⁶⁷⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.115.

⁶⁷⁷ İbn Mâce, “*Menasik*”, 103.

⁶⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz* s.115.

⁶⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.82.

⁶⁸⁰ Müslim “*Zikr*”, 2711.

⁶⁸¹ Müslim “*Zikr*”, 2711.

kişiyi diriltme ve öldürme gibi bir gücü bulunmamaktadır. Kaldıkı öldürme ve yaşatma eylemi münhasıran **vâcibü'l-vücûd'ün** kudretindedir.⁶⁸² Şu halde rivâyette **اسم** sözcüğü müsemma olan vâcibü'l-vücûd'ün yerine mecâzen kullanılmıştır. Buna göre rivâyetin takdiri **اللهم بك احيا وبك اموت** suretinde olup anlamı; “*Ey rabbimiz senin ile (kudretinle) dirilir senin ile (kudretinle) ölürüm*” şeklinde olacaktır.⁶⁸³

2.5.3.2.Yemin Sözcüğünün Üzerine Yemin Edilenin Yerine Kullanılması

İzz b. Abdisselâm bazı rivâyetler **يمين** kelimesinin mahlufu anhu (üzerine yemin edilen şey) yerine kullanıldığını söylemektedir.⁶⁸⁴ Onun bu konuyla ilgili verdiği örneklerden biri

من حلف علي يمين فراي غيرها خير منها فليكفر عن يمينه واليات الذي
هو خير “*Kim yemin üstüne yemin eder sonra da ondan daha hayırlısını görürse yemini için kefareti verip hayırlısını yapsın*”⁶⁸⁵ hadisidir. Ona göre bu rivâyette geçen **يمين** sözcüğü, üzerine yemin edilen şey (Allah) yerine mecâzi olarak kullanılmıştır. Çünkü yemin üzerine yemin edilmesi anlamsızdır. Dolayısıyla hadisin takdiri “*Kim Allah üzerine yemin ederse...*”⁶⁸⁶ şeklinde olacaktır.

İzz b. Abdisselâm bazı hadisler de yer alan bir kısım kelimelerin mecâzi anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. O âyet ve hadislerde mecâzi olarak kullanılan bu kelimeleri pratik örnekler üzerinden ortaya koymaktadır. Bu kelimelerden bazıları şunlardır.

قبض kelimesi;

⁶⁸² İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.37.

⁶⁸³ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz** s.82.

⁶⁸⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz** s.84

⁶⁸⁵ İbn Mâce, “**Kefârât**”, 7.

⁶⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-îcâz**, s.84.

إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض
العلماء⁶⁸⁷ Bu rivâyet geçen âyette geçen **قبض** kelimesi gerçek anlamı olan avuçlamak el ile
almak anlamında olduğunda rivâyetin anlamı; “Allah, ilmi insanlardan bir anda
avuçlayıp almaz. Fakat âlimlerin ruhunu alarak ilmi avuçlar/alır” şeklinde olacaktır.
İzz b. Abdisselâm ise şu açıklamayı yapmaktadır: “Yüce Allah’ın ilmi kabzetmesi,
kalplerin ilimden yoksun olmasını belirtmek üzere mecâzîdir.”⁶⁸⁸ Buna göre rivâyetin
anlamı; “Allah, insanların kalbini ilimsiz bırakmaz. Fakat âlimlerin ruhunu alarak
kalpleri ilimden yoksun bırakır” şeklinde olacaktır.

وضع kelimesi;

لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها
قدمه⁶⁸⁹ Rivâyet geçen âyette geçen **وضع** kelimesi gerçek anlamı olan ayak altına
almak suretiyle horlanan ve küçük düşürülen şeyin durumuna benzetilmiştir.”⁶⁹⁰ Buna göre rivâyette geçen
وضع kelimesi mecâzi olarak **استهانة** yerine kullanılmıştır.

اصبع kelimesi;

قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن⁶⁹¹

rivâyetin zahir anlamı: “Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır”
şeklinde. Ancak İzz b. Abdisselâm rivâyet hakkında şu açıklamayı yapmaktadır:
“Yüce Allah’ın kalpleri bir durumdan diğer bir duruma çevirmesine dair kudreti iki
parmak arasında halden hale çevirilen şeyin durumuna benzetilmiştir.”⁶⁹² Buna
göre rivâyet mecâzu’t-teşbih türünden olup rivâyette yer aln **اصبع** kelimesi mecâzi

⁶⁸⁷ Buhârî, “İlim”, 34

⁶⁸⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.184.

⁶⁸⁹ Müslim, “Sıfâtü’l-Kıyâme”, 2788

⁶⁹⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.184.

⁶⁹¹ Müslim, “Sıfâtü’l-Kıyâme” 2673.

⁶⁹² İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s. 184.

olarak kudret anlamında kullanılmıştır. Bu takdirde rivâyetin anlamı: “Yüce Allah’ın kudreti müminin kalbini kuşatmıştır” şeklinde olacaktır.

2.5.4. Mecâzu’t-Teşbih

Teşbih mecazı benzetme edatının olmadığı teşbih türünü ifade etmektedir.⁶⁹³ İzz b. Abdisselâm hadis yorumunda belagatin bu sanatından yararlanmış ve bazı rivâyetlere tatbik etmiştir. Örneğin Hz Peygaberin öz oğlu olmayan Muğire b. Şube’ye (ö. 50/670) *“Oğulcağızım senin bunda nasibin yoktur”*⁶⁹⁴ hadisi mecâzu’t-teşbih türünden olan bir hitaptır. Çünkü bu rivâyette Hz Peygamber Muğireyi öz oğluna benzetirken herhangi bir teşbih edatı kullanmamıştır. Dolayısıyla rivâyetin anlamı *“Ey şefkat ve merhamet açısından oğlum gibi olan muğire”*⁶⁹⁵ şeklindedir.

İzz b. Abdisselâm’ın mecâzu’t-teşbihe verdiği diğer bir örnekte *“الحمد لله”* rivâyetidir.⁶⁹⁶ Rivâyetin zahir anlamı *“bizi öldürdükten sonra canlandıran Allah’a hamd olsun”* şeklindedir. Ancak ölüm, ruhun bedenden bütünüyle ayrılması olduğuna göre ortada bir ölüm olmadığı gibi yeniden bir canlanma da yoktur. Fakat bu rivâyette teşbih mecazı söz konusudur. Çünkü uyku ölüme ve uykudan uyanma da ölümden sonra tekrar dirilmeye benzetilmiştir. Ancak bu benzetme yapılırken herhangi bir teşbih edatı kullanılmamıştır. Rivâyet bu minvalde yorumlandığında takdiri şöyle olacaktır; *“ياني اي يقظنا بعد ما اماتنا”* *“yani ölümden sonra tekrar uyandıran Allah’a hamd olsun”*⁶⁹⁷

İzz b. Abdisselâm’ın konuyla ilgili verdiği diğer bir örnek de *“انت ومالك”*⁶⁹⁸ ant ve مالك hadisidir. Bu rivâyetin zahir anlamı; *“sen de malında babana aitsiniz”* şeklindedir. Ancak İzz b. Abdisselâm bu rivâyetin mecâzu’t-teşbih türünden

⁶⁹³ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.148.

⁶⁹⁴ Müslim, “*Adab*”, 2152.

⁶⁹⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.148.

⁶⁹⁶ Buhârî, “*Tevhid*”, 13.

⁶⁹⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile’l-îcâz*, s.157.

⁶⁹⁸ İbn Mâce, “*Ticârât*”, 64.

olduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapmaktadır. “Hz Peygamber söz konusu kişiyi ve malını babanın mülküne benzetmiştir”⁶⁹⁹

2.6. KİNÂYE

Kinaye sanatında lafız vaz edildiği anlamda kullanılmakla beraber, ondan başka bir anlama delalet etmesi murad⁷⁰⁰ edilmektedir. Dolayısıyla kinaye de kullanılan lafız vaz edildiği anlamdan bütünüyle çıkmamıştır. Bu sebeple de mecâzdan farklı bir hüviyete sahiptir.⁷⁰¹ Örneğin ⁷⁰²زَوْجِي طَوِيلُ النَّجَادِ eşimin kılıç kını uzundur” rivâyetin de geçen kelimeleri asli anlamda kullanmaya engel bir durum yoktur. Ancak İzz b. Abdisselâm: “bunu söyleyen kişinin eşinin uzun boylu olduğunu murad ederek kinaye yaptığını ifade etmektedir.”⁷⁰³ İzz b. Abdisselâm kinâye ve gerçek anlam arasında bir alakanın varlığına özellikle vurgu yapmaktadır. Örneğin bu rivâyetteki alakayı “uzun boylu olan kimsenin kılıcının kını da uzun olur” şeklinde açıklamaktadır.⁷⁰⁴ Rivâyet bu bağlamda yorumlandığında anlamı; “eşim uzun boyludur” şeklinde olacaktır.

İzz b. Abdisselâm bazı hadis metinlerinde kinâye sanatının varlığına dair verdiği diğer bir örnekte ⁷⁰⁵عَظِيمُ الرَّمَادِ hadisidir. Bu cümlekin kinâyeden bağımsız anlamı; “eşimin külü boldur” şeklindedir. Ancak o bu cümle de kinâye olduğunu belirterek maksadın “eşimin misafirleri çoktur” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁶ o kinaye ve gerçek anlam arasındaki alakayı ise şöyle açıklamaktadır: “Bol kül ancak çok yemek pişirmek ve bol odun yakmakla gerçekleşir.”⁷⁰⁷ Buna göre rivâyetteki kinaye ile gerçek anlam arasında bir bağ bulunmaktadır.

⁶⁹⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.149.

⁷⁰⁰ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz* s.148.

⁷⁰¹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.148.

⁷⁰² Müslim, “*Fezâilü's-Sahâbe*”, 2448.

⁷⁰³ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.148.

⁷⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.148.

⁷⁰⁵ Müslim, “*Fedailü's-Sahabe*”, 2448.

⁷⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.148.

⁷⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.148.

İzz b. Abdisselâm'ın kinâye ile ilgili verdiği bir örnek de قَرِيبُ الْبَيْتِ مِنْ النَّادِ⁷⁰⁸ rivâyetidir. Bu hadisin gerçek anlamı; “Evi ahaliye yakındır” şeklindedir. Ancak ona göre bu sözden cömertlik ve misafirlerinin çokluğu kinaye edilmiştir. Gerçek anlam ile kinaye aarsındaki alaka hususunda ise şunları söylemektedir: “Bu söz cömertlikten kinayedir. Çünkü cimri olanlar misafir ağırlamak ve misafirlere görünmemek için evlerini meclisten uzak تنها yerlere inşa ederdi.”⁷⁰⁹

İzz b. Abdisselâm'ın hadislerde kinâyenin varlığına dair verdiği diğer bir örnek de⁷¹⁰ كان رسول الله إذا دخل العشر، أحيا ليلة، وأيقظ أهله، وجدَّ ، وشدَّ المنزر hadisidir. Bu rivâyette yer alan وشد المنزر ifadesi gerçek anlam yanında kinâye de olmaya uygundur. Bu cümlelerin gerçek anlamı “kemerini sıkardı” şeklindedir. Ancak İzz b. Abdisselâm'a göre bu cümleden kasıt Hz. Peygamber'in eşleriyle beraber olmayı terk etmesidir.⁷¹¹ Buna göre rivâyetin anlamı “Hz Peygamber eşleri ile beraber olmayı terk etti” şeklinde olacaktır.

2.7. MESEL

İzz b. Abdisselâm'ın hadis yorumunda başvurduğu belagat sanatlarından biride Özdeyiş ve Atasözü olarak tanımlanabilecek mesellerdir.⁷¹² Örneğin Ümmü Zera' hadisinde yer alan زَوْجِي رَفِيعُ الْعِمَادِ⁷¹³ hadisi meselden bağımsız olarak yorumlandığında anlamı “eşim yüksek direklidir” şeklinde olacaktır. Çünkü rivâyette yer alan عِمَاد kelimesi عُمْد sözcüğünün müfredi olup evin kolunu/direği anlamındadır.⁷¹⁴ Ancak İzz b. Abdisselâm, bu sözün bir mesel olduğunu söyleyenin de eşinin evine sahip çıktığı ve kabilesi arasında saygın biri olduğunu belirtmek istediğini, ifade etmektedir.⁷¹⁵ Buna göre rivâyet mesel sanatı bağlamında

⁷⁰⁸ Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe”, 2448.

⁷⁰⁹ İzz b. Abdisselâm, el-İşâre ile'l-îcâz, s.148.

⁷¹⁰ Müslim, “İ'tikâf”, 1174

⁷¹¹ İzz b. Abdisselâm, Mâkâsidü'l-'ibâdât, s.54.

⁷¹² Mesel ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş “Mesel” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim, 19.01.2020).

⁷¹³ Müslim, “Fedailü's-Sahabe”, 2448.

⁷¹⁴ İzz b. Abdisselâm, Şerh-u hadis-i ümmü Zera' s. 3.

⁷¹⁵ İzz b. Abdisselâm, Şerh-u hadis-i ümmü Zera' s. 3.

yorumlandığında ortaya çıkacak anlam “Eşim ailesini muhtaç etmeyen kavmi arasında saygın olan biridir” şeklinde olacaktır.

2.8. MÜŞKİLÜ’L- HADİS VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Şekl sözcüğünden türemiş olan “Müşkil” aynısı⁷¹⁶ ve benzeri anlamlarına gelmektedir. هَذَا شَكْلٌ هَذَا örneğinde “*bu bunun aynısıdır*” anlamına gelen şekl sözcüğü أَمْرٌ مُشْكِلٌ örneğinde “*Benzer durumdur*” anlamına gelmektedir⁷¹⁷ Müşkilin sözcük anlamından hareketele hadislerde yer alan kelimelerin murad anlam dışında başka kelimelere benzerliği nedeniyle başka anlamları çağrıştırması bu türden rivâyetlerin müşki’l-ül hadis olarak isimlendirilmesine neden olduğunu söylemek mümkündür. Hadis ilminde Müşkilü’l-hadis ile ilişkili pek çok kavram bulunmaktadır.⁷¹⁸ Bunlar da Muhtelefu’l-hadis⁷¹⁹ İhtilaf⁷²⁰ Tearuz⁷²¹ Tedâd⁷²² ve Tenakuz⁷²³ kavramlarıdır.

⁷¹⁶ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, **Şemsü’l-‘ulûm ve devâ’ü kelâmi’l-‘Arab mine’l-kulûm**, (thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-Iryânî, Yusuf Muhammed. Abdullah) Dârü’l-Fikr, Dımaşk, 1420, c.6, s.3517.

⁷¹⁷ Râzî, **Mu’cemu makâyisu’l-luga**, c.3, s.204.

⁷¹⁸ Hadis usulü eserlerinde Müşkilü’l-hadis ve Muhtelefu’l-hadis kavramlarının yakınlığını ortaya koyan ifadelerden biri de İbn Hacer Askalânî’ye ait olan şu ibaredir:

الكتب المؤلف في مختلف الحديث

وقد صَنَّفَ في هذا النوع الشافعي كتاب "اختلاف الحديث"، لكنه لم يقصد استيعابه، وصَنَّفَ فيه بعده ابن قُتَيْبَةَ والطحاوي،

وغيرهما (İbn Hacer Askalânî, **Nuzhatü’n-nazar**, s. 95). Bu ibareye göre İbn Hacer, Şafi’î ve İbn Kuteybe’nin eserlerini konu açısından bir olarak değerlendirilmektedir. Ancak her iki eser içerik olarak birbirinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla İbn Hacerin yargısı iki kavram arasında ki yakınlığı göstermesi bakımından önemlidir.

⁷¹⁹ “Muhtelefu’l-hadis”, hadis usulü kaynaklarında bir hadisin diğer bir hadis ile olumsuzlanması şeklinde tanımlanmıştır(bkz, Suyutî, **Elfiyetü’s-Suyûtî fi ‘ilmi’l-hadis**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü’l-İlmiyye, bty. s.104); Zeynuddîn Irâkî, **Şerh-u Tabsire ve’t-tezkire el-fiyetü’l-‘Irâkî**, (thk. Abdullatif el-Hamim-Mahir Yasin Fahl,) Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1423 c.2, s.108), İbn Hacer Askalânî, iki hadis arasında bulunan ihtilafın giderilmesi zorlanmaksızın mümkün ise Muhtelefu’l-hadis olur demektedir. (bkz. İbn Hacer Askalânî, **Nuzhetü’n-nazar**, s.91) Nevevî ise “muhtelifi “manada zahiren çelişkili görünen iki hadis” şeklinde tanımlamaktadır. (bkz. Nevevî, **et-Takrîb ve’t-teysîr**, s.90).

⁷²⁰ Bu kavram muhtelefin masdarı olup usul açısından kendisiyle aynı mefhuma sahiptir.

⁷²¹ Hadis Usulü kaynakları “mütearız” kavramını muhtelefü’l-hadis kavramını açıklamada kullanmaktadır. İbn Hanbelî’nin ibaresi “ أَنَّ مُخْتَلَفَ الْحَدِيثِ إِنَّمَا هُوَ الْحَدِيثَانِ الْمَقْبُولَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فِي الْمَعْنَى ظَاهِرًا مُطْلَقًا “ seklindedir. (bkz. Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebi Râdiyuddîn, İbn Hanbeli, **Kaf’ul-eser fi savfet-i ‘ulûmi’l-eser**, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebet-u Matbu‘atü’l-İslâmiyye, Halep, 1408,

İzz b. Abdisselâm, müşkilü'l-hadis kapsamında olan rivâyetler için birden fazla kavram kullanmaktadır. Telaffuzları farklı olan bu kelimelerin ortak özelliği aynı amaca matufen kullanılmalarıdır. Bu kavramlar da aşağıdaki gibidir.

Müşkil;⁷²⁴ İzz b. Abdisselâm'ın eserlerinde en sık kullandığı kavramların başında gelmektedir. Bu kavramı kullandığı yerler “Müşkilü'l-hadis Nedenleri” başlığında belirtilen pek çok kriteri kapsamaktadır. İzz b. Abdisselâm bu kavramın muzari⁷²⁵ (yuşkilu) masdar⁷²⁶ (işkal) Mazi (eşkele)⁷²⁷ kalıplarında aynı anlamı ifade etmek üzere kullanmaktadır.

Tenâkuz; İzz b. Abdisselâm, bu kavramı birbriyle çelişki arz eden iki rivâyet arasında ki çelişkiyi ifade etmek üzere kullanmıştır.⁷²⁸

Te'aruz; İzz b. Abdisselâm, tenâkuz kavramında olduğu gibi bu kavramı da birbiriyle çelişki arz eden iki rivâyet arasında ki çelişkiyi ifade etmek üzere kullanmıştır.⁷²⁹

İhtilâf; bir rivâyetin diğer bir rivâyet ile çelişki arz ettiği durumlarda kullanmaktadır.

İzz b. Abdisselâm, bir rivâyetin müşkil olduğunu ifade etmek için mezkûr kavramlar dışında bazı söz öbkelerini de kullanmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır.

Haza lâ yesihhu;⁷³⁰ (Bu sahîh değildir). İzz b. Abdisselâm, bu ibareyi bir rivâyetin diğer bir rivâyet ile mefhum açısından çelişmesi durumunda zikretmektedir.

s. 66; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s.61; İbn Kesir, **İhtisâru 'Ulûmi'l-Hadis**, (thk. Ahmed Mahmud Şakir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Lüban, bty. 2. Baskı, s.175.

⁷²² Çelişki anlamında kullanılmaktadır. (bkz, İbnü's-Salâh, **Mukaddime**, s.286).

⁷²³ İki hadisin birbiri ile çelişmesini ifade etmektedir. İzz b. Abdisselâm, **Makâsîdü's-savm**, s.33

⁷²⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.74.-75-79-79-80-82-82-82-85-87

⁷²⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.74.-76,80; İzz b. Abdisselâm, **Fevâ'id fi müşkili'l-Kur'ân**, s.123.

⁷²⁶ İzz b. Abdisselâm, **Fevâ'id fi müşkili'l-Kur'ân**, s.123.

⁷²⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.76.

⁷²⁸ Bir hadisin diğer bir hadis ile çelişmesini tenakuz kavramıyla açıklamaktadır. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.95).

⁷²⁹ Örneğin, Hz Peygamberin, namazını çocukların ağlaması nedeniyle kısa tutmasını maslahat ile çelişkili görmekte ve bu çelişkiyi “*ta'aruz*” olarak isimlendirmektedir. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.73).

Keyfe yumkinu:⁷³¹ (Bu nasıl mümkün olur). İzz b. Abdisselâm, bir rivâyetin dinin temel ilkeleriyle çelişmesi durumunda bazen bu ibareyi irad etmektedir. Bu ibarenin ilk kelimesi sâbît kalmakla beraber sonrasındaki kelime makama göre değişkenlik göstermektedir.⁷³² Örneğin o “*Keyfe Yastakimu*” tabirini de kullanmakta ve bu itirazı bir rivâyetin zahiren vakıa ile ⁷³³veya diğer bir rivâyet ile çelişmesi nedeniyle irad etmektedir.⁷³⁴

Yeridu ‘aleyhi;⁷³⁵ Bu ibare mevcut bir yargıya bir itirazın vaki olmasını ifade etmek için kullanılmaktadır. İzz b. Abdisselam bu ibareyi bir hadisin muhteva açısından diğer bir hadisin mefhumu ile çelişkili olması durumunda kullanmaktadır.

Ma ma’nâ;⁷³⁶ Bu ibare anlamı kapalı olan bir ibarenin açıklanmasını talep etmek için kullanılmaktadır. Ancak İzz b. Abdisselam bu ibareyi bir rivâyetin kelami esaslardan biri ile çelişmesi⁷³⁷ veyahut rivâyetin mefhum açısından vakıaya muhâlif olması⁷³⁸ durumunda kullanmaktadır.

Suâl;⁷³⁹ İzz b. Abdisselâm bazen bir rivâyette işkalin varlığını “suâl” sözcüğü üzerinden ifade etmektedir. Örneğin bir hadisin âyet,⁷⁴⁰ belagat kuralları veya vakıayla⁷⁴¹ çelişmesini bu sözcük üzerinden belirtmektedir. Yine bu ibareyi imkânsızı teklif eden rivâyetler için de kullanmaktadır.⁷⁴²

⁷³⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.74.

⁷³¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.75.

⁷³² Mezkûr ibarelere ilaveten “Keyfe yasihhu” ibaresini de bir rivâyetin kelami esaslar ile çelimesi durmunda kullanmaktadır. (örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.78) Ayrıca yakulu kelimesiyle beraber kullanımı için bkz. (İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a li hüceci'l-husûm**, s.80, 83, 83).

⁷³³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.77.

⁷³⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.78.

⁷³⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.77.

⁷³⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.76,77.

⁷³⁷ Örnek için bkz (İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.77).

⁷³⁸ Örnek için bkz (İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.86).

⁷³⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.75,76,77.

⁷⁴⁰ İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s.177.

⁷⁴¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.84,85.

⁷⁴² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.85.

2.8.1. Müşkilü'l-Hadis Edebiyatı ve Tanımı

Müşkilül'l-hadis ile ilgili tarihi süreçte pek çok eser yazılmıştır. Bu eserlerin içeriği dikkate alındığında müşkil kavramına yüklenen anlamın farklılık arzettiği görülmektedir. Müşkilü'l-hadis bir alt disiplini olarak değerlendirilebilecek İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-hadis* adlı eseri hadisler arasındaki zahiri çelişkiyi konu edinirken,⁷⁴³ İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Muhtelefi'l-hadis* (Müşkilü'l-hadis⁷⁴⁴) adlı eseri, Kur'an,⁷⁴⁵ hadis, akıl,⁷⁴⁶ vakıa,⁷⁴⁷ tarihi gerçeklik⁷⁴⁸ ve icma⁷⁴⁹ ile çelişen rivâyetleri ele almaktadır. Tâhâvî'nin, Müşkilü'l-âsâr'ı ise “*yoğun olarak aralarında çelişki bulunan hadisleri ele almakla beraber diğer ölçütler ile ilgili örnekleri de barındırmaktadır.*”⁷⁵⁰ İbn Furek'in *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh* adlı eseri ise zahiren teşbihi andıran rivâyetlerin çözümünü konu edinmektedir.

İzz b. Abdisselâm'ın müşkile dair iki eseri vardır. Bunlardan biri *Fevaid fi müşkilü'l-Kur'andır*. Bu eserin temel konusu müşkil âyetlerdir. Ancak bu eserde hadislerin âyet ile çelişmesi de işkal/müşkil olarak ifade edilmiştir.⁷⁵¹ Müşkil ile ilgili diğer eseri, *el-Ecvibetu'l-katîa'dır*. Bu eserin hadis bölümünün konusu müşkilü'l-hadistir. Eserin muhtevası birbiriyle çelişen hadisler yanında Kur'an, icma, tarihi veriler, kelami esaslar ve diğer kriterler⁷⁵² ile çelişen rivâyetlerin çözümüdür.

⁷⁴³ Muhammed Ebu Şehbe, *el-Vesît fi 'ulum ve mustalahi'l-hadis*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, bty, s.454. Şafî'nin *İhtilâfu'l-hadis*i ile ilgili detaylı bilgi için bkz, Bayram Kanarya, **İmam Şafî'nin “İhtilâfu'l-hadis” isimli eserinin hadis ilmindeki yeri**. Dicle Üniversitesi SBE. Yüksek Lisans Tezi 2011.

⁷⁴⁴ Bu eserin isminin *Müşkilü'l-hadis* olduğuna dair bilgilerde mevcuttur. (bkz, Hüseyin Hansu, **“Te'vilü muhtelifi'l-hadîs”**, TDV İslâm Ansiklopedisi Erişim 05.07. 2019).

⁷⁴⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, (thk. Ebu Usame es-Selefi), Dâr İbn Kayyim, Suudi Arabistan 2. Baskı, 2009, s.177.

⁷⁴⁶ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s.340.

⁷⁴⁷ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s.211.

⁷⁴⁸ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s.211.

⁷⁴⁹ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s.388.

⁷⁵⁰ Ebu Şehbe, **el-Vesît**, s.76.

⁷⁵¹ İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkilü'l-Kur'ân**, s.123.

⁷⁵² Diğer kriterlerden maksat araştırmanın “Müşkilü'l-Hadis Nedenleri” başlığı altında zikredilen kriterlerdir.

Klasik hadis usûlü eserlerinde müşkilü'l-hadis'i tanımlayan bir ibarenin bulunmaması⁷⁵³ ve mevcut eserlerin aynı ismi kullanmakla beraber içerikte farklı olmaları⁷⁵⁴ Müşkilü'l-hadis kavramının nisbeten kapalı kalmasına da neden olmuştur. Bu durum metin tenkidinin sıklıkla gündeme getirildiği modern döneme kadar devam etmiştir. Modern dönemde bu ilmi disiplinle ilgili yazılmış kaynakların tümünü okuduğunu söyleyen Muhammed Ebû Şehbe “Muhtelefü'l-hadis” ile “Müşkilü'l-hadis” hakkında şu sonuca varmıştır. *“Muhtelefü'l-hadis bir hadis in diğer bir hadis veya daha fazla hadis ile çelişmesini ifade etmektedir. Müşkilü'l-hadis ise İhtilafu'l-hadisten daha kapsamlıdır. Bu nedenle hadislerin birbiriyle, Kur'anla, astrofizik ve tıb gibi modern dönemin bilimsel verileriyle çelişmesi veya anlamının imkânsız olması müşkilü'l-hadis ile ifade edilir.”*⁷⁵⁵

İzz b. Abdisselâm'ın müşkilü'l-hadise dair eseri⁷⁵⁶ başta olmak üzere musennefatında müşkil kavramına yüklediği anlam dikkate alındığında şu tanım ortaya çıkmaktadır. ***“Müşkilü'l-hadis, bir hadisin zahiren âyet, hadis, kelami esaslar, akıl, icma, maslahat, tarihi gerçekler, tıbbi veriler vb. ile çelişmesini konu edinen ilmi disiplindir.”***

2.8.2. Müşkilül'-Hadisin Sebepleri

Müşkilü'l-hadise dair yazılan eserlerin muhtevası bir bütün olarak dikkate alındığında, rivâyetin çelişki arz ettiği pek çok kıstas, işkâl nedeni olabilmektedir. Bu nedenler tarihi süreçte asırdan asra değişkenlik göstermekle beraber zaman içerisinde nicelik açısından zenginleşmiştir. Bu gerçeklikle beraber işkalin nedenleri âlimden âlime farklılık arz edebilmektedir. Dolayısıyla bir âlime göre işkalin nedeni olan durum diğer bir âlime göre hakikatin kendisi olabilmektedir. Bu münasebetle müşkilü'l-hadisin nedenleri anlamı maruf olmayan lafızlar veya rivâyetlerde yer alan belagat sanatları ile sınırlı değildir. Bu bakımdan rivâyetlerde bulunan işkaller çoğu

⁷⁵³ Klasik hadis usulü eserlerinde Müşkilü'l-hadisi tanımlayan bir ibareye denk gelmediğimizi belirtmek isteriz.

⁷⁵⁴ Bir hadis ıstılahı olarak “Müşkil”e başka anlamlarda yüklemiştir. Örneğin Humeydi Müşkili, garibu'l-hadis anlamında da kullanmaktadır. (bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî, **Tefsîr-u garîbi mâ fi's-Sahîhayn** (thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz), Kahire, 1415/1995, s.33).

⁷⁵⁵ Ebu Şehbe, **el-Vesît**, s.443.

⁷⁵⁶ Eserden kastımız, **el-Ecvibetü'l-kâti'a'nın** müşkilü'l-hadis bölümüdür.

zaman lafızdan öte bir durum olup ⁷⁵⁷ âlimin din anlayışı ilmi birikimi yaşadığı çağ, yetiştiği çevre, içinde bulunduğu hayat koşulları başta olmak üzere pek çok faktör ile doğrudan ilgilidir. Olaya bu açıdan yaklaşıldığında müşkilü'l-hadis kapsamında değerlendirilen rivâyetlerin gerçekte de müşkil olması tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü müşkil olduğu öne sürülen rivâyet, zaman zaman âlimin sahip olduğu bazı temel ilkeler ile çelişki arz ettiği için bu kapsamda değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hadis ilminde müşkil, rivâyetin bizatihi kendisinde olan problemi ifade etmek üzere müstamel olsa da zaman zaman işkalin doğrudan âlimin kendisinden kaynaklı (istişkal) olabileceğini dikkate almakta yarar vardır.

İzz b. Abdisselama göre işkalin nedenlerinden bazıları şunlardır.

2.8.2.1. Kur'an-ı Kerim'e Muhalefet

Bir rivâyetin doğrudan Kur'an-ı Kerim'e muhalefet etmesi onun sakıt olmasını zorunlu kılmaktadır. ⁷⁵⁸ Daha ziyade Kur'an-ı Kerim'e arz olarak ifade edilen ⁷⁵⁹ bu ameliyenin ilk uygulayıcıları ashâptır. Ancak ashab bu ameliyeyi gerçekleştirirken herhangi bir başlık altında yapmamıştır. Bu münasebetle süreç içerisinde ashabı kiramın bu ameliyesi ihtilaf, nakz, tearuz, tanakuz, müşkil, metin tenkidi, olarak isimlendirilmiştir. Mantuku değişik olan bu kavramların tümü de aynı amaca matuf olup aynı mefhuma sahiptir. ⁷⁶⁰ Ashâb tarafından uygulanan bu metod sonraki nesil ulema tarafından rivâyetlerin anlaşılması yorumlanması ve Hz Peygamber'e aidiyeti meselesinde bir kıstas olarak varlığını sürdürmüştür.

⁷⁵⁷ İşkâl ve Vaz'ı beraber kullanmamızın nedeni, aynı rivâyetin bazı alimler tarafından barındırdığı mesaj nedeniyle mevzu, bazıları tarafından ise müşkil olarak değerlendirilmesidir.

⁷⁵⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, el-Hanbelî **el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh-i ve'z-za'îf**, (Abdülfezzâh Ebu Ğudde) Mektebetü Matbuâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1390/1970, s. 73; Hatib Bağdadi, **el-Kifâye**, s.432.

⁷⁵⁹ Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, **Makâyis-u nakdi mutûni's-sünne**, Riyad, 1984, s.25.

Ahmet Keleş, **Sünnetin Kur'an'a arz usûlü**, Erciyes Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi 1997; Kamil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: XXXIV, s.237-262; Selahattin Polat, **Hadiste Metin Tenkidi (II)**, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1990, sayı:7, s.81-112 (s.83).

⁷⁶⁰ Bu yargıyı İzz b. Abdisselâm özelinde kullandığımızı ifade etmek isteriz.

İzz b. Abdisselâm zahiren Kur'an'a muhalefet ettiği nedeniyle çözümlemeye gayret ettiği örneklerle baktığımızda, bunların herhangi bir ana konu ile sınırlı olmadığını görmekteyiz. Bu münasebetle onun anlayışına göre ahkâm, ahlak, itikad, gazevat vb. başlıklar fark etmeksizin herhangi bir konuyla ilgili olan rivâyet Kur'an ile uyum içinde olmalıdır. Aksi durumda rivâyet müşkilü'l-hadis kapsamına girecektir. Örneğin **اني لا عرفكم بالله واشدله خشية** “Herkesten daha fazla Allah’ı bilir ve herkesten daha fazla ondan korkarım”⁷⁶¹ rivâyetindeki kelimeler gâyet anlaşılırdır. Bu sebepten ötürü ilk etapta rivâyetteki problem idrak edilmeyebilir. Fakat rivâyet Kur'an âyetleri ile beraber mülâhaza edildiğinde işkâl ortaya çıkmaktadır. Rivâyet bu bağlamda ele alan İzz b. Abdisselâm bu rivâyetin “**Allah, senin geçmiş ve gelecek kusurlarını bağışlasın.**”⁷⁶² Âyeti ile çelişki arz etmesi nedeniyle müşkil olduğuna hükmetmektedir.⁷⁶³ Bu çelişkiyi ise şöyle açıklamaktadır. “Bu rivâyet müşkildir. Çünkü korku (خشية) korkan için gerçekleşmesi mümkün olan bir azabı müşahade etmekten oluşan hali ifade etmektedir. Ancak âyette buyrulduğu üzere Hz Peygambere azap söz konusu bile değildir.”⁷⁶⁴ Mezkûr gerekçeye göre Hz Peygamber için korku oluşması, bu halin lazımı olan azabı mümkün kılmaktadır. Fakat bu durum Allah’ın Hz Peygamber’in tüm günahlarını bağışlamasıyla çelişmektedir.⁷⁶⁵ Dolayısıyla Hz Peygamber’in korkusu zahiren Kur'an'a muhalefet anlamına gelmesinden ötürü rivâyet müşkil olmaktadır. İzz b. Abdisselâm, bu problemi çözüme kavuşturmak adına şunları söylemektedir. “Hz Peygamber için zühûl (unutmak)⁷⁶⁶ caizdir. Dolayısıyla azabı ortadan kaldıran hususları unutunca onun için bir korku oluşmaktadır.”⁷⁶⁷

İzz b. Abdisselâm’ın bu yorumda vermek istediği mesaj şudur. Hz Peygamber bir anlığına azabı ortadan kaldıran Allah’ın nimetlerini unutması nedeniyle korkuya kapılmaktadır. Bunun açıklaması Hz. Peygamber’in korkusu gerçekleşmesi

⁷⁶¹ Müslim, “Fezâil”, 2356.

İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.79.

⁷⁶² Fetih/2

⁷⁶³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.79.

⁷⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.77.

⁷⁶⁵ Fetih/1-3

⁷⁶⁶ Cevherî, **el-Muntahab min sıhâh**, s.1728.

⁷⁶⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.77.

muhtemel olan bir azapla ilgili olmayıp nimeti unutmaması nedeniyledir. Buna göre rivâyetteki işkâl şöyle formalize edilebilir.

Azabın mümkünlüğü - Haşyet - Âyete muhalefet = İşkâl.

Bu formda görüldüğü üzere doğrudan âyetle bir çelişki söz konusudur. Ancak İzz b. Abdisselâm, formda yer alan haşyetin kaynağını (öncesini) farklı bir durum olduğunu söyleyip rivâyetteki işkali ortadan kaldırmaktadır. Onun verdiği cevabı ise aşağıdaki gibi formalize etmek mümkündür.

Zühûl (Azabı ortadan kaldıran nedenleri bir anlığına unutma) - Haşyet.

Bu cevapta dikkat edilmesi gereken husus işkalin vârid olduğu birinci formun aksine korkunun kaynağının değişmiş olmasıdır. Bu kaynak değişimi âyetle muhalefeti gerektirmediği için rivâyette zahiren görülen problem de çözüme kavuşmaktadır.

İzz b. Abdisselâm verdiği cevabın muhtemel itirazlara düçar kalacağını farkındadır. Bu itirazlardan biri de *çok korkuyorum* ibaresinden anlaşılan korkunun niceliği ile ilgilidir.⁷⁶⁸ Çünkü sürekli korku bir bakıma mezkûr cevabın geçersizliğini de ortaya koymaktadır. Ancak İzz b. Abdisselâm bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “*Çok korkudan maksat nicelik değildir. Aksine korkunun türüyle ile ilgilidir. Yani Hz Peygamber’in korkusu bir anlık bile olsa bizim korkumuzdan daha fazla olan bir korku türüdür.*”⁷⁶⁹

İzz b. Abdisselâm’ın hadisin âyet ile çelişmesine dair verdiği diğer bir örnekte **إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لَأَمَّتِي مَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا أَوْ يَعْمَلُوا بِهِ**

⁷⁶⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80,81.

⁷⁶⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a** s.80,81: İzz b. Abdüsselâm mezkûr âyet ve hadis arasında zahiren görünen çelişkiyi *Fevâid fi Müşkili’l-Kuran* adlı eserinde farklı bir cevapla çözüme kavuşturmuştur. Buna göre âyetle yer alan gelecekte maksat ilerde tahakkuk edecek olan gelecek değildir. Aksine geçmiş zamanda gerçekleşmiş olan gelecektir. Şöyleki bir önceki sene kendisinden önceki seneye göre gelecek zamanı ifade etmektedir. Ancak âyetin nuzûl dönemi dikkate alındığında her iki senede geçmişte kalmıştır. Dolayısıyla âyetle yer alan “gelecekte” maksat geçen sene olup ondan önceki sene değildir. Buna göre Hz Peygamberin korkması âyet ile çelişki arz etmeyecektir. Çünkü Hz Peygamber ilerde gerçekleşecek olan günahlardan dolayı korkmaktadır. (bkz. İzz b. Abdüsselâm, **Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân**, s. 234).

“Allah Teâlâ, ümmetimin nefislerinde yapmayı arzuladıkları şeyleri yapmadıkları ve konuşmadıkları müddetçe onları affetti.”⁷⁷⁰ rivâyetdir. Bu rivâyete göre kişi iç âleminde yaşadıklarını söylem veya eyleme dönüştürmediği sürece sorumlu tutulmamaktadır. Ancak İzz b. Abdisselâm bu rivâyetin **“Siz içinizdekileri açığa vursanız da gizli tutsanız da Allah onunla sizi hesaba çeker”**.⁷⁷¹ Âyetiyle çelişki arz etmesi nedeniyle problemlili olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷² O bu işkalin çözümünü ise insanın kendi iç âleminde yaşadığı şeyleri kategorize etme üzerine kurmaktadır. One göre “gönülden geçenler “vesvese” (kişinin kudretini aşan şeylerin nefste vuku bulması) ve “azayim”(kişinin azmiyle nefsinde vuku bulan şeyler)olarak ikiye ayrılmaktadır. Kişi vesveden sorumlu olmayıp diğerinden sorumludur. Rivâyetin konusu vesvese iken âyetin konusu azâyimdir.”⁷⁷³

Bu başlıkla ilgili diğer bir örnek de ⁷⁷⁴“**Ümmetinden yetmiş bin kişi hesapsız ve azapsız cennete girecektir**”⁷⁷⁵ rivâyetdir. İzz b. Abdisselâm, bu rivâyet

وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا **“Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür.”**⁷⁷⁶ Âyeti ile zahiren çelişki arz etmesi nedeniyle müşkil olarak değerlendirmektedir.⁷⁷⁷ O hadis ile âyet arasındaki çelişkiyi ortaya koyduktan sonra bu çelişkinin giderilmesi bağlamında şunları söylemektedir: “Âyette geçen “vurûd” (وَارِدٌ) bir şeyin içine girme anlamına geldiği gibi bir şeye temas etmekle beraber içine girmeme anlamına da gelmektedir. Âyette yer alan vurûddan maksat ise cehennemin üzerinden bulunan sırattan geçmek suretiyle cehennemle temas

⁷⁷⁰ Muslim , “İmân”, 201; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtia li hüceci’l-husûm** s.75.

⁷⁷¹ Bakara/284.

⁷⁷² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a**, s.77.

⁷⁷³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâtî’a**, s.77.

⁷⁷⁴ İzz b. Abdisselâmdan önce söz konusu rivâyet ile ilgili İzz b. Abdisselâmın yorumuyla aynı yorumlar bulunmaktadır. Örneğin müfessir kimliğiyle ön planda olan Vahidî de kişinin gönlünde geçen hususları “ Vesvese” ve azayim olmak üzere ikiye ayırmaktadır. “ Bkz. Ebu’l-hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, et-Tefsirü’l-bâsît, tah, Lecne, İmadetü’l-Bahsi’l-İlmi, 1430, c.4. s.520).

⁷⁷⁵ Müslim, “İmân” 374.

⁷⁷⁶ Meryem/71.

⁷⁷⁷ İzz b. Abdüsselâm, **Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân**, s. 178.

etmektedir.”⁷⁷⁸ Buna göre hadis her ne kadar mefhum açısından âyetle çelişki arz etse de bu çelişkinin zahirle sınırlı olduğunu söylemek mümkündür.

2.8.2.2. Hadisin Başka Bir Hadise Muhalefet Etmesi

Hız Peygambere isnad edilen bir rivâyetin malum olan sünnet ile açıkça çelişmesi mevzu veya zayıf olma gerekçelerinden biridir.⁷⁷⁹ Hadis ilmiyle uğraşan muasır âlimlerin de yoğun mesai harcadığı konulardan biri olan bu kıstasın kökeni ashap döneminde kadar uzanmaktadır.⁷⁸⁰ Tarihi süreç bir bütün olarak dikkate alındığında bu kriterin arka planında İzz b. Abdisselâmın da ifade ettiği üzere “Hz Peygamber’in konumu gereği kendisiyle çelişmeyeceği” düşüncesi vardır. Bu düşünce geçmişten günümüze konu hakkında konuşan bütün âlimlerin ortak mülahazasıdır. Ancak ilke de birleşen ulema çözümde farklı metotlar benimsemiştir.⁷⁸¹

İzz b. Abdisselâm bir hadisin diğer bir hadis ile çelişmesini müşkil kapsamında ele almaktadır. O bu düşüncesine binâen “*İntihar eden ebedî olarak cehennemdedir.*”⁷⁸² rivâyetinin müşkil olduğuna hükmetmektedir. Onun bu rivâyetteki problem ve çözümüne ilişkin değerlendirmelerine geçmeden evvel ulemânın bu metinle ilgili yorumlarına kısmi de olsa da değinmek istiyoruz.

a. Mutezile ve Havâric hadisi zahiri üzerine hamlederek “*intihar eden kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağını*” söylemiştir.⁷⁸³

b. Bazı âlimler rivâyeti “*Allah dilerse intihar eden kişi ebedî olarak cehennemde kalacaktır*” şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumda dikkat çeken husus rivâyette şart ekinin (Allah dilerse) takdir edilmesidir. Bu yorumu yapan âlimler Arapların kelimayı kullanma şeklinden yararlanmışlardır. Onlara göre Araplar kelimada

⁷⁷⁸ İzz b. Abdüsselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân**, s. 178.

⁷⁷⁹ İbn Kayyım, el-Cevziyye, **el-Menârü'l-münîf**, s.56; Hatib Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 43.

⁷⁸⁰ Dümeynî, **Makâyis-u nakdi mutûni's-sünne**, s. 77-92.

⁷⁸¹ Bu yargının detayı için araştırmamızın “Müşkilü'l-Hadis ve Hadiste Metin Tenkidinin Mukayesesi” başlığına bakınız.

⁷⁸² Müslim, “**İmân**”, 175; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâtî'a**, s.85.

⁷⁸³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, el-Hanbelî, **Medâricu's sâlikîn**, c.1, s.398

yoğun olarak idmâr (takdir) yapmaktadır. Dolayısıyla hadiste de takdir yapmak güzeldir.⁷⁸⁴

c. Rivâyet idmâr bağlamında yorumlayanlardan bazıları da şart yerine istisnayı idmâr etmiştir. Buna göre anlam şöyle olacaktır; “*İntihar eden kişi ebedî olarak cehennemde kalacaktır ancak Allah’ın affettiği kişi bundan müstesnadır.*”⁷⁸⁵

d. Bazı âlimler rivâyeti; “*Ebedîyyeten maksat zamanın uzun olması olup tebid değildir*”⁷⁸⁶ şeklinde te’vil etmiştir.

e. Bazı âlimler: “*Rivâyetteki mesaj va’id kapsamındadır. Oysaki va’id türünden olan bir söylem/veya yargıya muhalefet etmek zem edilmeyeceği gibi övgüye de layıktır. Dolayısıyla Allah’ın va’id’e muhalefet etmesi caizdir. Allah’a caiz olmayan va’d’e muhalefet etmesidir. Va’d ve va’id arasındaki fark şudur. Va’id bütünüyle Allah’ın hakkı iken va’d onun üzerine vacip olan haktır. Dolayısıyla Allah’ın va’ide muhalefet etmesi onun ihsan ve kereminin bir tezahürüdür.*” Bu yorumdan çıkacak anlam ise şöyledir: “*İntihar eden kişi ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Ancak bu durum vaid olduğu için, Allah kerem ve ihsanıyla bundan vazgeçecektir.*”

f. Bazı âlimler rivâyeti; “*Ebedî olarak cehenemde kalacak olan kimse intiharı helal görüp bu eylemi gerçekleştirecek olan kimsedir*”⁷⁸⁷ şeklinde yorumlamıştır.

İzz b. Abdisselâm rivâyete b ve c’deki anlamı vermenin uygun olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁸⁸ Ancak onu rivâyetin zahir anlamından uzaklaştırıp mezkûr iki te’vile sevk eden ise rivâyetin müşkil olmasıdır.⁷⁸⁹ Çünkü o bu rivâyetin “***Kalbinde miskal zerre iman olan cehennemden çıkacaktır***”⁷⁹⁰ hadisiyle çelişkili olduğunu söylemektedir. Nitekim birinci rivâyet ebedî bir azabı öngörürken ikinci rivâyet ebedî azabın amelden öte bir durum olup iman ile ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. İzz b. Abdisselâm bu iki hadis arasındaki çelişkiyi gidermek için

⁷⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Medâricu’s-sâlikîn**, c.1, s.399.

⁷⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Medâricu’s sâlikîn**, c.1, s.399.

⁷⁸⁶ İbn Battâl, **Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh**, c.10, s.438; Kâdî İyâz, **İkmâlü’l-mu’lim**, c.1.s.387.

⁷⁸⁷ İbn Battâl, **Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh**, c.10, s.438; Kâdî İyâz, **İkmâlü’l-Mu’lim**, c.1.s.387.

⁷⁸⁸ Tirmizî, “**Sıfatu Cehennem**”, 10; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.85.

⁷⁸⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.85.

⁷⁹⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.85.

birinci hadiste maksadın “*intiharı helal görmek veyahut rivâyetin mübalağa türünden olduğunu*” ifade etmektedir.⁷⁹¹

İkinci örnek;

Hz Peygamber Ebu Zer’e şöyle dedi “*Ben seni zayıf görüyorum. Ben kendim için istediğimi senin için de isterim. Sakın iki kişi üzerine amir olma, yetim malına da velilik yapma!*”⁷⁹²

Bu rivâyetteki problem Hz Peygamber’in Ebu Zer için istediğini kendi nefsi için istediğini ifade etmekle beraber uygulamada farklı bir duruma sahip olmasıdır. Zirâ Hz Peygamber bu sözü söylediğinde kendisi yönetici ve Müslümanlar’ın velisiydi.⁷⁹³ Dolayısıyla kavli ve fiili sünnet birbiri ile zahiren çelişki arz etmektedir. Bu nedenle rivâyet müşkildir.⁷⁹⁴

İzz b. Abdisselâm bu işkali gidermede kişinin fiziksel ve pisikolojik boyutundan yararlanmaktadır. Çünkü velâyet için ilim ve kudret gereklidir. Ebu Zer ise sıdk gibi pek çok meziyete sahip olmasına rağmen kudret yönüyle zayıftı.⁷⁹⁵ Bundan dolayı Hz Peygamber’in hitabı bu bağlamda olup rivâyetin anlamını “*Ey Ebâ Zer senin gibi zayıf olsaydım ben de veli olmazdım*”⁷⁹⁶ şeklinde te’vil edip kavli ve fiili sünnet arasındaki çelişkiyi gidermektedir.⁷⁹⁷

İzz b. Abdisselâm’ın mezkûr rivâyete yaklaşımından bir rivâyetin ilke olarak Hz Peygamber’in fiili ile herşeye rağmen tenakuz içerisinde olamayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu yargıya varmamızın nedeni onun rivâyetin müşkil olduğuna hükmetmesindeki saiktir. Yine Onun mezkûr rivâyete yaklaşımından çıkan

⁷⁹¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.85.

⁷⁹² Müslim, “**İmâret**”, 1826; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.78.

⁷⁹³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.78.

⁷⁹⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.78.

⁷⁹⁵ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî **Minhâcü sünneti’n-nebeviyye, fi nakzı kelamî”ş-şîâtî’l-Kaderiyye**, (thk. Muhammed Reşad Salim) Camiatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 1406/1986, c.6, s.275.

⁷⁹⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.78.

⁷⁹⁷ Şerh edebiyatının rivâyete yüklediği anlam genel itibarıyla bu yorumla paraleldir. (Örnek için bkz Ebü’l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî, **el-İfsâh ‘an me’âni’s-sihâh**, (thk Fuad Abdülmün’im Ahmed), Dârü’l-vatan, 1417, c.2, s.197; İbn Recep el-Hanbelî, **Cami’u’l-İlim ve’l-hikem**, c.1, s.304; Ali el-Kârî, **Mirkâtü’l-mefâtih Şerh-u Mişkâtü’l-Mesâbih**, c.6, s.2417.

bedihî sonuçlardan birisi de şudur; Müşkil kavramı salt lafzın muğlak anlamıyla ilişkili olmayıp bunun ötesinde olan bir durumu da ifade etmektedir. Çünkü ona göre rivâyetteki işkâl, anlamı kapalı olan bir lafızla ilgili olmayıp bir hadisin kavli sünnet ile mukayase edilmesinden neşet etmiştir.

Üçününcü Örnek;

*"Ümmetimden yetmiş bin kişi hesapsız olarak Cennete girecektir. Onlar, rukya yapmayanlar, uğursuzluğa inanmayanlar, vücudlarını dağlamayanlar ve rablerine tevekkül edenlerdir."*⁷⁹⁸

İzz b. Abdisselâm bu rivâyetin "*Cibril'in Hz Peygambere rukya yaptığı*"⁷⁹⁹ ve "*Hz. Peygamber'in bazı sahabileri dağladığı*" rivâyetlerinden ötürü⁸⁰⁰ müşkil olduğuna hükmetmektedir⁸⁰¹

İzz b. Abdisselâm hadisler arasında ki çelişkiyi giderirken öncelikle dağlamayı ikiye ayırmaktadır.⁸⁰²

a. Sebepleri gerçekleşmiş olan (fayda barındırması nedeniyle yapılması tercih edilmelidir).

b. Sebepleri tahakkuk etmemiş olan (zararlı olması nedeniyle terk edilmesi gerekir.)

⁷⁹⁸ Buhârî, "**Tıb**", 17; Müslim, "**İmân**", 372 ; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.74.

⁷⁹⁹ Müslim, "**Selâm**", 39.

⁸⁰⁰ Bu rivâyetler için bkz. Buhârî, "**Tıb**", 33; Müslim, "**Selâm**", 46-51; İbn Mâce, "**Tıb**", 35-36

⁸⁰¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.74.

⁸⁰² İzz b. Abdisselâm'ın hadise yaklaşımı geleneğin hadise yaklaşımının da bir özeti mahiyetini taşımaktadır. (örnek için bkz. Muhammed b. Abdillâh el-Kadi Ebu Bekr b. Arabî, el-Meğâfirü el-İşbilî, el-Malikî, **el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik**, (tlk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Aişe bt. Hüseyin es-Süleymânî, kdm, Yusuf el-Kardâvî), Darü'l-Mağrib el-İslâmî, 1428/2007, c.7, s.452-454; İbn Mülakkîn, **et-Tavdîh li şerhi Cami'i's-Sahîh**, c.27, s.409. Bu genel anlayış yanında, İbn Teymiye **Kaidetü'n fi't-tevesül** eserinde rivâyette geçen rukyenin duanın bir türü olduğuna yormakta ve bu rivâyet delil göstererek başkasından dua talep edilmeyeceğini ifade etmektedir. Bununla beraber oda bu rivâyetin başka rivâyetlerle çeliştiğinin farkındadır. Bu münasebetle Hz Peygamberin yaptığı rukyeyi ise "*Hz Peygamberin kendisine ve ümmetine yaptığı dua olarak*" değerlendirmektedir. (bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, **Kaidetün celiletün fi't-tevesül ve'l-vesile**, (thk. Rabî Hadi, Umeyr el-Medhalî) Mektebetü'l-Furkan, 1422/2001, s.57-58) .

Dolayısıyla rivâyetteki dağlamadan kasıt sebebi vuku bulmamış olandır. Hz Peygamber'in Cibril tarafından dağlanması ise sebebi vuku bulan türdendir. Sözlü ve fiili sünnet arasında dağlama ile ilgili problemi bu şeklide giderdikten sonra rukya konusundaki problemi de aynı metotla gidermektedir. Zirâ o öncelikle rukyayı üç kısma ayırmaktadır.

- a. Rububiyette yakışmayan şeyleri içerdiği bilinen rukya. Bu tür terk edilmelidir.
 - b. İçeriğinde ne olduğu konusunda şüphenin olduğu rukya. Bu türde terk edilmelidir.
 - c. İçinde Allah'ın isimlerinin olduğu bilinen rukya. Bu tür ise menduptur.
- İzz b. Abdisselâm'ın bu bilgileri vemesinden anlaşıldığı üzere rivâyette nehyedilen rukya mutlak olmayıp ilk iki türle ilgilidir. Tabii olarak bu durumda rivâyetler arasındaki tenakuz da giderilmiş olmaktadır.⁸⁰³

2.8.2.3. *Kelâmî Esaslara Muhalefet*

Bir rivâyetin inanç esaslarından biri ile çelişmesi rivâyetin problemli olduğunu göstermektedir. Bu münasebetle sağlıklı bir rivâyetin inanç esasları ile çelişki içerisinde olmaması gerekmektedir. Özü İslâm'a dayanan fırka mezhep akım ve düşüncelerin tümü rivâyetin inanca muhâlif olmasını prensip olarak problemli görmektedir. Tam da bu noktada inancın mahiyeti ve hakikati üzerine her bir fırka dini metinlerden anladığını saf İslâm inancı olarak değerlendirmiştir. Bu durum inancın saf halinin kelami tartışmalara indirgenmesi sürecini de beraberinde getirmiştir. Kelâmî polemiklerden kaynaklı bilgiyle çelişen rivâyetler konusunda her fırka kendi usûlü bağlamında değerlendirme yapmıştır. Diğer bir ifadeyle aynı

⁸⁰³ İzz b. Abdisselâm'ın rivâyetleri Tefvik etme de kullandığı metod öz olarak rivâyetlerde mevcuttur. Çünkü konu hakkında vârid olan rivâyetler bir bütün olarak ortaya konduğunda İzz b. Abdisselâm'ın yaptığı taksimatların Hz Peygamber döneminde mevcut oldukları görülmektedir. Rukye ile ilgili rivâyetlerin bir özeti için bkz. İlyas Çelebi "Rukya" İsmail Durmuş "Mesel" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim, 06.09.2020). Ayrıca konusunda H. Sasra kadar ki tartışmaların geniş bir özeti için bkz. (İbn Abdilberr, **et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd**, c.5.s.263-277). Bu nedenle onun yaptığı sınıflandırmanın salt akli olamaktan öte konu hakkındaki rivâyetleri topluca ele almak suretiyle elde ettiği sonuçlara dayandığını söylemek mümkündür.

rivâyet hakkında birden fazla bakış açısı ve yorum söz konusudur.⁸⁰⁴ İzz b. Abdisselâm ise bir rivâyetin kelami anlayışı ile çelişmesi durumunda geleneksel yöntemi benimsemekte ve bu nedenle bu türden rivâyetleri müşkil kapsamamında değerlendirmektedir.

Örnek;

تعرض الأعمال على الله يوم الإثنين والخميس “*Perşembe ve pazartesi günleri ameller Allah’a arz edilir.*”⁸⁰⁵

Bu rivâyette Yüce Allah’ın şanı ile çelişki arz eden birden fazla durum söz konusudur. Çünkü Allah’ın Alîm ve Şâhid sıfatları O’nun bilgisinin her şeyi kuşattığını ve bütün olayları gördüğünü ortaya koymaktadır. Yine Semî’ sıfatı her şeyi işittiğini Bâsîr sıfatı da her şeyi gördüğünü ifade etmektedir. Oysaki rivâyette bu sıfatlara sahip Yüce Allah’a arz yapıldığı söylenmektedir. İzz b. Abdüsselam’ın ifadesiyle “*Hâlbuki arz duruma vakıf olmayana yapılır.*”⁸⁰⁶ Dolayısıyla rivâyet kelami esaslar ile çelişmesi nedeniyle ona göre problemli olmaktadır. O bu işkale gidermek için hadiste yer alan arz’ın kıraat anlamında olduğunu söyleyerek rivâyet “*Melekler (amel) sayfalarını bu iki günde okurlar*”⁸⁰⁷ şeklinde te’vil etmektedir.

İzz b. Abdisselâm’ın bu rivâyete yaklaşımından anlaşıldığı üzere prensip olarak bir hadis kelami esaslar ile çeliştiğinde problemli olmaktadır. Acak bu problem rivâyetin zahirinden kaynaklı olup öz itibarıyla mevcut değildir. Dolayısıyla rivâyetten vazgeçilmeden bu çelişkinin giderilmesi konusunda kalan tek yol rivâyet te’vil etmektir ki İzz b. Abdisselâm da bunu yapmaktadır. Ancak bu örnekte gâyet

⁸⁰⁴ Kelami esaslar konusunda ilk dönemlerden itibaren zuhur eden fırka ve mezhepler, farklı yaklaşım sergilemiştir. Bu münasebetle fırka ve mezheplerin metinleri bu kritere arz ederken takındıkları tavır kendi kelâmî anlayışları çerçevesinde olmuştur. Bu bağlamda katı bir hadis anlayışına sahip olan Harici ve Mutezililer başta olmak üzere bütün fırkalar kendi tezlerini destekleyen rivâyetleri kabul etme de hiç tereddüt etmemiştir. Bunun ötesinde bu fırkalar kendi dini anlayışlarını destekleyen rivâyetleri karşı tarafı susturmak için bir delil olarak kullanmaktan da imtina etmemiştir. Fırkaların rivâyetlere karşı takındığı tavır örnekleri için (bkz. İbn Kuteybe, **Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs** s. 41-149)

⁸⁰⁵ Müslim “**Birr**”, 2565; İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.75.

⁸⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s. 75. ‘İzz b. Abdisselâmdan önce Halimî başta olmak üzere pek çok âlim rivâyette belirtilen işkale değinmiştir. (bkz. San’anî el-Emir, **et-Tenvîr Şerh-u Cami’s-Sağîr**, c.5.s.55)

⁸⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.75.

güzel duran te'vil'in aşağıda da görüleceği üzere her bir örnekte aynı tutarlılıkta olabileceğini söylemek tamamen göreceli bir boyuta sahiptir.

İkinci Örnek;

الخير بيدك والشر ليس اليك “ *Ey Rabbim Hayır Sendendir. Şer ise senden değildir*”⁸⁰⁸

Muhtevası nedeniyle pek çok yoruma tabi tutulan rivâyetlerin başında gelen bu hadis, geçmişten günümüze hep güncelliğini korumuştur. Bu rivâyet ile ilgili gelenekte yapılan yorumlardan bazıları şunlardır.

a. “İyi amelde yegâne maksat sensin. Ancak şer olan amelde maksat sen değilsin.”⁸⁰⁹ Bu yorumda

b. “Hayr sendendir, Şer ile sana kurbet olmaz.”⁸¹⁰

c. “Her ne kadar bütün her şeyin yaratıcısı Allah olsa da şer, bir başına “Allah’a izafe edilmez. Örneğin, Ya Rabbi’ş-şerri demek gibi.”⁸¹¹

d. Rivâyet edep bağlamında ele alan Hattâbî, “güzel işleri Allah’a izafet etmeyi, kötü işleri ise edep yönüyle izafe etmemeyi”⁸¹² şeklinde yorumlamaktadır.

e. “Güzel ve Salih amel Allaha yükselir şer olan ise ona yükselmez.”⁸¹³

f. “Şerrin şer olması mahlûkata nisbeten olup Allaha nisbeten değildir. Çünkü Allah onu mükemmel bir hikmetle yaratmıştır.”⁸¹⁴

g. “Hayr bütünüyle Allah’tandır. Şerrin kadası ise ondan değildir. Çünkü Allah şerre şer olduğu için değil aksine onunla beraber gerçekleşen önemli faydalar

⁸⁰⁸ Müslim, “*Salâtü’l-Musâfirîn*”, 771.

⁸⁰⁹ Bu yorum Haliminin rivâyete yaptığı geniş değerlendirmenin tarafımızca özetlenmiş halidir. Bkz. (Halimî, *el-Minhâc fî Şuabî’l-İmân*, c.1, s. 326-327.

⁸¹⁰ Halil b. Ahmed, Nadr b. Şumeyl İshak b. Râheveyhî, Yahya b. Ma’in, İbn Huzeyme ve Ezherî rivâyet bu şekilde yorumlamıştır. (bkz. Nevevî, *el-Minhâc fî şerh-i Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, c.6.s.59

⁸¹¹ Bu yorumu Gazâlî Müzeniden nakletmiştir. (Bkz. Nevevî *el-Minhâc*, c.6, s.59

⁸¹² Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.59.

⁸¹³ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.59

⁸¹⁴ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.59

nedeniyle hükmetmektedir. Dolayısıyla şerrin kendisinde asıl hüküm hayradır. Şer de bu yönüyle hükmün kapsamına girmektedir.”⁸¹⁵

İzz b. Abdisselâm ise rivâyetin anlaşılmasında problem olduğunu ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır. “Bu rivâyet Yüce Allahın büyüklüğüne ve Yüceliğine işaret etmektedir. Şöyle ki krallara yakınlık genel olarak şer üzerinden kurulur..... Yüce Allah ise sonsuz kudret sahibi ve istediğini gerçekleştirendir. Bu nedenle şer ile ona kurbet sağlanamaz. Hatta şer ondan uzaklaşmanın sebebidir. Şu halde rivâyetin anlamı; “şer kişiyi sana yaklaştırmaz”⁸¹⁶ şeklindedir.

İzz b. Abdisselâm başta olmak üzere son derece basit bir anlamı olan hiçbir kapalı lafız barındırmayan bir metin hakkında yapılan bunca te’vilin nedeni, rivâyetin kelami esaslar ile çelişmesinden başka bir durum değildir. İzz b. Abdisselâm rivâyet hakkından yapılan te’villerin arka planına değinerek şunları söylemektedir. “Şer senden değildir hadisinin manası nedir? Çünkü Allah hem hayrın hem de şerrin yaratıcısıdır. Fiilinde onun ortağı yoktur. Oysaki bu rivâyet “kötülükler kişinin kendi irade ve kudretinden sadır olmaktadır” diyen **Mutezile mezhebini desteklemektedir.**”⁸¹⁷ Bu yorumun arka planında görüldüğü üzere hadisin te’vil edilmesinde âlimin itikad anlayışı itici bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Zirâ İzz b. Abdisselâm’ın Mutezileye gönderme yapması bu bağlamda düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.

2.8.2.4. Nübbüvvet’in Amacına Muhalefet

Yüce Allah Hz Peygamberi insanlara rahmet olarak göndermiştir. Hz. Peygamber’in gönderilmesindeki hedeflerden biri insanları hidâyete erdirmektir. Şu halde bir rivâyet Hz Peygamber’in asli görevi olan hidâyete erdirmekle çelişki arz etmemelidir. Örneğin, “**Tekrar tekrar cihat edip öldürülmeyi ne kadar da isterdim**”⁸¹⁸ rivâyet genel anlamda cihadın fazileti bağlamında ele alınmıştır.⁸¹⁹ Ancak İzz b. Abdisselâm bu rivâyet nübüvvetin amacıyla çelişki arz etmesi

⁸¹⁵ et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî ‘alâ Mişkâtî’l-Mesâbih*, c.3, s.989.

⁸¹⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.87.

⁸¹⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.87.

⁸¹⁸ Buhârî, “Cihad”,7

⁸¹⁹ Örnek için bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu‘lim*, c.6 s.296. Nevevî, *el-Minhâc*, c.13, s.22.

nedeniyle müşkil olarak değerlendirmektedir.⁸²⁰ Kendi ifadesiyle “Hz. Peygamber’in bu isteğinin gerçekleşmesi birilerinin sürekli olarak kâfir kalmasını gerektirmektedir. Çünkü Peygamber ile savaşıp onu öldürmeye kast etmek küfürdür.”⁸²¹ Bu münasebetle rivâyet olduğu gibi kabul edilirse görevi hidâyete erdirmek olan “Peygamber’in aynı zamanda küfrü gerçekleştirmek veya mevcut küfrün devamını istemesi”⁸²² anlamı da çıkacaktır.

İzz b. Abdisselâm bu problemi “**Peygamber’in öldürülmesi itibari olup iki yönü vardır. Birisi küfr diğeri de şehit sevabıdır. Hz Peygamber’in bu isteği şehitlik sevabını istemesi yönüyledir**”⁸²³ diyerek çözüme kavuşturmaktadır.

İzz b. Abdisselâm’ın bu rivâyete yaklaşımından ortaya çıkan sonuçlardan biri de rivâyetlerin nübüvvetin amaçlarıyla çelişmemesidir. Buna göre zahiren Peygamberlik vazifesiyle ilgili olan durumlarla çelişki arz eden rivâyetler müşkil kapsamına girmektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm bu türden rivâyetleri doğrudan ret etmeyip uygun bir şekilde te’vil etmektedir.

2.8.2.5. Hz Peygamber’in Konumuna Muhalefet

Yüce Allah insanları hidâyete erdirmek için kitaplar indirmiş ve elçiler göndermiştir. Elçilerin sonuncusu ise İslâm Peygamberi’dir. Müminler iman söz konusu olduğunda bütün Peygamberlere ayırım yapmaksızın iman eder. Bununla beraber İslâmi gelenek bir bütün olarak dilkkate alındığında efdaliyet meselesinde, bütün mahlûkat içerisinde en efdalin Hz. Peygamber olduğuna hükmetmiştir. Bu yargının istisnası olmayıp melekler ve diğer Peygamberleri de kapsamaktadır. Bu minvalde Hicri III. asırdan itibaren ben-i âdem melâike ve enbiya içerisinde Hz Peygamber’in en üstün olduğuna dair bir edebiyat oluşmuştur.⁸²⁴ İzz b. Abdisselâm da konuyla ilgili *Bidâyetu’s-Sûl fi Tafdili’r-Resûl* adında müstakil bir eser yazmış ve konu hakkındaki düşüncelerini bu eserinde ortaya koymuştur. Bu düşüncenin ondaki bir tezahürü de en üst konumda olan Hz Peygamber’in, efdâliyetini teyit etmeyen

⁸²⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.73.

⁸²¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.73.

⁸²² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.73.

⁸²³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.73.

⁸²⁴ Geniş bilgi için bakınız. Erdinç Ahatlı “**Hasâisu’n-Nebî**” ,Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim, 06.07.2020).

“نحن أحق بالشك من إبراهيم” rivâyetleri müşkil olarak değerlendirmesidir. Örneğin **Bizler İbrahim’den (a.s.) Daha fazla şüpheyeye layığız**⁸²⁵ rivâyeti verdiği mesaj nedeniyle farklı yaklaşımlara düşar kalmıştır. Mutezile rivâyetin Hz İbrahime yönelik tahkir içerdiği gerekçesiyle merdud olduğunu öne sürerken⁸²⁶ İbn Kuteybe “Hz Peygamber’in maksadı biz İbrahim’den daha düşük mertebede olmamıza rağmen şüpheyeye düşmedik. Şu halde İbrahim a.s. nasıl şüphe edecek”⁸²⁷ diyerek Mutezilenin red gerekçesini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ancak İbn Kuteybe bu yorumuyla Mutezileyi ikna edeyim derken gelenekte hâkim olan anlayışın dışına çıkmıştır. İzz b. Abdisselâm da rivâyetin, Hz Peygamber’in konumuna muhâlif olması nedeniyle müşkil olduğunu öne sürmektedir. Kendi ifadesiyle “Bu rivâyet müşkildir. Çünkü Hz Peygamber mertebe olarak İbrahim (a.s.)’dan daha üstündür. Öyleyse İbrahim (a.s.) Hz Peygamberden daha fazla şüpheyeye layıktır?”⁸²⁸ Bu sebepten anlaşıldığı üzere o hadisi ret etmeyerek Mutezileye muhalefet ederken efdaliyet meselesinde ise İbn Kuteybe’den farklı düşünmektedir. Dolayısıyla işkâli gidermede İbn Kuteybe’nin verdiği cevaptan farklı bir çözüm sunmaktadır. Bu cevabın mahiyeti ise Mutezile ve İbn Kuteybe’nin anladığının aksine rivâyette karşılaştırma olarak görülen hususun esasında bir mukayese olmadığı aksine bir durumun imkânsızlığını ifade etmeye yöneliktir.⁸²⁹ Buna göre Hz Peygamber’in mezkûr sözünden muradı kendisini İbrahim a.s. ile mukayese etmek olmayıp “İbrahim a.s.’ın şüpheyeye düşmesinin imkânsız” olduğunu vurgulamakla sınırlıdır. Dolayısıyla mukayeseden kaynaklanan işkâl de ortadan kalkmaktadır.

İzz b. Abdisselâm’ın verdiği cevap muhatabı ikna etme açısından zayıf olarak düşünülebilir. Ancak o bu yorumunun altını Arap dilinin incelikleriyle doldurmaktadır.⁸³⁰ Bununla beraber onun çözümü, İbn Kuteybe’nin cevabına

⁸²⁵ Müslim, “Fezâil”, 151.

⁸²⁶ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s.207-208.

⁸²⁷ İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, s.207-208.

⁸²⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a* s.72.

⁸²⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a* s.72..

⁸³⁰ İzz b. Abdisselâm’ın ifadelerini önemine binaen burada vermek istiyoruz. Onun konuya dair ifadeleri şunlardır:

قوله صلى الله عليه وسلم نحن أحق بالشك من إبراهيم مشكل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلى درجة من إبراهيم فيكون إبراهيم أحق بالشك منه

nazaran geleneği temsil etme bakımından daha güçlü bir cevap olarak dikkat çekmektedir. İzz b. Abdisselâmın rivâyete yaklaşımından onun bir rivâyetin Hz Peygambere ait olabilmesi için Hz. Peygamber'in konumuna muhalefet etmemesini zorunlu gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.

İkinci Örnek;

İzz b. Abdisselâm hadis metinlerini tenkid ederken dikkate aldığı kriterlerden birinin Hz. Peygamber'in konumu olduğunu belirtmiştik. Yine onun rivâyetleri muhteva açısından incelerken dikkate aldığı buna benzer bir kriterde efdaliyet kriteridir. Örneğin o "**Abdâllar Şâm'da bulunurlar**" rivâyetini bu kriteri gözeterek red etmektedir. Kendi ifadesiyle "*Kendilerine karşı savaştan Şâm ehline karşın hakk Ali ve beraberindekiler ile, Zirâ malumdur ki Ali ile beraber olan Ammar b. Yasir Sehl b. Huneyf v.b. kişiler Muaviye ile beraber olan kişilerden daha faziletli kimselerdir. Buna rağmen mahlûkatın en hayırlısı olan Abdâlların bütünüyle Şâm ehlinden oldukları nasıl düşünülebilir! Hayır, bu söylem kesinlikle bâtıldır.*"⁸³¹

İzz b. Abdisselâm'ın bu yorumunu dikkate aldığımız da onun rivâyetleri muhteva açısından tahlil ederken efdaliyet kriterini gözettiğini ve bu kriterle muhalefet emekle beraber te'vil edilmeye de uygun olmayan rivâyetleri red ettiğini söylemek mümkündür.

2.8.2.6. İcmâya Muhalefet

İcmâ', Hz Peygamber döneminden sonra ortaya çıkmıştır.⁸³² Âhâd türü bir rivâyetin icmaya muhalefet etmesi ilke olarak o rivâyetin mardud olmasına nedendir.

الجواب ان هاذنا مثل قولهم اذا قيل لك فلان صرع فلانا وانت تنكر ذالك وانت أعظم منه عند مخاطبك فتقول له في جوابك لو صرع فلانا لصرعني وهو لا يصرعني فلا يصرع فلانا فحقيقة كلام جوابك تدل علي امرين احدهما المذكور لا يكون ان يصرع فلانا والثاني أنه أعلي منك أو مساو لك الا انهم لا يستعملون هذا الكلام الا علي في المعني الأول فقط دون الثاني ويكون اللفظ علي هذا مجازا لأن اللفظ اذا وضع لمجموع الامرين فاستعمل في احدهما فقط كان مجازا وهكذا نفهم الحديث

(Bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a** s.72).

⁸³¹ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkatî'l-gavs ve'l-evtâd**, s.8.

⁸³² Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, c.1.s.400.

Zirâ icmâ muttafe-kun aleyh bir delil⁸³³ olup kesin bilgi ifade ederken⁸³⁴ Ahâd rivâyet böyle değildir. ⁸³⁵ Bununla beraber icmâya yüklenen anlamın farklı oluşu, beraberinde rivâyete farklı yaklaşımları da getirmektedir. Örneğin Malikiler’e göre icmâ Medine ehlinin ameli olduğundan⁸³⁶ Medine uygulamasına muhalefet eden rivâyet marduddur. Çünkü usûl gereği kesin bilgi ifade eden zanni bilgi ifade eden delile takdim edilir.⁸³⁷

İzz b. Abdisselâma göre hükümlerin elde edilmesin de icmâ bir delildir.⁸³⁸ Onun bu anlayışının doğal bir sonucu da icmâ ile çelişki arz eden rivâyetleri müşkil olarak değerlendirmesidir. Bu duruma şu rivâyet örnek gösterilebilir.

“Bir adam Allah Rasulüne cahiliye döneminde tuttuğu oruç, verdiği sadaka ve akrabayı gözetme şeklinde yaptığı ibadetlerde mükâfatın varlığını sordu. Allah Rasulü de ona Müslüman olmadan önce yaptığın hayırlı işler ile Müslüman oldun”⁸³⁹ buyurdu.

Rivâyette zahiren herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm bu rivâyet için şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “Bu rivâyete göre insan küfür ile beraber işlediği iyi işler nedeni ile sevap kazanmaktadır. Ancak bu durum icmaya muhâlifdir.”⁸⁴⁰

⁸³³ Havarizmî, **Mefâtihü’l-‘Ulûm**, s.21, Havarizminin icmâya dair vermiş olduğun bilginin bazı istisnaları olduğunu ifade etmek isteriz. Nitekim İbn Kudâme el-Makdisî, Mutezile’den Nazzâm’ın icmâ’yı bir delil olarak kabul etmediğini söylemektedir. (bkz. İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır**, c.1.s.379.) İbn Kudâmenin bu eserinin dipnotunda, Nazzâm’ın icmâ’nın delil olmadığını konu edinen **en-Nüket** adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir. (bkz. **Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır**, c.1.s.379’un 1. Nolu dipnotu. Nazzâm ile beraber İmamiyye fırkasında icmâyı kat’î bir delil olarak kabul etmediği görülmektedir. (bkz. Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem’ânî (ö.489/1096) **Kavâtu’u’l-edille fi’l-usûl** (thk. Muhammed Hasan eş-Şafî’î) Daru’l-kütübî’l-‘ilmiyye Beyrut, 1418. c.1. 462.

⁸³⁴ Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **Usûlu’s-Serahsî**, Darü’l-Ma’rife, Beyrut, bty, c.1, s. 295.

⁸³⁵ Havârizmî, **Mefâtihü’l-‘ulûm**, s.21.

⁸³⁶ İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır**, c.1, s.411.

⁸³⁷ Cüveynî, **el-Verekât**, s. 28.

⁸³⁸ İzz b. Abdisselâm göre Ahkâm beş delilden elde edilir. Bunlarda Kitap, Sünnet, Sahîh Kıyâs ve muteber olan istidlaldır. (bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kavâidü’l-ahkâm fi mesâlihî’l-enâm**, c.2, s.274.

⁸³⁹ Müslim, “**İmân**”, 123

⁸⁴⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.84.

İzz b. Abdisselâm rivâyet ile icmaya dayandırdığı hükmün arasını bulmak için şu açıklamayı yapmaktadır. “İnsan küfür halinde olsa bile (iyilik yaptığında) başka insanlar ona senâ eder. İşte kâfir kişinin Müslüman oluşu bu senâ sayesinde olmaktadır.”⁸⁴¹ Buna göre rivâyetteki işkâl ve İzz b. Abdisselâm’ın verdiği cevabı aşağıdaki gibi detaylandırmak mümkündür.

Kafir - İyi amel - Müslüman olma - İcmaya Muhalefet - İşkâl

Kafir - İyi amel - Sena - Müslüman olma.

Birinci formda kafir olan kimse iyi amel işlemesi nedeniyle Müslüman olmuştur. Ancak bu durum icmâ’ya muhalefet anlamını taşımaktadır. Çünkü icmaya göre bir kafir iyilikleri nedeniyle Müslüman olamaz. İzz b. Abdisselâm için icma kesin delil olmasından ötürü Ahâd rivâyet icma’ya muhalefet ettiğinde bu rivâyette de görüldüğü müşkil olacaktır. İkinci formda ise kafirin iyilikleri başkalarının ondan razı olmasına neden olmuştur. Ancak başkalarının ondan razı olması onun Müslüman olmasına neden olmuştur. Bu durumda icmaya bir muhalefet olmadığından rivâyet müşkil olmaktan çıkmıştır.

İzz b. Abdisselâm’ın verdiği bu cevabın isabeti ise iki nedenden ötürü tartışmaya açık görünmektedir. Birincisi, te’vil ile hadisin zahiri arasındaki alaka zayıf görünmektedir. Çünkü zahirden te’vile giderken bir delilin olması gereklidir. Hâlbuki rivâyetin muhtevâsından veya sözcüklerinden yola çıkarak mezkûr te’vile varıracak güçlü bir saikin bulunmadığı kanaatine sahibiz. Bununla beraber zahirden başkalarının senâ etmesi kabul edilse bile zahir ile te’vil arasındaki alaka yine zayıftır. Çünkü yolda eziyet veren şeyleri temizlemek İslâmın hayır adettiği bir ameldir. Hâlbuki dağda yola düşmüş bir çırpının ordan kaldırıldığını çoğu zaman kimse bilmeyecektir ki onu kaldırırsa senâ etsin. Bu minvalde başka örnekler ile de cevaba itiraz etmek mümkündür. Tabii olarak geleneğimizde te’vilin sınırı ve boyutu mensup olunan fırka ile değişkenlik arz ettiğinden bu itirazların her birine cevap vermekte mümkündür.

⁸⁴¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.84.

İzz b. Abdisselâm'ın mezkûr rivâyet ile icmâ arasındaki çelişkiyi gidermek için öne sürdüğü cevap her ne kadar tartışmaya açık görünse de onun müşkilü'l-hadisle ilgili anlayışına ışık tutmaktadır. Çünkü onun rivâyete yaklaşımından ortaya çıkan sonuçlardan birisi de icmaya muhâlif olan rivâyetin müşkil olmasıdır. Buna göre bir rivâyetin her şeye rağmen icmâ ile çelişmesi bir problemin varlığını ortaya koymaktadır.

2.8.2.7. Akla Muhalefet

Rivâyetlerin tashihinde başvuru kriterlerinden biri de akıl kriteridir. Ashabı kiramin bazı örneklerde bu kriteri kullandığını gösteren emareler mevcut olmakla beraber⁸⁴² bu kriterin sistematik olarak rivâyetlere tatbik edilmesi mutezili âlimler tarafından olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.⁸⁴³ Çünkü onlar bu kriteri bir asl olarak görmüştür. Hadisin akla muhalefet etmesi durumunda terk edilmesinin gerekli olduğunu açıkça dillendirenler de tespit edebildiğimiz kadarıyla yine onlardır.⁸⁴⁴ Bu kıstas her ne kadar mutezili karaktere sahip olsa da Hatib el-Bağdâdî tarafından hadis usulüne bir kaide olarak idrac edilmiştir.⁸⁴⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye ise bir hadis metninin bu kriterle muhalefet etmesini mevzu olma gerekçesi olarak öne sürmüştür.⁸⁴⁶

İzz b. Abdisselâm bir hadis metninin akla uygun olmasını bir kıstas olarak açıkça belirtmemektedir.⁸⁴⁷ Bununla beraber bazı hadis metnlerinin tahlilinde akıl

⁸⁴² Bu örneklerden iki tanesi şunlardır. Ebu Hureyre Hz Peygamberden “Sizden biri uykusundan uyandığı zaman üç defa yıkamadan elini kaba daldırmasın” hadisini rivâyet edince Hz Aişe “Ey Ebâ Hureyre! Mihrası (taş dibek) ne yapacağız?” diyerek Ebu hureyrenin rivâyet ettiği şeyin mantiki olmadığına vurgu yapmıştır. Yine bu anlamda İbn Abbasın “zina yoluyla doğan çocuğun üç şerliden biri olduğu” hadisi hakkında “Eğer o, üç şerliden biri olsaydı, annesinin recmedilmesi onu doğuruncaya kadar geciktirilmezdi”. İtirazıda akli kriterlere örnek verilebilir. Ancak her iki kriterin farklı yorumlanmaya açık olduğunda ifade etmekte yarar vardır.

⁸⁴³ (bkz. İbn Kuteybe, **Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs**, s.177, 207, 390-391,395.

⁸⁴⁴ Belhî, **Kabûlü’l-ahbâr** adlı eserinde “Babu Macâe ‘aninnebiyyi s.a.v. ve’selefi fî terki kabû-li mayuhalifu kitâbellah-i ve’s-sünneti ve hüccetü’l-akli” adında konuya dair müstakil başlık kullanmıştır. (bkz. Belhî, **Kabûlü’l-ahbâr**, s.117).

⁸⁴⁵ Hatib Bağdâdî, **el-Kifâye** s.432.

⁸⁴⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, **el-Menârü’l-munîf**, s.54.

⁸⁴⁷ Bu yargı bizim araştırmamızla sınırlıdır. Zirâ İzz b. Abdisselâm’ın 40 üzerinde eseri bulunmaktadır. Doğal olarak bu eserlerin birisinde bu kriteri açıkça ifade etmiş olabilir. Ancak araştırmamız esnasında İzz b. Abdisselâm’ın bu kriteri doğrudan zikrettiğine şahid olmadığımızı belirtmek isteriz.

kaydını zikretmeksizin rivâyeti akla muhalefet etmesi nedeniyle müşkil kapsamında değerlendirmektedir. Örneğin **“Kim beni nefsinde zikretse bende onu nefsimde zikrederim”**⁸⁴⁸ rivâyet için *“Bu hadis müşkildir. Çünkü Yüce Allah’ın nefsi kadimdir. Halbu ki Yüce Allah bu zikri hadis olan kulun kendisini zikretmesiyle şartlandırmaktadır. Hadis ise Kadim olana şart olamaz”*⁸⁴⁹ İzz b. Abdisselâm rivâyetteki problemin kaynağı olarak aklı referans göstermektedir. Şöyle ki rivâyetin kıyas sonucunda elde edilen bilgi ile çelişmesi ona göre rivâyetin müşkil olmasına neden olmaktadır. O bu problemi gidermek için Arap dili belagatı sanatlarından yararlanarak şunu söylemektedir. *“Bu rivâyet mecâzu’t-teşbih türündendir. Yani kim beni nefsinde zikrederse ona nefiste anılan kişiye yapılan muameleyi yaparım.”*⁸⁵⁰

2.8.2.8. Maslahat’a Muhalefet

İzz b. Abdisselâm Maslahatı niceliği ifade etme açısından *el-Maslahatu’l-Amme* ve *el-Maslahatu’l-Hassa* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu iki maslahatın birbirleriyle çelişki arz ettiği durumlarda genel maslahatı özel maslahata tercih etmektedir.⁸⁵¹ Bu düşünceye istinaden bir rivâyette *maslahat-ı hassa maslahat-ı amme*’ye tercih edilmişse onun için bu durum işkâl nedeni olmaktadır. Örneğin **“Ben namaza uzatmak niyetiyle dururum da bir çocuğun ağladığını işitince namazımı kısa tutarım”**⁸⁵² rivâyetinde Hz Peygamber özel maslahat (çocuğun maslahatı) genel maslahata (cemaatin maslahatı) takdim etmiştir.⁸⁵³ Dolayısıyla maslahat kuralına aykırı olan bu durum rivâyetin problemli olmasına neden olmuştur.⁸⁵⁴ İzz b. Abdisselâm rivâyette maslahattan kaynaklı olan bu çelişkiyi giderirken sahabenin kişiliğinden istifade ederek şunu söylemektedir. *“Ashab r.a. şefkat ve merhamet sahibiydi. Çocuğun ağlama sesini işitince onlar da bundan acı duymaktaydı. Hz Peygamber namazı kısaltmakla onlardan elemi uzaklaştırdı.”*⁸⁵⁵ Bu cevaptan elde edilen sonuç rivâyetin şöyle çevrilmesini mümkün

⁸⁴⁸ Müslim, “Zikr”, 2675.

⁸⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

⁸⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

⁸⁵¹ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

⁸⁵² Buhârî, “Ezân”, 65

⁸⁵³ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

⁸⁵⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

⁸⁵⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.74.

kılmaktadır. “*Bana kalırsa namazı uzatırım. Ancak çocuğun ağlayıp acı çekmesini ve bundan dolayı duyduğunuz elemi sonlandırmak için namazı kısa tutmaktayım*”

Buna göre rivâyet genel ilke olan maslahat-ı âmme ile telif edilerek aradaki çelişki giderilmiştir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus ise rivâyette maslahat kuralına aykırı olan durum nedeniyle İzz b. Abdisselâm’ın rivâyet müşkilü’l-hadis kapsamında değerlendirmesidir.

2.8.2.9. Tarihi gerçekliğe Muhalefet

Bir rivâyetin tarihi gerçekliğe aykırı bir beyanda bulunması o rivâyetin mevzu olduğunu göstermektedir. Tabiin döneminde isnad sisteminin oluşmasına paralel ulemanın bu kriteri râvîlerin likası ve semai konusunda uyguladıkları bilinmektedir. Fakat doğrudan metni merkeze almak suretiyle bu kıstası ilk kullananlar kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Muteziledir.⁸⁵⁶ Hatib el-Bağdadî dönemine geldiğinde Ahâd haberin kabûlünde bu ölçüt usul kaynaklarına net bir ifadeyle girmiştir.⁸⁵⁷ İzz b. Abdisselâm da rivâyet metnini incelemede tarihi gerçekliği bir kriter olarak değerlendirmiştir. Fakat onun bu kriterde takındığı tavır rivâyetin müşkil kapsamında değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.

Örnek;

“*Hız Peygamber’in nübüvvetinin genel ve diğer Peygamberlerinin kendi kavimlerine özel olduğu söylemi*⁸⁵⁸ *Hız Süleymânın durumu ile çelişki arz etmesi nedeniyle müşkildir. Şöyleki Hız Süleyman kavmine özel gönderilmiş olmasına rağmen yeryüzünü dolaşır ve Belkıs örneğinde olduğu gibi İslâmı emreder ve savaş*

⁸⁵⁶ Konu hakkında günümüze ulaşmış kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla metinleri tarihi veriler ile sistematik olarak karşılaştıranlar Mutezilî âlimlerdir. İbn Kuteybe bu kriterin Mutezile tarafından kullanıldığını ifade etmektedir. Ancak o konuyla ilgili hadisi “Ayan” başlığıyla serd etmektedir. (bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadîs*, s.211. Belhî tarihi veriler ile ilgili *Kabûlü’l-Ahbâr* da “Bâb-u ma râvevhu mimma’l-galatu fihi zahirun cidda la yedfaûnehu vela yeşkunehu “ şeklinde müstakil bir başlık açmıştır. O bu başlık altında pek çok rivâyeti tarihi veriler kriterine muhalefet etmeleri nedeniyle ret etmektedir. (bkz. Belhî, *Kabûlü’l-Ahbâr*, s. 133, 134, 135,

⁸⁵⁷ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.432

⁸⁵⁸ Bu ifade “*diğer Peygamberler kendi kavmine ben ise bütün insanlığa gönderildim*” manasındaki rivâyetlere işaret etmektedir. Bu rivâyetlerin bir örneği için bkz. Ahmed, *Musned*, c.4, s.472.

ile tehdit ederdi. Onun bu durumu ise nübüvvetinin genel olduğuna delalet etmektedir.”⁸⁵⁹

İzz b. Abdisselâm'ın rivâyetlere karşı incelik ve hasassiyetini gösteren bu yorumdan anlaşıldığı üzere bir söylemin doğru bir şekilde anlaşılması tarihi gerçeklemlikle uyum içinde olmasına bağlıdır. Aksi bir durumda rivâyet müşkil kapsamında değerlendirilmelidir. İzz b. Abdisselâm bu işkâli giderirken öncelikle Peygamberlerin görevlerini vacip ve mendub olarak ikiye ayırmaktadır.⁸⁶⁰ Kendi kavimlerine özel olarak gönderilmenin anlamı vaciblerle ilgilidir. Ancak “*mendubat konusunda bütün Peygamberler memurdur.*”⁸⁶¹ Onun işkâli gidermede savunduğu bu cevabın Hz Süleyman özelindeki açılımı “*Hz Süleyman'ın kendi kavmi dışında kalanlara tebliğ ve inzarda bulunması onun üzerine vacip değildi. Ancak o bunu gücü de uygun olması nedeniyle mendup olarak yapmıştı.*” şeklindedir.

İzz b. Abdisselâm'ın verdiği cevap ilk nazarda kifâyetsiz ve zihinlerde soru işareti bırakmaktadır. Örneğin verdiği cevaba itiraz mahiyetinde mendup ise neden diğer Peygamberler başka kavimlere tebliğ ve inzarda bulunmamıştır? Şeklinde bir soru yöneltilebilir. Zirâ mendup olanı gerçekleştirmek erdemdir. Bu erdemi yerine getirmek ise herkesten ziyade Peygamberlere yakışmaktadır. Ancak birkaç nedenden ötürü bu sorunun bir derinliğe sahip olmadığı kanaatini taşımaktayız. Birincisi, sorudaki önermelerin doğruluğu tashihe muhtaçtır. Zirâ diğer Peygamberlerin mendubatı işlemediği hususu ispata muhtaçtır. İkincisi, diğer Peygamberlerin Hz Süleyman ile mukayase edilmesindeki problemdir. Çünkü Hz Süleyman kendi döneminde kendi coğrafyasının yegâne hâkimi iken diğer Peygamberlerin bu kudrette olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilgili çıkmazdan kurtulmak için İzz b. Abdisselâm'ın vermiş olduğu cevabın yeterli ve doyurucu olduğu kanaatini taşımaktayız.

İkinci Örnek;

"Ali b. Ebi Talip Irak'ta iken Şâm halkından konu açıldı. Ona “Ey mü'minlerin emîri, onlara (Şâmlılara) beddua et” dediler. O ise Hayır Rasulullah'tan

⁸⁵⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.97.

⁸⁶⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.97.

⁸⁶¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.97.

(s.a.v.) şunu işittim "*Abdâllar Şâm'da bulunurlar, kırk kişidirler. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini geçirir. Onlar vesilesiyle yağmur yağdırılır, düşmanlara karşı yardım olunur, Şâmlılar'dan belalar defedilir.*" ⁸⁶²

İzz b. Abdisselâm bu rivâyet metin yönünden tenkid etmektedir. ⁸⁶³ O bu rivâyet muhteva yönünden tenkide tabi tutarken birden fazla kritere başvurmuştur. Bu kriterlerden biri de tarihi verilerdir. Onun konuyla ilgili söylemi şudur “*Merfu olarak rivâyet edilen Abdâl hadisi için söylenecek en sağlam söz rivâyetin Hz Peygamber'in sözü olmadığıdır. Çünkü Şâm fethedilmeden önce iman Hicaz ve Yemende idi. o zamanlar Şâm ve Irak küfür diyarı idi*”⁸⁶⁴

İzz b. Abdisselâm rivâyetin Hz Peygambere ait olamayacağına hükmederken tarihi verilerden yola çıkmaktadır. Çünkü rivâyete göre Hz Peygamber henüz hayatta iken Şâm'da Abdallar vardı. Ancak tarihi kaynaklar da İzz b. Abdisselâm'ın da ifade ettiği üzere Hz Peygamber döneminde Şâm'da sadece kafirler vardı. Dolayısıyla bu rivâyetin Hz Peygambere ait olabilme şansıda kalmamaktadır.

İzz b. Abdisselâm'ın Abdallar ile ilgili rivâyetleri bir bütün olarak müşkilü'l-hadis kapsamında görmemekte aksine red etmektedir. Bu durum onun müşkilü'l-hadis anlayışıyla pek bağdaşmamaktadır. Çünkü o genel olarak muhteva yönünden tenkid ettiği rivâyetleri red etmek yerine te'vil edip makbul dairesinde tutmaktadır. Ancak bu durumun istisnası olan Abdâl rivâyetlerini mevzu dairesinde görmesini, bu rivâyetlerin tarihi veriler dikkate alındığında te'vil edip sıhhat dairesinde tutmanın imkansız oluşuyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

2.8.2.10. Realiteye (vakiya) Muhalefet

Bir rivâyetin mevcut gerçeklikle çelişkisi anlamında kullanılan bu kriterin bir usûl olarak kökenini İmâm Mâlike kadar götürmek mümkündür. Zirâ onun rivâyetin ‘Amel-u Ehl-i Medine ile uyum içinde olmasını zorunlu görmesi, esasen bir rivâyetin Medine Ehlinin konu hakkındaki gerçekliği ile mukayese etmektir. Bununla beraber

⁸⁶² Ahmed, **Musned**, c.2, s.231.

⁸⁶³ İzz b. Abdisselâm'ın, **Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, adlı risalesi Ebdâl hadisine yönelik bir eleştiri mahiyetindedir.

⁸⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.7.

bu kireteri geniş anlamıyla sistematik olarak rivâyetlere tatbik edenlerin Mutezile mensupları oldukları görülmektedir.⁸⁶⁵

İzz b. Abdisselâm, rivâyetin malum bir gerçekliğe muhalefet etmesi durumunda onu müşkil olarak değerlendirmektedir.⁸⁶⁶ **Örneğin “İki kişinin yemeği üç kişiye yeter...”**⁸⁶⁷ rivâyetini bu kapsamda görmektedir. Bu rivâyet ile ilgili hadis şarihlerinin yaptığı yorumlardan bazıları aşağıdaki gibidir.

a. “İki kişiyi doyuran gıda üç kişinin besin ihtiyacını karşılamaktadır.”⁸⁶⁸

b. “Rivâyetten maksad ikramda bulunma eşitliği sağlama ve başkasını kendisine tercih etmektir.”⁸⁶⁹

c. “Muminden kasıt imanı kemale ermiş olan kimsedir.”⁸⁷⁰

İzz b. Abdisselâm ise bu rivâyet mezkûr mefhumların özeti olarak nitelenebilecek iki şekilde yorumlamaktadır.

a. *İki kişinin yemeği besin açısından üç kişiye yetmektedir.*⁸⁷¹

b. *Rivâyette emir vardır. Yani iki kişiye yeten yemeği üç kişiye yedin.*⁸⁷²

Rivâyete yüklenen bu anlamlar esasen rivâyetin vakıa ile çelişkisinden kaynaklanmaktadır. İzz b. Abdisselâm bu durumu şöyle açıklamaktadır. “Hadisin zahirinden hareket edildiğinde vakıaya muhâlif olan bir yargı söz konusudur. Çünkü iki kişinin yemeği, üç kişiye değil sadece iki kişiye yetmektedir. Dolayısıyla rivâyet müşkildir.”⁸⁷³ İzz b. Abdisselâm’ın rivâyetle ilgili açıklamalarının konumuz açısından önemi şudur. Bir rivâyet yorumlanırken onun realite ile olan ilişkisini sorgulamak ve bu ilişkinin uyum üzere olmasını bir kıstas olarak görmek gereklidir.

İkinci Örnek

⁸⁶⁵ Mutezilenin rivâyetleri vakıaya arz etmesi örnekleri için bakınız. İbn Kuteybe, **Te’vil-u muhtelefi’l-hadis**, s.211, 247.

⁸⁶⁶ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.87.

⁸⁶⁷ Buhârî, “**Et’ime**”, 11; Müslim “**Eşribe**”, 2058.

⁸⁶⁸ Beğâvî, **Şerhu’s-Sünne**, c.11, s.321.

⁸⁶⁹ İbn Battâl, **Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh**, c.9, s.471.

⁸⁷⁰ İbn Battâl, **Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh**, c.9, s.471.

⁸⁷¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

⁸⁷² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

⁸⁷³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

“Abdallar vesilesiyle yağmur yağdırılır, düşmanlara karşı yardım olunur, Şâmlılar'dan belalar defedilir.”⁸⁷⁴

Bu rivâyette Yüce Allah'ın Abdallar vesilesiyle Müslüman toplumuna bazı nimetler bahsettiği anlatılmaktadır. İzz b. Abdisselam ise bu rivâyetin vakıaya muhâlif olmasına işaret ederek şunları söylemektedir. *“Rızık için başkaca sebepler de vardır. Çünkü günahkârlar ve kâfirler de rızıklanır ve yardıma nail olurlar. Allah Bazen müminlerin toprağını kurak eylemektedir. ... Bazende kafirlerin topraklarına yağmur yağdırıp onları çocuk ve mal ile desteklemektedir.....”⁸⁷⁵*

Bu yorum rivâyetin eleştirisinde vakıanın dikkate alınmasını ve vakıaya rağmen yapılacak yorumların geçersizliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Kanaatimizce bu yorum yerinde ve isabetlidir. Çünkü rızık ve Allahın yardımını Abdâllar ile ilişkilendirdiğimizde İzz b. Abdisselâm'ın da anlattığı gibi kâfirlerin refah ve hayatlarındaki mükemmelliği nasıl izah edeceğiz. Bu yoruma rağmen iddia da ısrar edilirse zorunlu olarak *“Abdâllar kimin tarafında sorusu?”* Sorulacaktır.

2.8.2.11. Tıbbi Tecrübeler Muhalefet

İslâmi gelenekte Hz Peygamber'in sağlıkla ilgili söylem eylem ve tavsiyeleriyle ilgili H. III. Asrın ortalarından itibaren Tıbbu'n-nebevî adı altında müstakil eserler telif edilmeye başlanmıştır. Süreç içerisinde bu eserler hadis edebiyatı içinde müstakil bir edebiyat halini almıştır. Ancak Tıbbi verilerin bir metin kritiği olarak ortaya çıkması süreci hakkında temel kaynaklarda herhangi bir bilgiye denk gelmediğimizi belirtmek isteriz. Konu günümüzde de güncelliğini korumakta ve halen de bu rivâyetlere yaklaşımın İslâm toplumu bir bütün olarak ele alındığında farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu yaklaşım farkının özünde ise Hz Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerinin sünnet olup olmadığı, bu tavsiyelerin vahiy ile mi veyahut tecrübe ile mi ilişkilendirilmesi ve ilgili tavsiyenin tıbbın verileriyle çelişmesi durumunda izlenecek yöntemin tespiti vardır. İzz b. Abdisselâm'a göre tıbbi tecrübeler muhalefet eden rivâyetler işkâlin kapsamında değerlendirilmelidir. Örneğin; **“Mümin bir bağırsak kâfir ise yedi bağırsak yemek yer”⁸⁷⁶** rivâyeti

⁸⁷⁴ Ahmed, **Musned**, c.2, s.231.

⁸⁷⁵ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakîkatî'l-gavs ve'l-evtâd**, s.8.

⁸⁷⁶ Müslim, **“Eşribe”**, 186.

sebeb-i vurûd⁸⁷⁷ ve Müslüman'ın ideal ahlakı bağlamında yorumlanmaya müsaittir. Ancak her şeye rağmen bu rivâyet, itikâdi olarak farklı olsalar da beden yönüyle aynı olan mümin ile kâfir arasına anatomik bir fark koymaktadır. İzz b. Abdisselâm hadiste mevcut olan bu problem hakkında şu açıklamayı yapmaktadır; “Mümin ve kâfir yaratılıştta aynı olmasına rağmen rivâyetteki yedi sayısının anlamı ne olabilir? Çünkü Tabipler kâfir olsun mümin olsun her bireyin eşit derecede bağırsağa sahip olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır.”⁸⁷⁸

İzz b. Abdisselâm rivâyetin zahirinden neşet eden bilginin tabiplerin fikir birliğiyle olan çelişkisini gidermek için rivâyet ,şöyle te’vil etmektedir; “ Bu rivâyette teşbih mecâzı vardır. Bunun anlamı ise, müminin maksadı ahiret hayatı, Allah'ın rızası, bedeni ve kalbi sorumluluklarıdır. Kâfirin maksadı ise yiyeceği içeceği ve zevkleridir. Böylece kâfir zevklerini ifa etmekle meşgul olurken, mümin ise Allah'ın rızası ahiret ve diğer hayırlı ameller ile meşgul olmaktan dolayı sadece doymaktır. Dolayısıyla rivâyetteki mesaj mümin ve kâfirin hali arasına anlam yönüyle fark koymaktadır. Yoksa bu fark cins ile ilgili değildir.”⁸⁷⁹

İzz b. Abdisselâm'ın tespit ettiği işkâl insan fıtrata uygundur. Fakat işkali gidermede vermiş olduğu cevap kanaatimizce tartışmaya açıktır. Çünkü doyacak miktarla yetinip bunun dışında rızayı ilahi ve ahiret ile meşgul olma sadece Müslümanlara özgü değildir. Örneğin ruhbanlık olgusu İzz b. Abdisselâm'ın verdiği cevabın problemlili olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü ruhbanlık çoğu zaman dünyevi zevkleri unutmuş kâfirlere özel durumu ifade etmektedir. Bu sebepten ötürü rivâyetin sebeb-i vurud ile beraber tahsis bağlamında şerh edilmesi daha sağlıklı olacağı kanısını taşıyamaktayız.⁸⁸⁰ Ancak konumuz açısından İzz b. Abdisselâmın yorumunun isabeti ikinci derecede önem teşkil etmektedir. Zirâ esas gaye İzz b. Abdisselâm'ın bir rivâyetin problemlili olduğuna

⁸⁷⁷ Sebeb-i Vurûdu: Aynı kişinin kâfir iken çok yemesine rağmen Müslüman olunca az yemesidir. (Bkz. İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'î's-sahîh*, c.9, s.472) Kadı İyaz ise hadisin sebebi vürudu ile ilgili bir adamın kâfir iken yedi tabak yemek yemesine rağmen doymaması ve iman ettikten sonra bir tabak yedikten sonra doymasını zikretmektedir. (Bkz. Kadı İyaz, *İkmâlü'l-mu'lim*, c.6, s.555.

⁸⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.84.

⁸⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.84.

⁸⁸⁰ Buna göre rivâyetin mesajı sadece Hz Peygamberin hitap ettiği şahıs ile sınırlı kalacaktır. Bu durumda zaten hadisin mefhumu ilgili kişiye özel bir durum ifade ettiği için rivâyette herhangi bir işkâl de söz konusu olmayacaktır.

hükmeğderken kullandığı argümanlardır. Buna göre Onun ilke olarak bir rivâyetin tabiplerin fikir birliği ettiğı bir hüküm ile çelişmemesini gerekli gördüğünü söylemek mümkündür.

İzz b. Abdüsselam'ın bir rivâyet tıbbi verilere arz etmesi yaşadığı çağ dikkate alındığında onun hadis metinlerini tenkid etme kriterlerinde tesahül etmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bununla beraber modern dönemin Tabip profili tıbbi verileri elde etme yöntemi ve sonuçların kesinlik sürecinin pek çok konuda devam sürecinde olması hadis metinlerinin tıbbi verilerin ölçüsüne vurulması konusunda ihtiyatlı davranılmasını zorunlu kılmaktadır.

2.8.2.12. Amel ve Cezada Denge İlkesi

Amel ve cezada denge ilkesinden kastımız işlenen amele karşılık onun denginde olan bir azap veya mükâfattır.⁸⁸¹ Çünkü bunun ötesinde olan bir ceza zülüm anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir rivâyetin her şeye rağmen zülüm barındırması o rivâyetin mevzu olduğunu gösteren bir delildir.⁸⁸² İzz b. Abdisselâm ilke olarak bir rivâyetin amel ve ceza dengesi açısından tutarlı olmasını öngörmektedir. Bununla beraber zahiri zülüm barındıran rivâyetleri doğrudan mevzu addetme yerine te'vil etmektedir. Örneğin **“İkindi namazını terk edenin ameli silinir.”**⁸⁸³ Rivâyetinin zahir ibaresine göre kişinin ikindi namazını terk etmesi durumunda geçmişte yapmış olduğu sevaplar da heder olacaktır. Bu rivâyet hakkında yapılan yorumlardan bazıları şunlardır.

a. *“İkindi namazını terk eden kişinin bütün amelleri silinir.”*⁸⁸⁴

b. *“Sadece kılmadığı namazın ameli silinir.”*⁸⁸⁵

c. *“İkindi namazının terk edilmesi, günün amellerini silmektedir”*.⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Nass ile sâbî olan durumlar bu yargıdan istisnadır.

⁸⁸² İbn Kayyım el-Cevziyye, **el-Menârü'l-münîf**, s.57.

⁸⁸³ Buhârî, **“Mevâkîf”**, 15.

⁸⁸⁴ Bu anlam pek çok kaynakta hariciler ile ilişkilendirilmektedir. Fakat bu kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu yorum haricilerin doğrudan rivâyet şerh etmesinin neticesi değildir. Aksine bu anlamın havaric fırkasına isnad edilmesi onların itikadi anlayışları üzerinden gerçekleşmektedir. Şöyle ki namazı terk etmek kebirdir. Mürtekibi kebirdir ise Hariciler indinde kâfir olduğundan bütün amellerin silinmesi zorunlu olmaktadır. (bkz. İbn Abdilberr, **et-Temhîd**, c.14, s125.

⁸⁸⁵ İbn Battâl, **Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh**, c,2 s.176: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, **es-Salât ve ahkâm-u tarikihâ**, Mektebetu's-sikâfe, Medine, bty, s.64.

d. “İkindi namazını terk eden kişinin sonrasında yapacak iyilikten kazanacağı sevabın derecesi, kalan kişinin yapacağı iyilikten elde edeceği sevaptan daha düşük olur.”⁸⁸⁷

Hariciler ile ilişkilendirilen birinci yorumda rivâyet zahiri üzerine hamledilmiştir. Geriye kalan yorumlar ise te’vil konusunda birleşmektedir. İzz b. Abdisselâm da rivâyette ki maksadın “İkindi namazını terk edilmekten neşet eden günahın büyüklüğünü ifade etmek”⁸⁸⁸ olduğunu belirtmektedir. Ancak konumuz açısından bu yorum değere haiz olsa da asıl olan onu bu yoruma sevk eden saikin neliğidir. O bu saik hakkında şu açıklamayı yapmaktadır. “Bu rivâyet müşkildir. Çünkü bu cinâyete (ikindi namazını terk etmek) geçmiş sevapların silinmesi gibi (büyük) bir yaptırım uygulanamaz.”⁸⁸⁹ Bu ibareden anlaşıldığı üzere İzz b. Abdisselâm’ın rivâyeti problemli olarak değerlendirmesinin arka planında rivâyetin zahirde amel ve ceza dengesinden yoksun olmasıdır. Buna binâen İzz b. Abdisselâm’ın prensip olarak muhtevası adaletten ari olan rivâyetleri müşkil kapsamında değerlendirdiğini söylemek mükündür.

2.8.2.13. Rivâyetin İmkânsız Teklif Etmesi

İmkânsızın teklifi ilkesel olarak Kur’an ve Sünnet tarafından ret edilmiştir. “Allah kişiye gücünden fazlasını yüklemeyiz”⁸⁹⁰ âyeti bu durumu açıkça ortaya koyan temel delillerden biridir. Kur’an ve Sünnet’in yanında insan fıtratı da imkânsızın teklifini ret etmektedir. Bu ilke özünde güç-sorumluluk dengesinin beraber mülâhaza edilmesini ifade etmektedir. Bu nedenle hayvan iktidarı olmadığı için sorumlu olmadığı gibi, İnsanın sorumluluğu da imkânı ile sınırlıdır. Bu yönüyle kabile, toplum, ırk ve millet üstü olan bu ilke doğrudan insanlığın ortak ahlakının gereksinimi olarak da düşünülebilir. Bu münasebetle sahîh olarak addedilen bir rivâyetin bu ilkeye açıktan muhalefet etmesi onun problemli olarak

⁸⁸⁶ Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Recep, el-Hanbelî, **Fethü’l-Bârî Şerh’u Sahîhi’l-Buhârî**, (thk. Seyit İzze el-Merîsi,) Mektebetü’l-Ğurebâi’l-Eseriyye, Medine, 1417/1996 c.4, s.307.

⁸⁸⁷ Fazlullah b. Hasan b. Hasan b. Hüseyin b. Yusuf Ebu Abdillâh şihâbuddîn, et-Turîbişî, **el-Mesîr fi Şerhi Mesâbihi’s-Sünne**, (thk. Abdülhamid Hendâvi, Mektebetu nizar el-Mustafa el-Bâz, 2. Baskı, 1429/2008, c.1, s.183.

⁸⁸⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

⁸⁸⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

⁸⁹⁰ Bakara/86.

değerlendirilmesine neden olacaktır. Örneğin, “**Sizden biri münker bir durum gördüğünde onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmezse diliyle müdahale etsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin. Ancak münkeri sadece kalp ile buğz etmek imanın en zayıf mertebesidir**”⁸⁹¹

Rivâyet *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerin* en temel delillerinden birisidir. Bu nedenle rivâyet genel olarak *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerin vucubiyeti, fazileti, neliği ve kapsamı bağlamında ele alınmıştır*. Fakat ilk nazarda gözden kaçsa da hadiste imkânsızın teklifi olan bir durum da söz konusudur. Çünkü insanlar güç mevki ve yetki bakımından eşit değildir. Kimisi için gâyet basit olan bir durum başka birisi için imkânsız olabilir. Dolayısıyla münker karşısında eylem/söylemde bulunan birisi bunun karşılığında canını, malını, aklını veya onurunu kaybedebilir. Şu halde bu şahıs için geriye sadece kalben buğz etmek kalacaktır. Daha basit bir ifadeyle imkânı sadece buğz etmekle sınırlı olan birisini zem etmek ona kaldıramayacağı bir sorumluluk yüklemektir. İzz b. Abdisselâm rivâyetle ilgili şu yorumu yapmaktadır. “**Kalben buğz etmek imanın en zayıfidır sözü müşkildir.** Çünkü bu söylem kalbiyle buğzeden kişiyi zem etmektedir. Bununla beraber bazen kişinin imanı büyük olmasına rağmen elleriyle münkeri değiştire imkânı da olmayabilir. Dolayısıyla kalbiyle buğz etmek imanın zayıf olduğu anlamına gelmemektedir”⁸⁹².

İzz b. Abdisselâm rivâyette geçen imanın mecâzi olarak amel yerine kullanıldığını söyleyerek⁸⁹³ rivâyetteki işkâli gidermektedir. Buna göre hadisin ilgili kısmının çevirisi şöyle olacaktır. “**Ancak münkeri sadece kalp ile buğz etmek *amelin* en zayıf mertebesidir.**”

⁸⁹¹ Müslim, “İman”, 78; İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.83.

⁸⁹² Bu işkâli gidermek adına İzz b. Abdüsslam şu açıklamayı yapmaktadır. “kalp ile buğz etmek söylemi zemm için değildir. Aksine tenbih içindir. Şöyleki bunu yapan kişi dil ve el ile yapılan müdahalenin dahayüksek olduğu bilsin” bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.83.

⁸⁹³ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.83. Ayrıca İzz b. Abdisselâm rivâyette mecâz olduğuna dair akli deliller de öne sürmektedir. (Geniş bilgi için bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâti'a* s.83.

2.8.2.14. Ulemâ'nın Görüşüne Muhalefet

İslâmi deliller ilkin Kur'an ve Sünnetten ibaret iken süreç içerisinde bu deliller nicelik bakımında çoğalmıştır. İzz b. Abdisselâm dönemine gelindiğinde öteden beri zaten var olan ulema faktörü daha belirgin bir hale gelmiştir. Buna binâen o ulemanın görüşüyle çelişki arz eden ***“Habeşliler mescitte oynarken Hz Peygamber'in onları izleyen Aişe'nin durumunu inkâr etmemesi”***⁸⁹⁴ rivâyetinin müşkil olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu rivâyetle ilgili söylemi şudur. *“Bu hadis müşkildir. Zirâ Hz Peygamber mescit içinde oyun oynamak da bir beis görmediği halde ulemâ mekruh görmüştür”*⁸⁹⁵ Bu İşkali çözümlemede ise şunları söylemektedir. *“Habeşlilerin mescitte oynadıkları oyun silahlı bir oyundu. Silah ile oynamak ise cihad da daha güçlü olmak için menduptur. Bu münasebetle tıpkı ilim okumak, zikir yapmak ve başka hayırlı ameller işlemek gibi silahlı oyunlarda kişiyi Allah'a yakınlaştırır. bu durum Aişe'nin kalbini cebr etmesi yönüyle de kurbettir. Diğer bir husus da bu olay çok az olan hadiselerden olmuştur. Oysaki mescitlerin saygınlığını bozan sürekli olan adetlerdir.”*⁸⁹⁶

İzz b. Abdisselâm'ın bir rivâyetin ulemanın görüşüne muhâlif olmasını işkâl nedeni olarak değerlendirmesi iki farklı bakış açısıyla yorumlanabilir.

Birincisi; Dini metinlerin anlaşılmasında geleneksel birikim göz ardı edilemez gerçeğidir.

İkincisi: Gelenekten yoksun olan bir durumun Hz Peygambere aidiyetinin tartışmaya açık olmasıdır. Bu maddeye göre öne sürülen rivâyete karşı geleneğin bakış açısı ve tutumu önem teşkil etmektedir.

2.8.2.15. Belagat Kurallarına Muhalefet

İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı çağ İslâmi ilimlerin pek çoğunun kurallarıyla beraber ortaya konduğu bir dönemdir. Bu durum Arap dili belagatı açısından da böyledir. Hadis metinlerinin Arapça olması Hz. Peygamber'in belagatta Araplardan

⁸⁹⁴ Buhârî, **“İdeyn”**, 25.

⁸⁹⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.86.

⁸⁹⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.86.

daha üstün olduğu düşüncesi hadis metnlerinin belagat kurallarıyla olan ilişkisini de bu dönemde açıkça gündeme getirmiştir. İzz b. Abdisselâmın hadis yorumunda belagat kurallarından sıklıkla yararlanması bu düşüncenin onda oldukça yoğun olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda onun sorguladığı rivâyetlerden biri Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Aişe'ye hitaben **“sizler Yusuf'un sahibeleri (züleyhanın arkadaşları) gibisiniz”**⁸⁹⁷ hadisidir. İzz b. Abdisselâm bu rivâyet hakkında şunları söylemektedir. “ *her iki olay (Yusuf'un sahibeleri ile Hz. Peygamber'in bu sözü söylenmesine neden olan olay) zıt olmalarına rağmen Yusuf'un sahibelerine yapılan bu teşbih nasıl sahîh olabilir ki.*”⁸⁹⁸ Bu sorunun açılımı ise şöyledir. Belagat iliminin bir alt başlık olan teşbih sanatında üç temel öge vardır. Bunlar, müşebbeh (benzeyen), müşebbeh bih (kendisine benzetilen) ve vech-i şebah (benzerlik noktası) dir. Bu üç öğeden biri hem lafzen hem de takdire eksik olduğunda teşbih gerçekleşmeyecektir. Söz konusu rivâyette ise zahirde müşebbeh (Müminlerin Anneleri) ve müşebbeh bih (Züleyha ve diğer kadınlar) mevcutken vech-i şebah görünmemektedir. Bu durumda rivâyet belagat kuralları ile çelişki arz ettiğinden problem teşkil edecektir. İzz b. Abdisselâm, bu zahiri çelişkiyi gidermek adına rivâyete teşbih sanatına uygun olacak şekilde bir sözcük takdir etmektedir. Buna göre rivâyetin çevirisi “*sizler de mekr (içindeki ile söylemi farklı olma) konusunda tıpkı Yusuf'un sahibeleri gibisiniz*”⁸⁹⁹ şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu rivâyette vech-i şebah zahirde olmayıp mukadderddir. Doğal olarak bu takdir ameliyesi zahirden neşet eden problemi de ortadan kaldırmaktadır.

İzz b. Abdisselâm, rivâyetleri doğru anlamada belagat kurallarını bir ilke olarak kabul etmekte⁹⁰⁰ ve belagat kurallarına muhâlif olan rivâyetleri te'vil etmektedir. Buna istinaden onun zahiri belagat ilmi sanatlarından herhangi bir sanat ile çelişen rivâyetleri müşkilü'l-hadis kapsamında değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.

⁸⁹⁷Buhârî, “**Ezân**”, 46. Hz Peygamber hastalandığında Ebu Bekirin imam olmasını emretti. Aişe ise babasının ince kalpli olduğunu (Dolayısıyla imamlık yapma kudreti olmadığını) söyledi. Bunun üzerine Hz Peygamber mezkûr sözü buyurdu. (Buhârî, “**Ezân**”, 46).

⁸⁹⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.81.

⁸⁹⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.81.

⁹⁰⁰ Bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.73. İzz b. Abdisselâm'ın Mecâzu'l-Kur'ân adlı eserinin temel konusu âyet ve hadislerin belagat kuraları bağlamında ele alınması gerekliliğine olan vurgudur.

2.8.3. Müşkilü'l-Hadiste Çözüm Yolları

İzz b. Abdüsselâm'a göre deliller arasında tearuzun bulunması mümkün değildir.⁹⁰¹ Çünkü taaruzu kabul etmek aynı anda bir şeyin hem nefyedilmesi hem de isbat edilmesi anlamına gelmektedir.⁹⁰² Onun zahir ibaresinden⁹⁰³ ve hadisleri yorumlama metodundan anlaşıldığı kadarıyla iki hadisin birbiriyle veya hadisin diğer kriterler ile çelişmesinin imkânı zahirle ilgilidir. Dolayısıyla ona göre hakikatte bir hadisin Kur'an ile veyahut diğer bir hadis ile çelişmesi imkânsızdır. Bu sebeplerden ötürü zahiren çelişki arz eden hadisleri amel dairesinde tutmak için aşağıdaki metotlara başvurmaktadır.⁹⁰⁴

2.8.3.1. Cem' ve Telif

Cem' ve Te'lif “Birbirine zıt gibi görünen iki hadisten her biriyle aynı zamanda amel etmeyi mümkün kılan metod” demektir.⁹⁰⁵ Bu ibareden anlaşıldığı üzere cem' ve te'lif metodunun ana gayesi aralarında tenakuz görülen her iki rivâyeti de sıhhat dairesinde tutmaktır. Fakat bu ve benzeri tanımlar İzz b. Abdisselâm'ın cem' anlayışını yansıtmada eksik kalmaktadır. Çünkü o cem'i iki hadis arasında ki tearuzu giderme ameliyesinden daha öte bir durum olarak anlamaktadır.⁹⁰⁶ Bu durumun somut bir örneği de onun bir hadis ve âyet arasındaki tearuzu gidermek için cem'tabirini kullanmasıdır.⁹⁰⁷ İzz b. Abdisselâm'ın cem' anlayışının diğer bir özelliği de cem'i ahkâm metinleri ile sınırlı tutmamasıdır. Diğer bir ifadeyle konusu ahlak akaid amellerin fazileti ve diğer olan metinlerdeki tearuzu gidermek için de cem' tabirini kullanmaktadır.⁹⁰⁸

Örnek:

⁹⁰¹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.101.

⁹⁰² İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.101.

⁹⁰³ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.101.

⁹⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.101; İsmail Lütfü Çakan “ Cem' ve Telif” TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim 08.07.2020).

⁹⁰⁵ İsmail Lütfü Çakan, “ Cem' ve Telif” TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim 08.07.2020).

⁹⁰⁶ İzz b. Abdisselâm zahiren çelişki arz eden iki hadisin arasını bulma faaliyetine cem' adı vermektedir. Örnek için bkz. İzz b. Abdüsselâm, , *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.85.

⁹⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *Fevâ'id fî müşkili'l-kur'ân* s.123.

⁹⁰⁸ İzz b. Abdisselâm, *Fevâ'id fî müşkili'l-kur'ân*, s.123; İzz b. Abdüsselâm, , *el-Ecvibetü'l-kâti'a*, s.76.

اي الاعمال افضل فقال بر الوالدين⁹⁰⁹

اي الاعمال افضل فقال الصلاة لاول وقتها⁹¹⁰

اي الاعمال افضل فقال حج مبرور⁹¹¹

Bu rivâyetlerde sorulan soruların kalıpları aynı olmakla beraber Hz Peygamber'in s.a.v. verdiği cevaplar farklıdır. Bu durumda mezkûr ve benzeri rivâyetler zahiren çelişki arz etmektedir. Zirâ soru kalıbı aynı olmasına rağmen cevaplar farklıdır. İzz b. Abdisselâm bu rivâyetlerin arasında gerçekte bir tenakuzun olmadığını ifade etmekte ve zahiren mevcut olan ihtilafı giderirken şunları söylemektedir. “Hz Peygamber'in aynı soruya verdiği cevapların farklı oluşu genel olmayıp soran kişiye münhasırdır. Bunda Hz Peygamber'in verdiği cevaplarda soranın özel durumu cevabın şekillenmesinde ana faktördür. Bu münasebetle mezkûr soruların kalıpları “اي الاعمال افضل لي” şeklinde takdir edilmelidir.⁹¹² Bu durumda rivâyetlerin anlamı “ “hangi amel daha hayırlıdır” olmaktan çıkıp “Benim için en hayırlı amel hangisidir” olacaktır. Böylece her ne kadar sorular aynı olsa da kişiler veya vasıfları değiştikçe cevap da değişecektir. Bu duruma bağlı olarak çoğu zaman cevapların değişim göstermesi zorunlu bir hal alacaktır. Dolayısıyla burada Hz Peygamber'in farklı cevaplar vermesi öz itibariyle mevcut amellerin üstünlüğü ile ilgili olmayıp muhatabın hali ile ilgilidir. Diğer ifadeyle Hz Peygamber cevap verirken en faziletli ameli değil kişinin ihtiyacı olan en hayırlı ameli dikkate alarak sorulara cevap vermiştir.

2.8.3.2. Nesih

Deliller arasındaki tearuzu gidermede kullanılan en köklü metotlardan biri de nesh metodudur. Nesh bir delilin kendisinden sonra vârid olan diğer bir delil nedeniyle geçerliliğini yitimesidir.⁹¹³ Geleneğimizde konu hakkında ilk müstakil

⁹⁰⁹ Buhârî, “İman”, 1; Müslim “İman” 88.

⁹¹⁰ Ebu Davud, “Salat”, 1

⁹¹¹ Buhârî, “İman”, 1; Müslim “İman” 88.

⁹¹² İzz b. Abdisselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, c. 2, s.95.

⁹¹³ Abdurrahman Çetin , “ Nesih” TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10.01.2020).

çalışmalardan biri olan el-Esrem'in (ö. 261/874).⁹¹⁴ *Nasihü'l-hadis ve mensuhuh* adlı eseri birbiri ile çelişen hadislerden nasih ve mensuh olanı ele almaktadır. el-Esremin eseriyle aynı amaca yönelik kaleme alınan ve konu hakkında temel kaynaklardan olma özelliği taşıyan İbn Şahin'in (ö. 385/996) *Nasihü'l-hadis ve mensuhuh* adlı eserinde bu metodun uygulamasına dair zikrettiği rivâyetlerden çıkan sonuç bu metodun Hz Peygamber dönemine kadar uzandığıdır.⁹¹⁵ Bununla beraber hadisin diğer bir hadisi nesh ettiği düşüncesi İbn Şihab ez-Zührîn'in " *Benim hadislerim de bir Kısmı Kur'an'ın neshi gibi birbirini nesheder*"⁹¹⁶ ifadesi hadiste nesh olgusunun Kur'anda nesh düşüncesinden sonra tezahür ettiğini göstermektedir. İzz b. Abdisselâm da, gelenekte yoğun olarak uygulanan nesh metodunu hadislere tatbik etmektedir

Örnek:

" *Ganimet malını aşıranı görürseniz eşyasını yakın ve onu dövün.*"⁹¹⁷

İzz b. Abdisselâm bu rivâyet öncelikle sened yönünden tenkid etmekte ve rivâyetin zayıf olduğuna hükmetmektedir. Rivâyetin zayıf olduğuna hükmettikten sonra "rivâyetin hulefa-i raşidinin ameline muhâlif olması nedeniyle sahîh olsa bile mensuh olacağını ifade etmektedir."⁹¹⁸ Bu ibareden onun ilke olarak neshi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber yine bu ibareden onun nesh anlayışına dair kısmi bir bilgi de mevcuttur. Buna göre bir hadisin hulefai raşidinin ameline muhâlif olması, sahîh olsa bile o hadisin mensuh olmasının doğal sebeplerinden biridir. Konuyla ilgili diğer bir örnek de "Hz Peygamber köpeklerin öldürülmesini emretti"⁹¹⁹ hadisidir. Temel hadis kaynakları başta olmak hadis edebiyatı içerisinde yer alan

⁹¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tâî (ö. 261/874) *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh* tah. Abdullah b. Hamd el-Mansur. 1420. byy.

⁹¹⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996) *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh* (thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî) Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1408. S. 49.

⁹¹⁶ İbn Şahin, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*, s.35.

⁹¹⁷ Ebu Dâvûd "Cihad" 143.

⁹¹⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-Gâye*, c.5 s.53.

⁹¹⁹ Müslim, "*Mûsakât*", 1570

pek çok eserde köpeklerin öldürülmesi ile ilgili rivâyetler mevcuttur.⁹²⁰ Bu rivâyetler bir bütün olarak dikkate alındığında ortaya çıkan sonuç istisnası olmakla beraber köpeklerin öldürülebileceğidir. İzz b. Abdüsselam ise maslahatçı yaklaşımını bu hususta da sürdürerek konuyla ilgili şunları söylemektedir. “ *Köpeklerin öldürülmesi haramdır. Ancak tabiatında bozgunluk olup saldırgan olan köpekler bu yargıdan müstesnadır. Saldırgan köpeklerin verdiği zararın büyük olması nedeniyle öldürülmelerin de gevşeklik yapılmamalıdır.*”⁹²¹ İzz b. Abdüsselam’ın bu yaklaşımına karşın aşağıdaki rivâyette köpeklerin öldürülmesi istenmektedir.

من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ ، حَتَّىٰ إِنَّمَا الْمَرْأَةُ تَقْدُمُ مِنَ الْبَادِيَةِ بِكَلْبِهَا فَتَقْتُلُهُ ، ثُمَّ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهَا ، وَقَالَ : عَلَيْكُمْ بِالْأَسْوَدِ الْبَهِيمِ ذِي النُّقْطَتَيْنِ ، فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ⁹²²

Rivâyetin zahir ibaresinden anlaşıldığı üzere beyaz benekli siyah köpeklerin öldürülmesi istenmektedir. Ancak İzz b. Abdüsselam “*simsiyah olup iki nokta beyazı olan köpeklerin öldürülmesinin cevazı nesh edilmiştir*”⁹²³ demektedir. Onun bu yargısından hadisler arasında ki çelişkiyi giderme de nesh metodunu kabul edip kullandığını sonucunu çıkarmak mümkündür.

2.8.3.3. Tahsis

Sözlükte, belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, özgülemek” anlamındaki **tahsîs** kelimesi fıkıh usulü terimi olarak âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder.⁹²⁴ İzz b. Abdisselâm hadis yorumunda tahsis metodunu sıklıkla kullanmaktadır. Bununla beraber o bazı hadis örneklerinde tahsis’in zorunlu olduğunu da ifade etmektedir.⁹²⁵ Onun tahsisi bazı rivâyetlerde

⁹²⁰ Örnek için bkz. Ahmed, Müsned, c.6, s.330; Ebû Davûd, Libâs, 48; Nesâî, es-Sayd ve‘z-Zebâih, 9.

⁹²¹ İzz b. Abdüsselâm, **el-Gâye**, c.3.s.348.

⁹²² Müslim, “**Musakât**”, 1572.

⁹²³ İzz b. Abdüsselâm, **el-Gâye**, c.3.s.348.

⁹²⁴ Ferhat Koca, “**Tahsis**” TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 02.10. 2020).

⁹²⁵ İzz b. Abdüsselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.95.

zorunlu görmesinin arka planında hadisin başka bir rivâyet ile çelişkisini önleme amacına matuf olduğu söylenebilir. Hadiste tahsis metodu ile ilgili ifade edilmesi gereken önemli bir husus da usuli fıkıhtaki anlam ile sınırlı olmayıp muhteva ile de ilgili olmasıdır. Çünkü bazı hadis metinlerinde mesaj âm olan bir kelimedede olmayıp bütün metine yayılmıştır. Bu sebeple bu özellikte olan hadis metinlerinde tahsis metinde bulunan bir kelime üzerinden gerçekleştirilmeyip bütün metne tatbik edilecektir. Örneğin

(*Günah vicdanı huzursuz* ⁹²⁶الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس

eden ve insanların muttali olmasından çekindiğin şeydir.) Rivâyetinde tahsis bütün mefhuma uygulanacaktır. İzz b. Abdüsselâm rivâyet tahsis ederken şunları söylemektedir. “*Günah kalpte huzursuzluk yapan ve insanların muttali olunmasından çekinilen şeydir. Günahın vicdanı rahatsız etmesi ise herkes için geçerli olmayıp sadece nefisleri arınmış kişiler içindir*”⁹²⁷ bu yorumda dikkate değer olan husus rivâyet belirli bir nefis türü ile sınırlandırmakla beraber rivâyette nefis kelimesinin bulunmamasıdır. Bu durumun nedeni ise rivâyette yer alan bir kelimenin değil aksine mesajın kendisinin tahsis edilmesi ile ilgili olmasıdır. İzz b. Abdisselâmı hadiste tahsis yapmaya sevk eden ise rivâyetin mesajı mutlak kabul edildiğinde vakıayla çelişkinin kaçınılmaz olmasıdır. Çünkü işlediği/sebep olduğu şey şeri kurallara göre günah olmasına rağmen eylemini ifşa etmekle beraber vicdani açıdan da gâyet huzurlu olduğunu iddia eden insanların sayısı bir hayli fazladır. Dolayısıyla hadisin verdiği mesaj herkesin vicdanı için geçerli olmayıp Allah’ın kanun ve nizamlarını dikkate alan ve bunları hayatına tatbik etmek suretiyle kâmil müminlere tahsis edilmesi zorunlu bir hal almaktadır.

2.8.3.4. Takyid

Fıkıh usulünde kayıtlandırılmış lafız anlamında olan takyid Hadis metinlerinde rivâyette yer alan kelimenin veya mesajın belirli şartlar ile kayıtlandırılması şeklinde tanımlanabilir. İzz b. Abdisselâm takyid metodunu bazı hadis metinlerine tatbik etmektedir. Örneğin “*bütün bidatler sapıklıktır*”⁹²⁸

⁹²⁶ Müslim, “Birr”, 2553.

⁹²⁷ İzz b. Abdüsselâm, Şeceretü’l-ma‘ârif, s.

⁹²⁸ Buhârî, “İtisâm”, 16.

rivâyetinde bidat kavramını öncelikle haram, mekruh, mubah, mendup ve vacip olmak üzere beş türe ayırmaktadır.⁹²⁹Bundan sonra söz konusu sapıklık olan bidati haram ve mekruh bidat ile kayıtlandırmaktadır.⁹³⁰ İzz b. Abdisselâm'ın hadis metinlerinde takyid metodunu kullanmasının arka planında tıpkı tahsis metodunda olduğu gibi rivâyetin âyet hadis vb. kriterler ile çelişme imkânını ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.

2.8.3.5. Tavakkûf

İzz b. Abdisselam hadislerin ilgili kriterler⁹³¹ ile çelimesi durumunda başvurduğu metotlardan biri de tavakkuftur. Tavakkuf ise bir biri ile çelişen iki sahîh hadis arasında tercihte bulunmak için bir gerekçenin bulunmadığı durumu ifade etmektedir. İzz b. Abdüsselam'ın hadis anlayışında ise tavvakkuf metodu daha geniş bir kapsama sahiptir. Çünkü ona göre sahîh olarak kabul edilen bir hadisin ilgili kriterlerden biri ile çelişip çözümsüz kalması durumun da da sukut gereklidir.

Örnek:

“Hz Peygamber ramazan ayında insanlar ile beraber namaz kıldı. Daha sonra “Kokarım ki (böyle kılmaya devam edersek) bu namaz size farz olur” deyip onlardan ayrıldı.”⁹³²

Bu rivâyet zahirde herhangi bir problem barındırmıyor görünebilir. Fakat İzz b. Abdüsselam bu rivâyet ile ilgili hassas bir noktaya şöyle temas etmektedir: *“Bu rivâyet vacip olmayan bir ameli sürekli gerçekleştirmenin, o amelin vacip kılınmasına delalet etmektedir. Fakat şerî’atta, sürekliliğin fiillerin hükümlerini değiştirmesine dair bir vaz’ (kaide) yoktur. Buna rağmen Hz Peygamber sürekliliğin hükmü değiştirmesinden neden korkmuştur?”*

⁹²⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.204.

⁹³⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.2, s.204-206

⁹³¹ İlgili kriterlerden maksadımız “Müşkilü'l-hadisın nedenleri” başlığı altında zikrettiğimiz kriterlerdir.

⁹³² Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî İbn Râhuye **“Musned”** (tah) Abdülğafur el-Belûşî, Mektebetü'l-imân, Medine, 1412, 1419, c.2, s.339 (No. 865) ; İzz b. Abdüsselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti 'a**, s.86.

İzz b. Abdisselâm'ın rivâyet ile ilgili sorusu oldukça anlamlıdır. Zirâ şerî'atın tenziline bakıldığında sürekliliğin ahkâmı değiştirmesinde herhangi bir rölünün olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hz Peygamber'in muradı neydi? Sorusunun cevabı gizemini korumaktadır. İzz b. Abdisselâm rivâyetteki mefhumun şerî'atın genel ilke ve esasları ile çelişki arz etmesini bir problem olarak görmektedir. Fakat O genel hadis anlayışının aksine bu rivâyette tavakkuf metoduna başvurmakta ve şunları söylemektedir. *“Hükümler ve sebepleri Hz Peygamberden alınmaktadır. Şu halde Hz Peygamber sürekliliğin bu konuda sebep olduğunu buyurmuşsa, biz bu şekilde inanır ve bu hüküm hakkında konuşmayıp kaynağına havale ederiz.”*⁹³³ İzz b. Abdüsselâm'ın bu yorumunun çıkan sonucun açılımını *“Hz Peygamber buyurmuşsa haktır. Ancak bu durumun şerî'atın genel ilke ve esasları ile çelişki arz etmesi hususuna gelince biz bu konuda yorum yapmayıp tavakkuf ederiz”* şeklinde anlamak mümkündür.

2.8.4. Müşkilü'l-Hadis Anlayışının Değerlendirmesi

İzz b. Abdisselâm'ın müşkilü'l-hadis anlayışı ile ilgili araştırmamızdan sonra bizde oluşan kanaatlerden bazıları şunlardır.

Müşkilü'l-hadis kriterlerini çoğaltmıştır. İşkâlin nedenleri pekçok nedenden ötürü hadis tarihi boyunca sürekli bir çoğalım göstermiştir. Bu durum günümüze değin devam etmiştir. Örneğin astrofizik ilmine muhalefet eden bir rivâyetin müşkilü'l-hadis kapsamında değerlendirilmesi⁹³⁴ modern döneme özgü bir yaklaşımdır. Dolayısıyla 6.7. yüzyılda yaşamış olan bir alimin 3. yüzyılda yaşamış olan diğer alimlere nazaran daha fazla kriter ortaya koyması tabii bir durumdur. Bu bağlamda kendisinden önceki ulemanın atıf yaptığına şahit olmadığımız⁹³⁵ tıbbi veriler, ulemanın görüşü ve belagat kurallarına muhalefet kriterlerini müşkilü'l-hadisın nedeni olarak ortaya koymaktadır

⁹³³ İzz b. Abdüsselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti 'a**, s.86.

⁹³⁴ Bkz. Ebu Şehbe, **el-Vesît**, s.443.

⁹³⁵ İzz b. Abdisselâm ortaya koyduğu bu kriterin kendisinden önceki ulema tarafından kullanıldığında dair bir veriye rastlamadığımızı ifade etmek isteriz. Ancak bu durum kendisinden önceki ulemanın bu kriteri kesinlikle kullanmadığı sonucunu çıkarmak için yetersiz bir delildir. Bu münasebetle ihtiyatlı ifadeyi tercih ettik.

Rivâyetlerde var olan işkâl zahir ile ilgilidir.⁹³⁶ Bu maddeden çıkan sonuca göre pek çok âlimin müşkil olarak değerlendirdiği durum esasen onun ilmi birikimi ile ilgilidir. Diğer bir ifadeyle âlimin ilmi birikimi yeterli olduğu takdirde rivâyetteki durumun problemlili olduğuna hükmetmeden önce işkali çözüme kavuşturacaktı. Bu maddenin konuya katkısı rivâyette hakikatte hiçbir zaman işkalin olmadığını ortaya koymasıdır.

İşkâli kendisi tespit etmektedir. İzz b. Abdisselâm'ın müşkilü'l-hadis anlayışı ile ilgili dikkat çeken bir hususta zaman zaman işkâli kendisinin tespit etmesidir. Onun çözüme kavuşturduğu rivâyetlere bir bütün olarak bakıldığında iki türlü oldukları görülmektedir. Birincisi kendisinden önceki dönemlerde tartışılmış olan rivâyetlerdir. İkincisi ise bizatihi kendisinin tespit edip çözüm ürettiği rivâyetlerdir.

Tavakkuf metoduna önem vermektedir. İzz b. Abdisselâma göre Her rivâyetin mesajı her âlim tarafından bilinmeyebilir. Dolayısıyla bazı rivâyetlerin mesajı başka âlimler tarafından çözümlene kadar işkâl baki kalabilir. Bu münasebetle rivâyetlerde çözüme kavuşturulmayan problemler konusunda tavakkuf etmektedir.

2.9. MÜTEŞABİH HADİSLER

Müteşabih hadisler zahir metninde tecisimi veya teşbihi andıran ifadeleri barındıran hadisler için kullanılan bir kavramdır. Kelam ilminin temel konusu olan tecsim ve teşbihi andıran rivâyetler hakkında gelenekte farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. İzz b. Abdisselâm ise bu türden rivâyetlerde te'vil metodunu benimsemektedir.⁹³⁷ Ancak o te'vil'in bir delile dayanmasını zorunlu görmektedir.⁹³⁸ Örneğin *Allah Âdem'i kendi sureti üzerine yarattı*”⁹³⁹ **ان الله خلق ادم علي صورته** rivâyetinin zahiri teşbih/tecsimdir. Bu teşbih ve tecsimi bertaraf etmek için öteden beri ulema farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Mutezlile “ *Allah yüzü ve emsali olmaktan yücedir*” deyip bu rivâyeti red etmiştir.⁹⁴⁰ Mutezile'nin bu gerekçesi ilk

⁹³⁶ İzz b. Abdisselâm, **Fevâ'id fi müşkili'l-Kur'ân**, s.123-125.

⁹³⁷ Örnekler için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.238.

⁹³⁸ İzz b. Abdisselâm **et-Tergîb 'an salâti'r-Regâ'ibi'l-mevzû'a**, s. 35.

⁹³⁹ Müslim, “**Birr**”, 2612. Diğer bir örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ**, s.65

⁹⁴⁰ İbn Kuteybe, **Te'vilü muhtelifi'l-hadîs**, s.410.

dönemlerden itibaren geçerli bir gerekçe olarak dikkat çekmiştir. Zirâ tarihi süreçte rivâyetin anlamı üzerinde yapılan pek çok yorumun altında yatan gerekçe Mutezilenin öne sürdüğü gerekçedir.

Mutezilenin aksine bazı âlimler de rivâyetteki problemi bertaraf etmek adına gramer yöntemini kullanarak farklı bir yorum geliştirmiştir. Bu yorumlardan birisi de صورته kelimesindeki zamiri Adem’e raci etme şeklinde olmuştur. Böylece basit bir gramer tatbikiyle hadisin mefhumu tümünden değişip “Allah Âdem’i yarattığı şekil üzere yarattı”⁹⁴¹ olmuştur.⁹⁴² Ancak İbn Teymiye bu yorumun ilk iki asırda olmadığını iddia edip şu bilgiyi vermektedir “İlk üç asırda selef arasında hadisteki zamirin Allah’a raci olduğu hususunda ihtilaf yoktu. Zirâ bu hadis mustefiz olup üçten fazla tarik ile bir hayli sahabeden rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetlerin bütünü dikkate alındığında zamirin Allaha raci olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü yüzyıla gelindiğinde Cehmiye mezhebi yaygınlaştı. Bu nedenle Ebu Sevr, İbn Huzeyme, Ebu Şeyh el-İsfihani gibi yaşamlarında sünnete bağlılık ve ilimleri ile tanınan bazı âlimler zamiri Allah’ın dışındakine (Âdeme) raci etti.”⁹⁴³ İbn Teymiye ve takipçileri hadisin gerçek anlamıyla anlaşılması gerektiğini, ancak bu gerçek anlamın mefhumunun ise Allah’ın benzeri olmadığı için idrak edilemeyeceğini ifade etmektedir.”⁹⁴⁴

İzz b. Abdisselâm zamirin Allah’a raci olduğunu düşünmektedir. Ancak o bu ve benzeri rivâyetler için genel olarak te’vile gitmektedir. Ona göre rivâyette geçen suret sıfat anlamındadır. Yani “Allah Adem’i kendi sıfatları üzerinde yarattı.”⁹⁴⁵ Bu sıfatlar da hayat, ilim, sem’, basar, irade ve kelam sıfatlarıdır.⁹⁴⁶ O bu te’vili yaparken suret kelimesini biraz daha detaylandırmaktadır. Ona göre suret kavramı üst başlık olarak fiziki şekillerde ve fiziki olmayan şekillerde kullanılmaktadır.⁹⁴⁷ Fiziki olmayan şekiller için ما صورة هذه المسألة (bu meselenin sureti nedir) Ve ما

⁹⁴¹ İbn Kuteybe, **Te’vîlû muhtelifi’l-hadîs**, s.411.

⁹⁴² İbn Kuteybe bu yorum için “ bu yorum fayda barındırmayan ve anlamsızdır” diyerek eleştirmektedir bkz. (İbn Kuteybe, **Te’vîlû muhtelifi’l-hadîs**), s.411.

⁹⁴³ İbn Teymiye, **Nakdu’t-tesîs**, c.3, s.222.

⁹⁴⁴ İbn Useymin, **Şerhu’l-‘akaidi’l-vasıtiyye**, c.1, s.107. 209.

⁹⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.186.

⁹⁴⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.186.

⁹⁴⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile’l-îcâz**, s.186.

صورة هذالواقعة (bu olayın sureti nedir?) örneklerini vermektedir.⁹⁴⁸ Her iki cümlede de صورة (suret) kelimesi kullanılmaktadır. Ancak malum olduğu üzere her iki örnekte de suretin fiziki bir şekli bulunmamaktadır.⁹⁴⁹ Bu yorumdan anlaşıldığı üzere o Allah'ın Âdemi kendi sureti üzerine yarattığını ancak bunun zahirden anlaşılan fiziki suret olmayıp soyut olan sıfatlar olduğunu ifade etmiş olmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HADİS VE SÜNNETTE MAKÂSİD

Yüce Allah kâinatı insanı ve cinleri bir maksada binaen yaratmıştır.⁹⁵⁰ Aynen böyle de “Yüce Allah'ın kitaplar indirip elçiler göndermesi de bir amaca yöneliktir”⁹⁵¹ Bu amaç İzz b. Abdüsselam'ın ifadesi ile “Maslahattır.”⁹⁵² Buna göre Âdem'in elçiliği ve kendisine vahyedilen sahifeler, maslahatı gerçekleştirmek

⁹⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.186.

⁹⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, s.186.

⁹⁵⁰ Zariyat / 56.

⁹⁵¹ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsıd*, s.32.

⁹⁵² İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsıd*, s.32.

içindir. Bu durum ondan sonra gelen bütün Nebiler ve kendilerine vahyedilen suhûf ve kitaplar için de geçerlidir. Dolayısıyla İzz b. Abdüsselâm'ın genel makâsîd anlayışı sadece Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ile sınırlı olmayıp bütün bir nübüvvet ve vahiy kurumunu kapsamaktadır. İzz b. Abdisselâm'ın bu yaklaşımına karşın İslâmî ilimler de makâsîd düşüncesi genel olarak fıkıh usûlü âlimleri tarafından incelenmiştir. Onların bu tutumuna bağlı olarak makâsîd düşüncesi “şerî'at” kelimesiyle beraber makâsîdü's-şerî'a şeklinde istimal edilmiştir.⁹⁵³ Makâsîd düşüncesinin Cüveynî ile beraber fıkıh usûlü eserlerinde ele alınması⁹⁵⁴ ve yine bu türden eserlerde sistemize edilmesi⁹⁵⁵ bu düşüncenin fıkhi hükümlerle ilişkili olan yönünü ön plana çıkarmıştır. Bu durum, fıkıh kültürüne önemli katkılar sağlamış olmakla beraber makâsîd düşüncesinin ameli olanla sınırlandırılmasına neden olduğunu söylemek mümkündür. Makâsîdü's-şerî'a her ne kadar usûlü fıkıh âlimlerinin eserlerinde yaygın olarak kullanılmışsa da ilk defa bir tanıma kavuşturulması 20. yüzyılda gerçekleştirilmiştir.⁹⁵⁶ Tahir b. Aşûr (1879-1973)⁹⁵⁷ ve Allâl el-Fâsî'nin⁹⁵⁸ (1910-1974), Makâsîdü's-şerî'a tanımları kendilerinden sonraki âlimlerin bu kavramı tanımlama da ilham kaynağı olmuştur.⁹⁵⁹ Bütün bu tanımların ortak noktası ise Makâsîdü's-şerî'ayı fıkhi hükümlerle ilişkili görmeleridir. Buna göre makâsîd düşüncesinin fıkıhçılar için ahkâmın esrar ve gayesini anlamaya yönelik bir ameliye olduğunu söylemek mümkündür.

Makâsîd düşüncesi ile ilgili ifade edilmesi gereken önemli hususlardan biri de bu düşüncenin hicri 3.-4. Asırlarda kelamcılar arasında çetin tartışmalara sahne

⁹⁵³ Fıkıhçılar makâsîd düşüncesini makâsîdü's-şerî'a, makâsîdü't-teşrî'a, el-makâsîdü's-şerî'iyye” “ehdâfü's-şerîa, rûhu's-şerîa” tabirleri ile de ifade etmiştir. Bkz. Ertuğrul Boynukalın “Makasîdü's-şerîa” TDV İslâm Ansiklopedisi (erişim, 22.06.2020).

⁹⁵⁴ Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm' a Makasîd Maslahat Söylemi”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006) S.192; Ali Pekcan, “Makasîd Literatürüne Dair”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı, 11, 2008, s.418; Ömer Yılmaz, Cüveynî'nin Makasîd Düşüncesi, **MÜİF**. Nu: 226, s.129.

⁹⁵⁵ İbrahim b. Musa eş-Şatîbî'nin, **el-Muvâfakât** adlı eseri fıkıh usûlü türündendir.

⁹⁵⁶ Ahmed Reysûnî, **Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-imâm eş-Şâtûbî**, Dârü'l-Âlemî li'l-kitâbi'l-İslâmî, 1412/1992), s.7.

⁹⁵⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr et-Tûnisî, **Makâsîdü's-şerî'ati'l-islâmiyye**, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1425/2004), c.3. 165.

⁹⁵⁸ Muhammed 'Allâl el-Fâsî, **Makâsîdü's-şerî'ati'l-islâmiyye ve mekârimuhâ**, 5.Baskı, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993), s.7.

⁹⁵⁹ Örneğin Ahmed Reysûnî'nin “Kulların maslahatı için şerî'atın vaz'ıyla gerçekleştirilmek istenen gayelerdir” şeklindeki tanımı bu türdendir. (Bkz. Reysûnî, **Nazariyyetü'l-makâsîd**, s.7).

olmasıdır.⁹⁶⁰ Ancak kelimcilerin makâsîd düşüncesi ile ilgili polemikleri genel olarak Salah/Aslah kavramı üzerinde vuku bulmuştur. Kelamcılar ile fıkıhçıların makâsîd düşüncesini belirgin bir şekilde birbirinden ayırt eden husus kelam âlimlerinin makâsîd'dan makâsîdullahı (makasidü'd-din) anlamasıdır. Makasidullah'ı ise kanaatimizce makâsîdullâh fi halkihi,⁹⁶¹ makasidullâh fi emrihi ve nehyihi⁹⁶² makasidüllâh fi sıfâtihî⁹⁶³ şeklinde üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

Makâsîd düşüncesi Kelam ve Fıkıh⁹⁶⁴ ilminde süreç içerisinde belirli olgunluğa erişmiş olmasına rağmen Hadis ilminde bu durumun varlığını söylemek kanaatimizce pek mümkün görünmemektedir. Ancak modern dönemde doğrudan hadis/sünnette makâsîdî konu edinen çok az miktarda çalışma mevcuttur. Fakat bu çalışmalarda kavramsal bir çerçevenin olmayışı, Makâsîdü's-sünne ile Maksadü'l-hadis in çoğu zaman karıştırılmasına neden olmuştur.

⁹⁶⁰ Bu tartışmalar için bkz. Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn**, s.5; Kelebâzî, **Kitâbü't-ta'arrûf li mezhebi ehli tasavvuf**, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, s.50; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal** (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Ciyl bty. c.3, s.201; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, Müessesetü'l-Halebî, bty, byy, c.1, s.45; Seyfuddîn Âmidî, **Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm**, (thk. Hasan Mahmud), el-Meclisü'lalâ li's-Şüüni'l-islâmiyye, Kahire, bty, s.224; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, c.7, s. 216-217.

⁹⁶¹ Yüce Allah'ın yaratmasındaki maksadı ifade etmektedir.

⁹⁶² Allahın emretmesi ve yasaklamasındaki maksadı ifade etmektedir.

⁹⁶³ Yüce Allah'ın kendisini vasıflandırdığı sıfatların maksadını ifade etmektedir. Örneğin Yüce Allah'ın kendisini Rahim ve Rahman olarak sıfatlandırması ve bunu insanoğluna ilan etmesinde ki maksadı gibi.Bu madde Eş'arî düşüncesi baz alınarak eklenmiştir. Mutezilî düşünceye göre bu maddeyi de ilk maddeye dâhil etmek mümkündür.

⁹⁶⁴ Modern dönem de makâsîdü's-şerî'a konusunda yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Dr.Nu'man Cügaym, **Turuku'l-Keşf an makâsîdî's-şarî'**, Daru'n-Nefais, Amman/Ürdün, 2002; Dr. Abdurrahman el-Kilanf, **Kava'idü'l-makâsîd 'inde'l-imam eş-Şatibi**, Daru'l-Fikr, Beyrut/Dımeşk 2000; Dr. Nureddîn Muhtar el-Hadimi, **el-Makasîd fil-Mezhebi'l-Maliki (Hılale'l-Karneyn el-Hamis ve's-Sadis el-Hicriyyeyn)**, (Mektebetü'r-Rüşd), Riyad 2002; Dr. Ziyad Muhammed Ahmeydan, **Makasîdüş-Şeri'atil-İslâmiyye**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004. Türkiye de de Makasîd düşüncesi tespit edebildiğimiz kadarıyla genel olarak fıkıh bağlamında çalışılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır. Fetullah Yılmaz, **İslâm Hukukunda vesâil-makâsîd ilişkisi**, Ankara Üniversitesi, SBE, 2009; Ömer Yılmaz, **Makâsîd düşüncesinin ortaya çıkışı ve ilk kaynakları**, Marmara Üniversitesi, SBE, 2010; Mehmet Dirik, **Tufiye göre İslâm hukuk metodolojisinde maslahat**, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, 2005; Rustem Azamatov, **Hanefi hukuk ekolünde maslahat anlayışı (Serahsî örneği)**, Ankara Üniversitesi, SBE, 2018 .

3.1. MAKÂSİDÜ’S-SÜNNE’NİN ANLAMI VE KAPSAMI

Makâsıd مقاصد mimli masdar olan مقصد sözcüğünün çoğuludur. Maksad ise, adalet, isrâf ve cimriliğin ortası,⁹⁶⁵ bir şeye yönelmek,⁹⁶⁶ yolun dosdoğru olması ve kırmak anlamlarına gelen “قصد” “kökünden türemiştir. “Sünnet” ise sözlükte, yaşama biçimi, izlenen yol, davranış, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek,⁹⁶⁷ anlamındadır. Fıkıh usûlü âlimlerinin çoğunluğu şeri bir kavram olarak “sünneti” “Hz Peygambere ait olan söz fiil ve takrirleri”⁹⁶⁸ şeklinde tanımlamıştır. İzz b. Abdisselâm ise sünneti fakih kimliğiyle tanımlarken “Sünnet; vacipler ve rükünler dışında kalan hususlardır”⁹⁶⁹ demektedir. Onun “abdestin sünnetleri,⁹⁷⁰ haccın sünnetleri,⁹⁷¹ akşam namazının sünneti”⁹⁷² ve benzeri ifadeleri sünneti fıkhi anlamıyla kullanmasına örnek gösterilebilir. Yine o sünneti bidat olmayan durumlar için de kullanmaktadır. Onun “*Bidatçıların işlemesi nedeniyle sünnet terkedilmez*”⁹⁷³ ifadesi bu duruma örnek gösterilebilir. Onun sünnete yüklediği diğer bir anlamda Kitaba (Mushafa) karşılık gelen durumdur. “*Kitap ve sünnette bulunan garip sözcükleri açıklamak vacip bidat türündendir*”⁹⁷⁴ ifadesi bu duruma örnek gösterilebilir. Yine o “*Peygamber onlara kitap ve hikmeti öğretmektedir.*”⁹⁷⁵ Âyetinde geçen “hikmet” kelimesine sünnet anlamını da vermekle sünnetin Kitab’a karşılık gelen durum olarak ifade etmiş olmaktadır. İzz b. Abdisselâm sünnete yüklediği bu anlamlar dışında konumuzu doğrudan ilgilendiren “Sünnetü’r-Rasûl” kavramını da kullanmaktadır. O bu kavramı herhangi bir alan ile sınırlandırmaksızın “Hz. Peygamber’in takip ettiği yol” anlamına geldiğini

⁹⁶⁵ Cevheri, **Kitâbü’s-Sıhah**, c.2, s.525.

⁹⁶⁶ Cevheri, **Kitâbü’s-Sıhah**, c.2, s.524.

⁹⁶⁷ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Mâlik et-Tâî, **İkmâlü’l-i’lâm bi teslîsi’l-keîâm**, thk. Said b. Hamdân Camiet’ü Ümmü’l-Kurâ, Mekke, 1404, 1984, c.2, s.318; Râzî, **Muhtaru’s-sihâh**, s.155.

⁹⁶⁸ Ebû Bekr (Ebü’l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, **Muhtasârü’t-tahrir şerhu Kevkebü’l-münîr** thk Muhammed Zuhayli, Nezih Hammad, Mektebetü’l-Abikân, 1418-1997, c.2.s.165-166; Alauddin Ebü’l-hasan Ali b. Süleyman el-Mirdavî, **et-Tahbîr Şerhu’t-tahrir**, Mktbetü’r-Rüşd, Riyad, 1421-2000, c.3. s.1424, Sünnet ile ilgili yapılan tanımlar ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Keleş, **Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, 2015

⁹⁶⁹ İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü’l-ibadât**, s.83.

⁹⁷⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Gâye**, c.1. s.286.

⁹⁷¹ İzz b. Abdisselâm, **Makâsidü’l-ibadât**, s.83.

⁹⁷² İzz b. Abdisselâm, **Kitâbu’l-fetâvâ**, s.88.

⁹⁷³ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbu’l-fetâvâ**, s.37.

⁹⁷⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.204.

⁹⁷⁵ Ali İmrân/164.

söylemektedir.⁹⁷⁶ Onun sünnete yüklediği bu anlamın amel ve itikâd yanında ahlak, nasihat ve siyaset gibi hususları da kapsadığını söylemek mümkündür.

Makâsıdü's-Sünne'nin konusu Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bu durumda Makâsıdü's-Sünne'nin sağlıklı bir şekilde anlaşılması öncelikle Hz. Peygamber'in görevinin tespit edilmesiyle ilgilidir. İzz b. Abdisselâm Hz. Peygamber'in görevi hakkında şunları söylemektedir:

والرسول صلعم انما بعث لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل

المفاسد وتقليلها “Peygamber s.a.v. ancak ve sadece maslahatı gerçekleştirip,

kemale erdirmek ve mefsedeyi ortadan kaldırıp azaltmak için gönderilmiştir.”⁹⁷⁷ Bu ibare makâsıd düşüncesinde sünnetin kaynağı olan Hz. Peygamber'in görevini açıkça ortaya koyan ifadelerden biridir. Hz. Peygamber'in gönderiliş amacı İzz b. Abdisselâm'ın ortaya koyduğu mezkûr sâbîte üzerinden okunduğunda sünnetin yegâne hedefinin maslahatı gerçekleştirip mefsedeyi izale etmek olduğunu söylemek mümkündür. İzz b. Abdisselâm da bu sonuca varmış ve sünnetin yegâne hedefini şöyle açıklamıştır: “Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in gönderilmesindeki gaye maslahattır. Öyle ki, O'na vahyedilen **Kur'anı ve sünnetini inceleyenler** her ikisinin de maslahatı gerçekleştirip mefsedeyi ortadan kaldırmak için olduğunu görecektir.”⁹⁷⁸

İzz b. Abdisselâm Makâsıdü's-sünneyi “maslahat” ve “mefsede” kavramıyla özetlemektedir. Bu durum Makâsıdü's-sünne'nin anlaşılmasında bu iki kavramı önemli hale getirmektedir. Ona göre: “maslahat, güzellik, mutluluk ve sebepleri iken; mefsede, gam, acı ve sebepleridir.”⁹⁷⁹ Buna göre şu ifadeyi kullanmak isabetli olmaktadır. “Hz Peygamber nebi olduktan sonraki bütün hayatı boyunca insanların güzelliği/mutluluğu veya sebeplerini elde etmeleri için mücadele etmiştir. O bunu yapmakla yetinmemiş onlardan gam, keder, acı veya nedenlerini de ortadan

⁹⁷⁶ İzz b. Abdisselâm, **Tefsîr-u İzz b. Abdisselâm**, c.1, s.285.

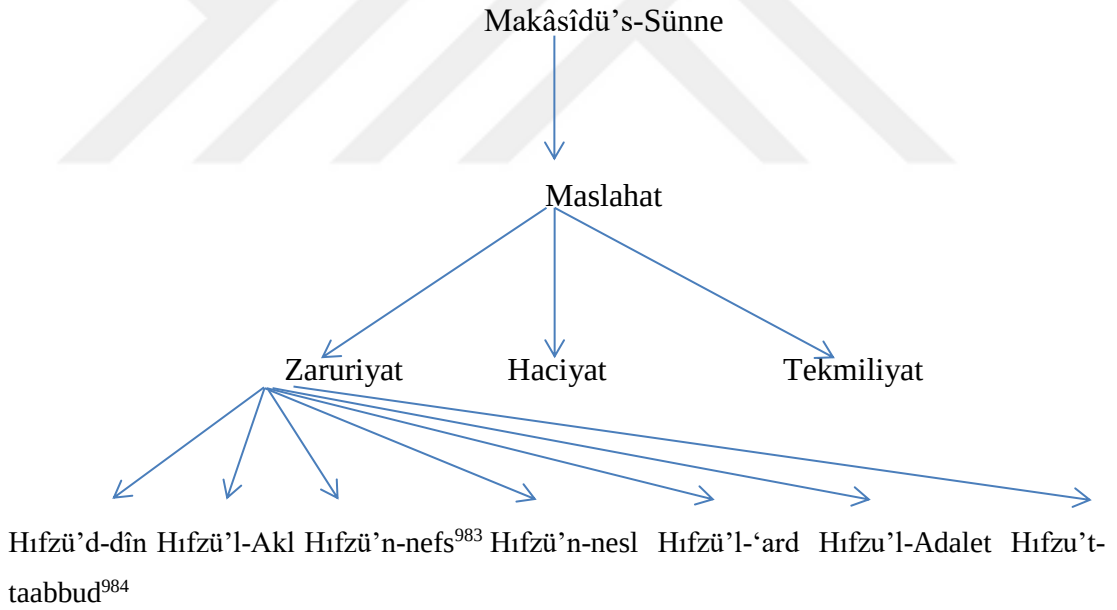
⁹⁷⁷ İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakikati'l gavs ve'l-evtâd**, s.29.

⁹⁷⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisârî'l makâsıd**, s.32.

⁹⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.15; İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisârî'l makâsıd**, s.32,

kaldırmaya gayret etmiştir.”⁹⁸⁰ Şu halde toplumu gam ve kedere boğan, acısını çoğaltan, ona güzellik ve mutluluğu revan gören bir durumu, Hz. Peygamber’in bizatihi kendisiyle mücadele ettiği ve onu ortadan kaldırmaya gayret ettiği durum olarak nitelemek mümkündür. Tam aksi olan bir durumun ise Hz. Peygamber’in arzuladığı ve onu gerçekleştirmek için bütün araçları kullandığı durum olarak vasıflandırmak mümkündür.

İzz b. Abdisselâm “maslahat”ı tanımladıktan sonra onu temin etmenin boyutlarının zarûrî, hâcî, ve tekmili (tahsini) olduğunu belirtmektedir.⁹⁸¹ Bunun yanı sıra makâsîd düşüncesinin özünü oluşturan ve Gazzali tarafından sisteme edilip sonraki ulemanın da onayına mazhar olan külliyyat-i hamseye (din, akıl, can, mal, ırz) adalet ve taabbud’u da ekleyip muhafaza edilmesi gerektiğini eserlerinin farklı yerlerinde söylemektedir.⁹⁸² Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm’ın Makâsîdü’s-sünne anlayışını aşağıdaki haliyle resmetmek mümkündür.



Bu şemaya göre sünnetin yegâne hedefi sonuçları dikkate alındığında yedi tümel olmaktadır.⁹⁸⁵ Bu göstermektedir ki her ne kadar mezkûr tabloda görünmese

⁹⁸⁰Bu özetimizin referansı için bkz. İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l makâsîd*, s.32,

⁹⁸¹İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l makâsîd*, s.38,

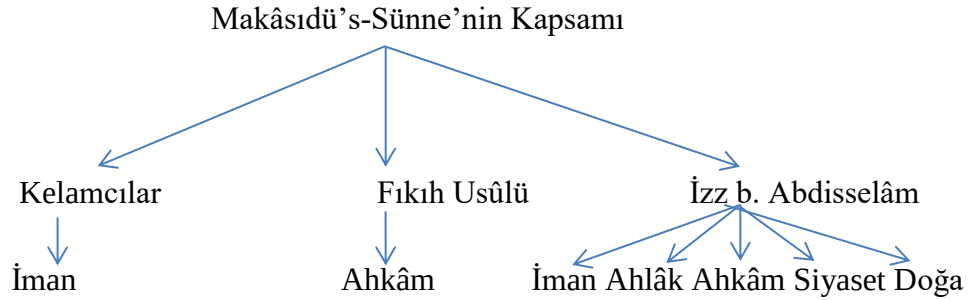
⁹⁸² İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-maarif*, s, 301,

⁹⁸³ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l makâsîd*, s.34.

⁹⁸⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisâri'l makâsîd*, s.34.

de hâcî ve tekmiî olan maslahatlar yine bu yedi tümele racidir. Ancak ulemanın genel olarak beş tümeli zaruriyât başlığında zikretmesi bu kısmın diğerlerine nazaran olan önemi nedeniyledir. Çünkü her ne kadar hâcî ve tekmiî olan maslahatlar “makâsıd-ı hamse”ye raci olsa da gereklilik bakımından zaruriyât gibi değildir.⁹⁸⁶ Aksine makâsıd düşüncesinde zaruriyât zorunlu olanı ifade ederken⁹⁸⁷ hâcî onun tamamlayıcısı tekmiî de her ikisinin tamamlayıcısı mertebesindedir.

Makâsıdü’s-Sünne ile ilgili önem ihtiva eden konulardan biri de kapsamıdır. İzz b. Abdisselâm’ın maslahat anlayışı dinin veya dünyanın herhangi bir konusu ile sınırlı değildir.⁹⁸⁸ Yine onun maslahat anlayışı insan yanında diğer canlıları da kapsamaktadır.⁹⁸⁹ Onun: “İhsan sadece insanla sınırlandırılmaz. Melekler ve bütün hayvanlar için de geçerlidir”⁹⁹⁰, “Allah ihsanı her şey için bir kural olarak ortaya koymuştur.”⁹⁹¹ Ve “Allah bütün yaratılmışlara karşı ihsanı emretmiştir”⁹⁹² ifadelerinden doğanın da bu kapsama girdiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla onun Makâsıdü’s-Sünne anlayışı sadece ahkâm veya imanı işleyen rivâyetler ile sınırlı değildir. Bu bağlamda onun Makâsıdü’s-Sünne anlayışını kelamcılar ve fıkıhçıların makasidü’s-sünne anlayışı ile aşağıdaki gibi mukayese etmek mümkündür.



Bu şemaya göre bir kelamcının makasidü’s-sünneye konu edindiği rivâyetler iman konulu rivâyetler iken fıkıh usûlcülerinin konu edindiği rivâyetler ahkâm

⁹⁸⁵ Sünnetin yegâne hedefinin yedi tümel olarak ifade edilmesi İzz b. Abdisselâm’ın konuya yaklaşımıyla sınırlıdır. Aksi takdirde küllilerin adedi zaman ve zemine göre usûl bağlamında çoğaltma ve eksiltme uygun olduğu kanaatini taşımaktayız.

⁹⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l makâsıd**, s.37-38.

⁹⁸⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l makâsıd**, s.34.

⁹⁸⁸ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.15.

⁹⁸⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.7-8,

⁹⁹⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l makâsıd**, s.33.

⁹⁹¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l makâsıd**, s.32.

⁹⁹² İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l makâsıd**, s.34.

rivâyetleridir. Ancak İzz b. Abdisselâm ise makâsîdû's-sünneyi herhangi bir konu ile sınırlandırmamaktadır. Dolayısıyla ona göre Allah'ın birliğini veyahut hırsızın elinin kesilmesini işleyen rivâyetler gibi ağaçtan, rüzgardan veyahut yöneticiden bahseden rivâyetler de makâsîdû's-sünnenin kapsamına dâhildir. Bu duruma binaen Hz. Peygamber'in sünnetinin ahiret ve dünya (kainat) hayatını bütünüyle kuşattığını söylemek mümkündür. Ancak bu kuşatma ameliyesi ileride de değinileceği üzere formlar üzerinden olmayıp normlar üzerinden gerçekleşmiştir.

İzz b. Abdisselâm'a göre Makâsîdû's-Sünne maslahattır. Bu durum da dini metinlerde maslahatın gözetilmesi bir tercih mi yoksa zorunlu mudur sorusunun cevabı önem kazanmaktadır. Son bir asırdır fıkıh usûlüne indirgenen⁹⁹³ bu sorunun cevabı hakkında ilk defa tartışanlar kelimat âlimleri olmuştur. Maslahatı (salah/aslah) birçok yönüyle tartışan kelimat ilmi, maslahatı varlığı/yokluğu üzerinden ele almakla yetinmeyip vucûbiyetini de tartışmaya açmıştır. Bu durum konunun insan merkezli olmaktan öteye taşınıp Allah merkezli tartışılmasına da zemin hazırlamıştır. Böylece, 'adl- zûlm, îrâde-kudret, fesâd-hikmet gibi birden fazla başlık maslahat tartışmalarına dâhil olmuştur.⁹⁹⁴ Mutezileden⁹⁹⁵ Nazzâm, Câhîz ve Ali el-Esvârî; *"Allahın zülme, kizbe ve aslah olanı terk edip aslah olmayanı gerçekleştirmeye kudretinin olmadığını"*⁹⁹⁶ öne sürerken Ebu Huzeyl el-'Allâf ise: *"Allah'ın zülme kizbe kudreti olmakla beraber hikmet ve rahmeti gereği bunları yapmasının muhal olduğunu"*⁹⁹⁷ söylemiştir. Eş'ârî ise: *"Yüce Allah mahlûkata malik olup ona vacip olan bir şey yoktur. Bütün mahlûkatı cennete koyması hükmünde sapma olmadığı gibi hepsini cehenneme koymasının da zûlm olmadığını"*⁹⁹⁸ ifade etmiştir. Böylece Eş'ârî: *"Allah'a salah vacip olmadığı gibi aslahı da gerçekleştirmesinin vacip olmadığını"*⁹⁹⁹ söyleyebilmiştir. Tasavvuf ehli ise: *"Kulları için aslah olsun veyahut olmasın, Allah dilediğini yapar ve istediği hükmü onlarda icra eder. Zirâ mahlûkata*

⁹⁹³ Bu konuda telif edilen eserlerden bazıları şunlardır. Ahmed Raysûnî, **Nazariyetü'l-Makasîd, Medhal ilâ Makâsîdi's-Şeri'a**, Dârü'l-Kâhire, 2010. **Makâsîdû'l-makâsîd**, eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs ve'Neşr, Beyrut 2013.

⁹⁹⁴ Buna ilişkin detaylar için bkz. Eş'ârî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**, s.5.

⁹⁹⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1, s.45.

⁹⁹⁶ Eş'ârî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s.554. Seyfuddîn Amidî, **Gâyetü'l-merâm** s.224.

⁹⁹⁷ Eş'ârî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s.554.

⁹⁹⁸ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1.s.101.

⁹⁹⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1. s.102.

emir de onundur”¹⁰⁰⁰diyerek Eş‘arîyle paralel bir tutum benimsemiştir. H.6. asr’ın ünlü simalarından Seyfuddîn Âmidî ise konuyu: “*ehli hakkın mezhebine göre Allah’ın âlemi yaratması herhangi bir gâye ve hikmete dayanmamaktadır*”¹⁰⁰¹ şeklinde özetlemiştir.

Kelam ilminde salah-aslahâ yaklaşımın vücûbiyet üzerinden gerçekleşmesi fıkıh usulündeki durumunu da etkiledi. Maslahatı fıkıh usûlüne dâhil edip sistemize eden âlimlerin genelini (Abdûlmelik Cüveynî, Ebu Hamid Gazâlî, Seyfuddîn Amidî, Fahrettin Râzî) Eş‘arî kelamına mensup olması, maslahatın deliller hiyerarşisinde ki konumunu da ortaya koydu. Buna göre maslahat vardı ancak Kur’an ve Sünnet gibi kati bir delil değildi. İzz b. Abdisselâm ise konu hakkında şunları söylemektedir: “*Güzel olan maslahatı temin etmek veya kabih olan mefsedeyi ortadan kaldırmak Allah’a vacip değildir. Buna rağmen Allah’ın güzel maslahatı temin edip kabih olan mefsedeyi izale etmesi kullarına olan rahmeti ve fazlı iledir. Faraza bu durumun tersi olursa Allah için kabih olmaz. Çünkü hiç kimsenin Allah’ı kısıtlama yetkisi yoktur.*”¹⁰⁰² İzz b. Abdisselâm’ın bu ifadelerinden hareketle şu sonucu çıkarmamız mümkündür: “*Salah-Aslah konusu Zat-ı Bârî için söz konusu olmasa da Allah maslahatı kullarına rahmeti gereği dikkate almıştır. O halde maslahat konusunu insan bağlamında ve dünyevi konularda konu etmek gerekir. Hz Muhammed de insanlara örnek kılındığına göre onun Sünnetinde maslahatın gözetilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Böylece maslahat, Sünnet-i Rasûlün vazgeçilmez vasfı olmaktadır.*”

Gerek kelamcılarının ve sufilerin gerekse de İzz b. Abdisselâm’ın maslahatın varlığı ve vücûbiyeti konusunda öne sürdükleri görüşler ilk nazarda tezat olarak görünse de kanaatimizce hepsi de özde aynı amaca hizmet etmektedir. Bu amacı da “Tenzih” kavramıyla özetlemek mümkündür. Tenzih kısaca Allah’a yakışmayan şeyleri ondan uzaklaştırma ameliyesi olarak ifade edilebilir. Tam da bu noktada: “*Mutezilî olan âlime göre maslahat vacip olduğunda Allah münezzeh olacaktır.*” Ancak Eş‘arî âlime göre maslahat: “*Allah’a vacip olmadığında Allah münezzeh*

¹⁰⁰⁰ Kelebâzî, *Kitâbü’t-ta‘arrûf li mezhebi ehli tasavvuf*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, s.50.

¹⁰⁰¹ Seyfuddîn Amidî, *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*, s. 224.

¹⁰⁰² İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü’l-ahkâm*, c.1 s.14.

olacaktır.” Bu durumun nedeni ise, İzz b. Abdisselâmın da açıkladığı üzere: “Mutezile’ye mensub olan alim “Tenzih”i Adl üzerinden gerçekleştirirken Eş’ari olan alimin “Tenzih”i kudret üzerinden gerçekleştirmesidir.”¹⁰⁰³ İzz b. Abdisselâm ise Eş’ari olmanın etkisiyle maslahatın vucûbiyetini kudret üzerinden değerlendirmiştir. Bununla beraber Seyfuddîn Amidî’nin yukarı da mezkûr naklini dikkate aldığımızda İzz b. Abdisselâm’ın bütünüyle Eş’ari çizgisinde kaldığını söylemekte pek mümkün görünmemektedir. Çünkü o maslahatın bütün herşeyde var olduğunu söylemekle söz konusu naklin dışında kalmaktadır.

Maslahat ile ilgili önem arz eden hususlardan biri de kimi rivâyetler de maslahatın varlığı ve yokluğu etrafında şekillenen polemiktir. Kişinin ilmi seviyesi, kültürü, yaşadığı coğrafya ve zaman ile doğrudan ilgili olan bu husus Makâsîdü’s-Sünne’nin en grift noktalarından birini oluşturmaktadır. Zirâ bazı rivâyetlerin verdiği mesaj kimisine göre maslahat iken kimisine göre de fesâd olabilmektedir. Örneğin, **“Maktulun diyeti akile üzerinedir”**¹⁰⁰⁴ rivâyeti maslahatın varlığı bağlamında tartışıldığında kişilerin din ve dünya görüşü yargısında etkili olacaktır. Konumuz açısından rivâyetle ilgili temel soru şudur; **“Katilin hataen öldürdüğü kimsenin diyetini akilenin vermesi maslahat mıdır/mefsedemidir?”** Çünkü bu durumu bütünüyle zulm (mefsede) olarak görenler olmuştur.¹⁰⁰⁵ İzz b. Abdisselâm ise bunu savunanların zındık olduğunu ve bu durumun bütünüyle adl (maslahat) olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁶

Şimdi bütün bu iktibaslardan sonra Makâsîdü’s-Sünne’yi şu şekilde tanımlamak istiyorum.

“Makâsîdü’s-Sünne, Hz. Peygamber’in nübüvvet ile ilişkili olan yolunda gözetdiği hedeflerdir.”

¹⁰⁰³ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.205.

¹⁰⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.39.

¹⁰⁰⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.39.

¹⁰⁰⁶ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.39.

3.1.1. Makâsîdü's-Sünnenin Tespiti ve Sâbâteleri

İzz b. Abdisselâm, Peygamberlerin: “*Maslahatı gerçekleştirmek ve Mefsedeyi ortadan kaldırmak için gönderildiklerini*”¹⁰⁰⁷ söylemektedir. Bu anlayışın somut bir neticesi de: “*Hiz. Peygamber’in sünnetinin gayesinin faydayı temin edip zararı gidermek*”¹⁰⁰⁸ için olduğunu öne sürmesidir. Bu düşünceye binaen Hiz. Peygamber’in sünnet kapsamında olan bütün fiil, söz ve takrirlerinde bir gayenin var olduğunu ve bu gayenin de maslahat olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Hiz. Peygambere isnad edilen her bir şey de bir maksat vardır. Bu maksat ise dünya ve ahiret saadetidir. Çünkü Hiz. Peygamber âlemlere rahmet olarak gönderilmiş ve onları tezkiye etmek onlara doğru yolu göstermekle memurdur. *Şu halde Allah’ın mesajını kullarına iletme ve onlara örnek olan Hiz. Peygamber’in hikmetten arî, fesadı tetikleyen, adaletten yoksun söylem ve eylemde bulunması düşünölmeyeceğı gibi, müminlere şefkat ve merhametinin bir gereğı olarak onlar için zararlı olan, bir fayda barındırmayan mutluluk vermeyen söylem ve eylem tavsiyesinde bulunması da mülahaza edilemez.* Bu bağlamda yorumlanan bir hadisin sonucunda elde edilen bilgi

- a. Hikmetten arî ise,
- b. Hüzün veriyorsa,
- c. Mutluluktan uzaklaştırıyorsa,
- d. Güçlük çıkarıyorsa,
- e. Fayda sağlamıyorsa,
- f. Zarar veriyorsa,

Problemlili ve tartışmaya açık olacaktır.¹⁰⁰⁹ Ancak bu noktada maslahatın hangi araçlar ile tespit edileceğı önem arz etmektedir. Çünkü yorumdan elde edilen bilginin zararlı veya faydalı olduğuna hükmedenin nakil mi veyahut akılnı olacağı konusunda tartışmalar söz konusudur. Mutezile maslahatın (husun/kubuh) akıl ile

¹⁰⁰⁷ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi ihtisârî'l makâsîd*, s.32.

¹⁰⁰⁸ İzz b. Abdisselâm, *Risâle fi beyân-i hakikati'l gavs ve'l-evtâd*, s.29.

¹⁰⁰⁹ Bu durum başlıkta belirtildiğı üzere fırkaların konuya yaklaşımı ile ilgilidir. Mesela tasavufçulara göre fayda verip vermemesi bir ölçüt değöilken nazzama göre yorumun doğrudan mardud olması anlamına gelecektir.

tespit edilebileceğini¹⁰¹⁰ iddia edip¹⁰¹¹ “*Nakil olmadan önce de akıl, husun ve kubuhu bilmekle mükelleftir*”¹⁰¹² derken Eş ‘arî ise aklın nakle tabi olmakla mükellef olduğunu dolayısıyla maslahatın ancak nakil üzerinden tespit edilebileceğini öne sürmüştür.¹⁰¹³ İzz b. Abdisselâm ise maslahatı tespit eden asli unsura geçmeden evvel öncelikle onu mekani cihetle:

*Dünyevi maslahatlar –Uhrevi maslahatlar,*¹⁰¹⁴

*Dünyevi mefsedeler –Uhrevi mefsedeler,*¹⁰¹⁵

Şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre dünyevi maslahat/mefsedenin çoğunluğu akıl ile tespit edilebilir.¹⁰¹⁶ Buna karşın uhrevi maslahat/mefsede ise ancak nakil ile bilinebilir.¹⁰¹⁷ Yine ona göre maslahat ve mefsede Nass’da yer alan emr veya nehye mündemiçtir. Bu münasebetle emredilmiş her bir şeyde (İman, İslâm, İhsan) dünya ve ahirette veya birisinde maslahat varken nehyedilmiş her bir şeyde de mefsede mevcuttur.¹⁰¹⁸ Dünya ve Ahiretin maslahat ve mefsedesi ise ahiretin lehine olarak kıyas kabul etmemektedir.¹⁰¹⁹ Bunun yanı sıra İzz b. Adisselam “*Allahın hükümleri Kuran, Sünnet, İcma, Sahih kıyas ve Muteber İstidlal ile elde edilir. Hiç kimse istihsan yapma veya mesalihi murseleyi kullanma yetkisine sahip değildir*”¹⁰²⁰ demekle tahsini aklîyi red etmektedir. Ancak İzz b. Abdisselâm her ne kadar tahsîn-i aklîyi red etse de, “*Akıllı olan şerî’at gelmeden de saf maslahatı elde etmenin güzel ve övgüye değer olduğunu, aynen böyle de saf mefsedeyi*

¹⁰¹⁰ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, c.1, s.45.

¹⁰¹¹ Husun ve kubuhun nazar ve istidlal ile tespit eden savunan başkaca firkalarda vardır. Örneğin Cebriyye fırkasının Neccariye koluda bu şekilde düşünmektedir. (Bkz. Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, c.1, s.89) yine sunni geleneğin önemli temsilcilerinden olan Fahrüddin Râzî de husun ve kubuhun akl ile tespit edilebileceğini öne sürmüştür. (Fahrüddin Razi, Mealimu Usuliddîn, Tah, Taha Abdurrauf Sa’d Daru’l-kitabil Aarabi Lübnan, .s.92

¹⁰¹² Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, c.1, s.45.

¹⁰¹³ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, c.1, s.101.

¹⁰¹⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fî ihtisâri’l-makâsıd**, s.49.

¹⁰¹⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fî ihtisâri’l-makâsıd**, s.49.

¹⁰¹⁶ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.7.

¹⁰¹⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.11.

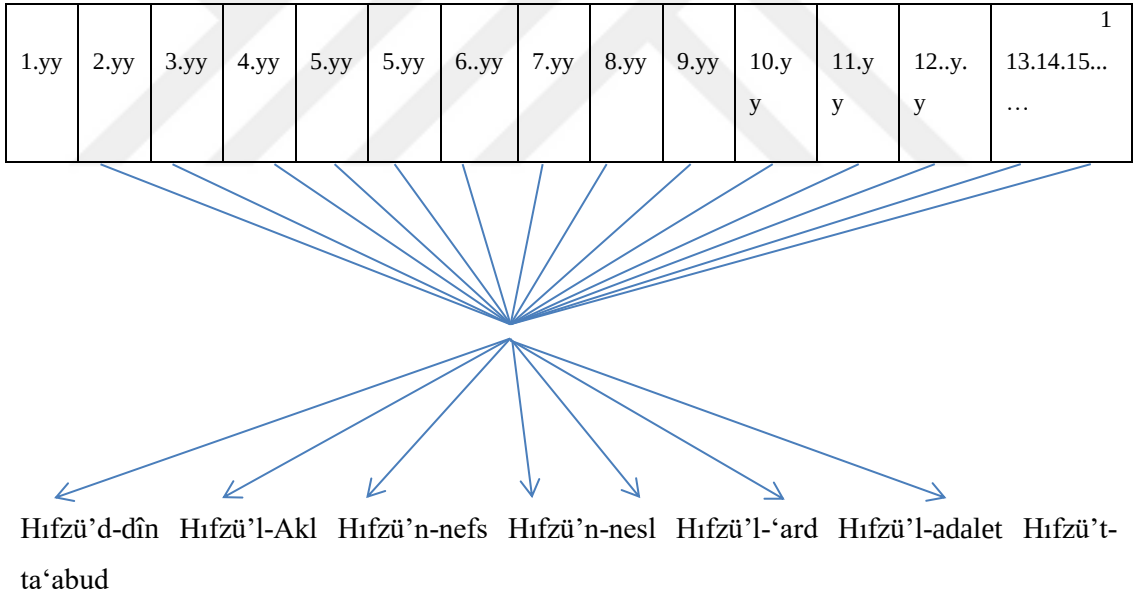
¹⁰¹⁸ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.11.

¹⁰¹⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.11.

¹⁰²⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.2, s.158.

uzaklaştırmanın güzel ve övgüye değer olduğunu bilir.”¹⁰²¹ Demekle akıl ve şerî’at’ın hüküm vermede birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu vurgulamaktadır.

Makâsîdû’s-Sünne ile ilgili önem arz eden bir husus da sâbâteleri ile ilgilidir. Sâbât sözcüğü sebt kökünden türemiş olan sevabit kelimesinin müfredidir. Sebt ise, *güçlü, muteber, takvalı, değişmeyen, hareket etmeyen ve devamlı olan* anlamlarına gelmektedir.¹⁰²² Buna göre Makâsîdû’s-Sünne’nin sâbâtelerinden amacımız bu ilmi disiplinin devamlı surette kendisine raci olduğu değişmeyen ilkeler bütünüdür. İzz b. Abdüsselam eserlerinde sık sık Hz. Peygamber’in gönderilmesindeki yegâne maksadın maslahat olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²³ Diğer bir ifadeyle, ona göre sünnetin temel sâbâteleri maslahattır. Bir önceki başlıkta onun maslahat yaklaşımından elde ettiğimiz sonucu yedi tümel olarak belirtmiştik. Dolayısıyla sünnetin yegâne hedefi olan bu tümeller aynı zamanda sünnetin sabiteleri anlamına da gelmektedir. Bu durumu aşağıdaki gibi resmetmek mümkündür.



Bu şemaya göre İslâm tarihi boyunca sünnetin sâbâteleri hep aynı olmuştur. Bu göstermektedir ki, gelecekte de sünnetin sâbâteleri aynı kalmaya devam edecektir. Bu durumun nedeni sâbât olan şeyin sübut vasfıyla ilgilidir. Çünkü bu vasfı kazanan bir şey konusu bağlamında sürekliliği ve değişmezliği ifade etmektedir. Bizim

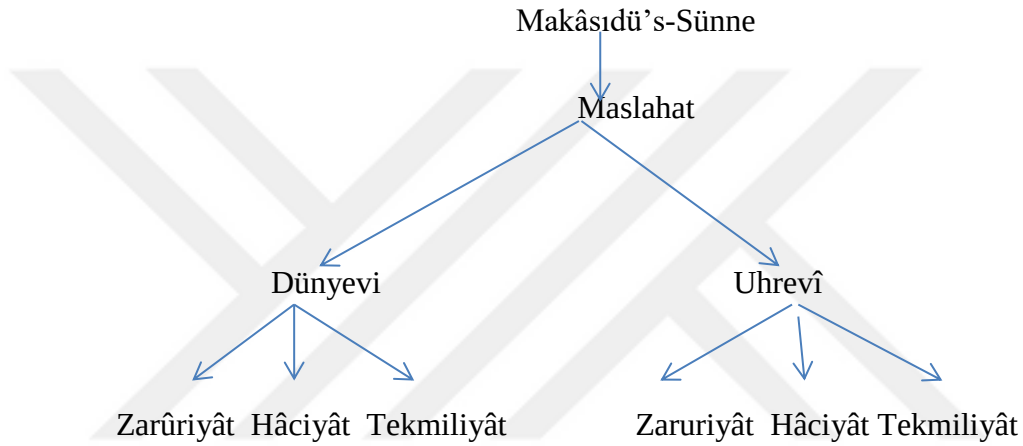
¹⁰²¹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ‘idü’l-ahkâm**, c.1, s.5,

¹⁰²² Ahmed Muhtar, **Mu‘cemu lugati’l-Arabî**, c.1. s.309.

¹⁰²³ Örnek için Bkz. İzz b. Abdisselâm, **Risâle fî beyân-i hakikati’l gâvs ve’l-evtâd**, s. 29.

Makâsîdü's-sünnenin geçmiş ve gelecek bütün asırlarda aynı sâbîtelere sahip olduğunu öne sürmemiz İzz b. Abdisselâm'ın konuyla ilgili mutlak söylemine dayanmaktadır. Çünkü o sünnetin yegâne amacının maslahat olduğunu söylerken bu yargısını herhangi bir zaman ile kayıtlandırmamaktadır.¹⁰²⁴

Makâsîdü's-sünnenin sâbîteleri genel olarak Müslümanların dünyevi problemlerine yönelik bir çözüm üretme çabası olarak ele alınmaktadır. Ancak İzz b. Abdüsselam'ın usûlünde maslahatın her üç boyutu da sadece dünya ile sınırlı olmayıp ahiretle de ilişkilidir.¹⁰²⁵ Bu durumu aşağıdaki gibi şematize edebiliriz.



Örneğin farz namazlar uhrevi zaruri iken¹⁰²⁶ yemek ve içmek de dünya için zaruridir.¹⁰²⁷ Buna göre Hz. Peygamber'in binlerce farklı ameli olsa tümünün ortak özelliği bu sâbîtelerden birine raci olmasıdır.

İzz b. Abdisselâm Makâsîdü's-sünnenin anlaşılmasını vesilelerin bilinmesine bağlamaktadır. Vesâil vesl kökünden türeyen vesile kelimesinin çoğuludur. Vesile ise kendisiyle başkasına yaklaşılın şey¹⁰²⁸ belli bir maksadın kendisi ile gerçekleştiği şey anlamına gelmektedir.¹⁰²⁹ İzz b. Abdisselâm vesileyi “doğrudan vesile”¹⁰³⁰ ve

¹⁰²⁴ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm **Risâle fi beyân-i hakikati'l gâvs ve'l-evtâd**, s. 29.

¹⁰²⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsîd**, s.49.

¹⁰²⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsîd**, s.38.

¹⁰²⁷ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri'l makâsîd**, s.39.

¹⁰²⁸ Zeynüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir er-Râzî, **Muhtarü's-Sihâh**, (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut Sayda, Beşinci Baskı, 1420/1999, s.388

¹⁰²⁹ Ahmed Muhtar Abdülhamit Ömer, **Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'asara**, Alemü'l-Kütüb, 1429/2008 byy. c.3, s.2441.

¹⁰³⁰ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s. 167.

“vesilenin vesilesi”¹⁰³¹ şeklinde iki kategoride incelemektedir. Bu duruma aşağıda şematize ettiğimiz örneği vermektedir.

Savaş araç gerekeçleri (vesilenin vesilesi)-----cihad (vesile) Hıfzı’ d-dîn –(maksad)¹⁰³²

Buna binâen rivâyetlerde bulunan araçların sürekli bir değişim içinde olduğunu söylemek mümkündür. Araçların değişkenlik vasfına mükabil Makâsıdü’s-sünnenin sâbîteleri evrensel olup bütün zaman ve mekânlara hitap etmektedir. Bu özelliğe istinaden sâbîtlerde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Dolayısıyla bir rivâyette asl olan gaye ile onu gerçekleştiren aracın tespit edilmesi sünnetin amacının anlaşılması için önem arz etmektedir. Çünkü sünnetin maksadını ortaya koymaya çalışırken bu tespitin yapılmaması durumunda vesilenin amaç olarak düşünülmesine sebebiyet vereceğinden birden fazla probleme de zemin hazırlıyacaktır. Bu kriterle ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus da vesilenin maksada tabi olmasıdır. Bu münasebetle bütün asl ve fer ilişkilerinde olduğu üzere asl olan “maksadın sakıt olduğu yerde vesile de sakıt olmaktadır.”¹⁰³³ İzz b. Abdisselâm konuyla ilgili emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker sünnetini örnek göstermektedir. Ona göre emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker mefesedenin ortadan kaldırılmasına vesiledir.¹⁰³⁴ Şu halde maksat hâsıl olmayacaksa bu vesile de sakıt olacaktır.¹⁰³⁵

3.1.2. Makâsıdü’s-Sünne ve Hadislerin Anlaşılması

Makâsıdü’s-sünne bağlamında hadislerin şerh edilmesi, ilgili hadisten Makâsıdü’s-sünnenin sâbîtelerinden birinin veya daha fazlasının elde edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Birinci Örnek:

¹⁰³¹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s. 167.

¹⁰³² İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s. 167.

¹⁰³³ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s. 168, 175.

¹⁰³⁴ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.178.

¹⁰³⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.128.

“Çocuklarınıza yedi yaşına varınca namaz kılmalarını söyleyin. On yaşına vardıkları halde namaz kılmıyorlarsa onları dövün.”¹⁰³⁶

Bu rivâyette sünnetin maksadı nedir sorusunun tespit edilmesi öncelikle vesile (araç-form) ve maksadın (amaç-norm-sâbîte) belirlenmesi zorunluluk arz etmektedir. Çünkü rivâyetin zahiri mesajı, *çocuğun masumiyetini ortadan kaldırmak, ona kaldıramayacağı bir yükü yüklemek ve baba ile çocuk arasında sevgi ve saygıyı zedeleyecek pek çok problem barındırmaktadır*. Örneğin Ali el-Kârî bu hadisin şerhinde çocuğun dövülmesini buluğ ile ilişkilendirmektedir. Ona göre çocuğun on yaşına varması baliğ olması veya buluğa yakın olması demektir. Dolayısıyla bu çağa ulaşmasına rağmen namaz kılmıyorsa çocuğun dövülmesi gerekmektedir.¹⁰³⁷ Şerefuddîn et-Tibî ise darbı alışkanlık üzerinden değerlendirmekte ve “*on yaşına geldikleri halde namazı terk ediyorlarsa onları dövün*”¹⁰³⁸ sonucuna varmaktadır. Emir Sanani de et-Tibînin yorumuna paralel bir yorumda bulunmaktadır.¹⁰³⁹ Bu rivâyetle ilgili en çarpıcı bilgiler ise Mübârekfûrînin rivâyetin şerhinde verdiği bilgileridir. Çünkü o bazı âlimlerin bu rivâyetten, buluğa ermiş ancak namaz kılmayan çocuğun öldürülmesi hükmünü çıkardıklarını nakletmektedir. “*Çocuğu mayı yapmaktadır* İzz b. Abdisselâm ise bu rivâyet hakkında şu açıklar¹⁰⁴⁰ dövmenin cevazı eğitim maslahatının gerçekleşmesine vesile olması nedeniyledir. Dövmekle eğitim maslahatı gerçekleşmiyorsa, şu halde hem acıtan hem de hafif olan darb sakıt olur. Çünkü vesâil makasidün sakıt olmasıyla sakıt olur.”¹⁰⁴¹

İzz b. Abdüsselâm’ın yorumu diğer yorumlardan oldukça uzaktır. Özellikle Mübârekfûrî’nin naklinde ölüme kadar giden darb, İzz b. Abdisselâm’ın yorumunda bütünüyle ortadan kalkmaktadır. Bu yorum farkının nedeni ise İzz b. Abdisselâm’ın rivâyet makasidü’s-sünne bağlamında ele almasıdır. Çünkü ona göre Hz.

¹⁰³⁶ Darekutnî, **Sünen**, c.1, s.43.

¹⁰³⁷ Alî el-Kârî, **Mirkâtü’l-mefâtih**, c.2, s.512.

¹⁰³⁸ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, **Şerhu’t-Tîbî ‘alâ Mişkâtü’l-mesâbih**, (thk. Abdülhamid Handavî), Mektebetu Nizâr Mustafa Baz, Riyad 1417, c.1, s.870.

¹⁰³⁹ Muhammed b. Salih Ebu İbrahim İzzuddin el-Kahlanî, es-San’anî el-Emir, **et-Tenvîr şerh-u Cami’s-sağîr**, (thk. Muhammed İshak, Muhammed İbrahim) Darüs’Selâm, Riyad, bty, c.9, s.550.

¹⁰⁴⁰ Ebü’l-ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûri, **Tuhfetü’l-ahvezî şerh-u Câmi’i’t-Tirmizî**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, bty, c.2, s.370.

¹⁰⁴¹ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ’idü’l-ahkâm**, c.1, s.161.

Peygamber'in dövmeden kastı bizatihi dövme eylemi değildir. Aksine maksadı çocuklara namaz eğitiminin verilmesidir. Ancak darb eğitimin gerçekleşmesinde katkı sağlayan bir araçtır. Dolayısıyla maksat dövme ile hâsıl olmuyorsa dövme sakıt olacak ve onun yerine maksadı gerçekleştiren şey ikame edilecektir. Şu halde bu hadisi günümüze taşıdığımızda dövmenin bir araç olduğunu asıl maksadın da eğitim maslahatı olduğu dikkate almak önem arz etmektedir. Aşağıdaki belirtildiği gibi yorumlamak mümkündür.

Çocuk- Namaz kılmama- Dövme (form) – Eğitim- Hıfzu 'd-din (Norm)

Çocuk- Namaz Kılmama- Şeker vermek (form)- Eğitim- Hıfzu 'din (Norm)

Çocuk -Namaz kılmama- Parka götürmek(form)- Eğitim- Hıfzud 'd-din (Norm)

Çocuk- Namaz kılmama-Tost yedirmek(form)- Eğitim- Hıfzu 'd-din (Norm)

Bu örnekte görüldüğü üzere form sürekli değişkenlik gösterirken norm sürekli olup aynıdır. Çünkü çocuğun dövülmesinin nedeni eğitim maslahatıdır. Şu halde İzz b. Abdisselam'ın ifade ettiği üzere rivâyette asıl olan maslahat gerçekleşmiyecekse çocuğu dövmenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Bu durumda dövmenin yerine eğitim maslahatını gerçekleştirecek olan durum dövmenin yerine ikame edilecektir. Şu halde rivâyeti günümüz için **“Çocuklarınıza yedi yaşına varınca namaz kılmalarını söyleyin. On yaşına vardıkları halde namaz kılmıyorlarsa onları parka götürün (ki namaz kılsınlar)”** şeklinde şerh etmek mümkündür.

İkinci Örnek;

“Allah yolunda bir ok fırlatan bir köle azat etmiş gibidir.”¹⁰⁴² Bu rivâyette vurgulanan nesne oktur. Buna binâen zahir ibareden ortaya çıkan sonuç okun savaşta ki faziletidir. Rivâyette vesile ve maksad dikkate alınmadığında ok ile savaşmanın her zaman için faziletli olduğu kanısına varılacaktır. Ancak bugün için ok ile düşmanla çarpışmanın kesin bir sonucu da İslâm toplumunun sürekli mağlub

¹⁰⁴² Abdurrezzâk, **Musannef**, c.1, s.52.

olmasıdır. Tabii olarak Hz. Peygamber'in bu durumu onaylaması düşünülemez. İzz b. Abdisselâm rivâyetin makasidü's-süne bağlamında değerlendirip hadiste ok'a yapılan vurgunun sahip olduğu özellikler ile ilgili olduğunu ifade etmekte¹⁰⁴³ ve ok yerine şu özelliklerine vurgu yapmakatadır.

a. *Ok kendisi ile yakından olduğu kadar uzaktan da savaşılabilen bir savaş aletidir.*¹⁰⁴⁴

b. *Ok ile kale veya korunaklı olan yerlerden savaşılabılır. Veyahut kale ve korunaklı yerlerde bulunanlarla savaşılabılır.*¹⁰⁴⁵

c. *Okçular genelde yara alamadan savaştan kurtulurlar.*¹⁰⁴⁶

Bu yoruma göre savaş aleti olan bir nesnenin fazileti üç temel özellik ile ilişkilidir. **Mesafe**; savaş aletinin fazileti ve övgüye layık olması mesafe sâbîtesini barındırmasıyla doğrudan ilgilidir. Mesafe sâbîtesinden maksat savaş aletinin kat edebildiği yoldur.

İşlevsellik: savaş aletinin diğer bir fazileti de işlevsellik sâbîtesine sahip olmasıdır. Buna göre pratikte kullanma alanı çoğaldıkça savaş aletinin değeri de yükselecektir.

Koruma Özelliği: Koruma özelliği savaş aletinin birey ve topluma yapılan düşmanın saldırılarını engelleme kapasitesini ifade etmektedir.

Bu yorumlardan elde edilen sonuç ise hıfzunnefs ve hıfzü'l-mal tümlleridir. Bu durumda makasidü's-sünne bağlamında rivâyet yorumlandığı aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür.

Savaş- ok- fazilet- hıfzu'n-nefs hıfzü'l-mal

Bu foruma göre ok ile savaşmak faziletlidir. Çünkü bu savaş aracı canın ve malın korunmasını sağlamaktadır. Ancak günümüz de ok ile savaşmak savaş meydanında her iki tümelinde heder vereceği yakîndir. Dolayısıyla aşağıda belirtildiği üzere ancak rivâyette norm sâbît bırakılarak forumda tağyirat yapmakla

¹⁰⁴³İzz b. Abdisselâm, **Ahkâmu'l-cihâd**, s.71.

¹⁰⁴⁴İzz b. Abdisselâm, **Ahkâmu'l-cihâd**, s.71.

¹⁰⁴⁵İzz b. Abdisselâm, **Ahkâmu'l-cihâd**, s.71.

¹⁰⁴⁶İzz b. Abdisselâm, **Ahkâmu'l-cihâd**, s.71.

sünnetin maksadı hâsıl olacaktır. Formun neliği meselesi ise ulemanın değil aksine savaş uzmanlarının k arar vereceği bir husustur.

Savaş- ok (form)- fazilet- hıfzu'n-nefs hıfzü'l-mal (norm)

Savaş- füze (form)- fazilet- hıfzu'n-nefs hıfzü'l-mal (norm)

Savaş- elektromanyetik bomba (form)- fazilet- hıfzu'n-nefs hıfzü'l-mal (norm)

Buna göre Hz. Peygamber'in övgüsü ok nesnesinin kendisi ile ilgili olmayıp tümellerdir. Ancak modern dönemde tümellerin vuku bulması ancak yukarıda belirtildiği üzere rivâyette bulunan formun değişimiyle mümkündür.

Üçüncü Örnek;

“Mümin aynı delikten iki defa ısırılmaz.”¹⁰⁴⁷

Bu rivâyet makasidü's-sünne bağlamında düşünüldüğünde rivâyetin anlamı nedir sorusu önem kazanmaktadır. Çünkü rivâyetteki söz öbeğinden hareketle sünnetin maksadını tespit etmek güç görünmektedir. Zirâ rivâyetin literalinden ortaya çıkan anlam yukarıda belirtilmiş olan anlamdır. Çünkü rivâyet bütün zamanlardaki bütün İslâm toplumuna hitap etmektedir. Ancak şehir hayatıyla beraber yılanın deliği bir yana yılanın kendisinde neredeyse bulunmamaktadır. Şu halde hadis bu lafızlar üzerinden başka bir mesaj vermektedir İzz b. Abdisselâm bu hadisi yorumlarken şunları söylemektedir. *“Dikkatli ve ihtiyatlı olmak şerleri uzaklaşturmaya ve hayırları elde etmeye vesiledir.”¹⁰⁴⁸*

İzz b. Abdisselâm'ın bu yorumu rivâyetin makasidü's-sünne bağlamında yorumlanmış halidir. Bu yorumda göze çarpan ilk önemli husus rivâyette ki kelimelerin yorumda yer almamasıdır. Bunun nedeni ise bu tekil sünnete yer alan maksatla ilgilidir. Çünkü bu sünnetin bizatihi amaçladığı husus yılanın kendi şerri değildir aksine şerrin her türlüşüdür. Bunun yanı sıra bu tekil sünnetin diğer amacı da

¹⁰⁴⁷ Müslim “Zühd Rekâik” 2998; İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-ma'ârif*, s.84.

¹⁰⁴⁸ İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-ma'ârif*, s.84. İzz b. Abdisselâmdan asırlar öncesinde yaşayan Hattâbî bu yorumla paralel bir yorum ortaya koymuştur. (Bkz. *Hattâbî, A'lamü'l-hadis*, c.3, s.2202). İbn Battal, ve Kadı İyaz da bu yorumun aynısını yapmıştır. (bkz. İbn Battâl, *Şerhü'l-Cami'i's-Sahih*, c. 9, s.307; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, c.8, s.547).

hayırların elde edilmesidir. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâmın da yorumundan açıkça görüldüğü üzere burada yer alan yılan bir form olup ilgili dönemde kötülüğün kaynaklarından birini temsil etmektedir. Buna binaen bu tekil sünnetin yegâne hedefinin uyanık olmak olduğunu söylemek mümkündür. Burada uyanıklık durumunun dünya ve ahiret ile ilgili olduğu yine İzz b. Abdisselâmın yorumundan mümkündür.

Dördüncü Örnek

“Hz Peygamber iki, üç ve ya dört parmak miktarı hariç ipek elbise giymeyi yasakladı.” ¹⁰⁴⁹

Bu hadisi makasidü’s-sünne bağlamında yorumlayan İzz b. Abdisselâm hadisin yorumunda şu ifadeyi kullanmaktadır:

“refah ve zevki اعتياد الترفه والتنعيم حامل علي طلب ذالك والشغل عن الهم alışkanlık haline getirmek kişiyi bu hasletlere yöneltirken en önemli olandan (ibadetten) alıkoymaktadır.” ¹⁰⁵⁰

İzz b. Abdisselâm’ın hadisin metnine yaptığı yorum sadece mezkûr metinden ibarettir. Ancak rivâyette yer alan kavram ve sözcüklerden tek bir tanesini yorumda zikretmemiştir. Bununla beraber rivâyette yer alan ipeğin niceliği niteliği hakkında da herhangi bir bilgi vermektedir. Dahası rivâyette ipek elbise odak nokta olmasına rağmen o yorumunda ipek elbiseyi odak nokta olmaktan çıkarmış yerine *tereffüh* ve *tenaüüm* kavramlarını merkeze almıştır. Ancak bu hadis metninin dışlanması dikkate alınmaması anlamını da asla taşımamaktadır. Çünkü ona göre ipek elbise ve benzeri lüks/şatafat araçları *tereffüh* ve *tenaaüm* içindir. Bu iki hasletin elde edilmesi için de özel bir çaba söz konusu olacaktır. İşte bu özel çaba kişiyi asli maksad olan uhrevi hayatın gereksinimlerinden uzaklaştıracaktır. Ahiret saadetini elde etmeye engel olan her bir haslette yerilmeye müstahaktır. Buna göre hadisi aşağıda belirtildiği gibi yorumlamak mümkündür.

Haram- İpek elbise-(form) Tereffüh- İfsadü’d-din (norm)

¹⁰⁴⁹ Müslim, “**Libâs**”, 3975.

¹⁰⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, **Şeceretü’l-ma’ârif**, s.227.

Haram- Markalı elbise- (form) Tereffüh- ifsadü'd-din (norm)

Görüldüğü üzere Hz Peygamber döneminde ipek elbisenin haram oluşu tümellerden biri olan dinin ifsadına neden olan terefuha sebebiyet vermesiyle ilgilidir. Ancak sonraki satırda yaşadığımız çağda ipek elbisenin neden olduğu tereffühün markalı giyimle gerçekleştiği ifade edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle artık ipek elbise yanında dinin ifsadına neden olan pek çok giyim türü söz konusudur. Dolayısıyla makâsıdüs's-sünne bağlamında bu rivâyet yorumlanırken merkeze dinin ifsadına neden olan her tür giyim alınacaktır. Çünkü İzz b. Abdisselam'ın yorumundan da anlaşıldığı üzere bu rivâyette vurgu bizatihi ipek elbiseyle sınırlı olmayıp ahiret saadetini kazanmaya engel olan her şeydir.¹⁰⁵¹

Geçmişten günümüze bir hadisin ihtilaf v.b. vasıfları kazanması belirli kriterlere muhalefet etmesi üzerinden okunmuştur. Bu düşünceye göre bir hadis örneğin bir âyet ile veya başka bir hadis ile çelişmesi durumunda söz konusu vasfı alacaktır. Makasıdüs's-sünne bağlamında ise bu durum farklı bir hüviyete bürünmektedir. Çünkü bu düşünce de hadislerin arzı söz konusu kriterlerler olmayıp makasıdı hamseyedir. Bu durumu aşağıdaki gibi şematize etmek mümkündür.

Gelenekte¹⁰⁵² ihtilafü'l-hadisın sebepleri

Hadis-----Âyet-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

¹⁰⁵¹ Bu örnekten yola çıkarak önemli bir hususa temas etmek istiyoruz. Makasıdın tıkanıp kaldığı nokta olarak da vasıflandırabileceğimiz bir griftir bu husus. İzz b. Abdisselâm'ın hadise yaklaşımını hasbel-kuvve açıklamaya çalıştık. Mezkûr açıklamamız hakkında iki yargı verilebilir. Birinci yargıya göre açıklama mefhum olarak yanlıştır ve İzz b. Abdisselâm'ın açıklamasını anlamamıştır. Bu durumda zaten söze gerek kalmamaktadır. Ancak açıklamamız mefhum olarak yerinde ise ve ipek elbisenin günümüzde tereffüh ve tenaüüm açısından bir kıymeti yoksa? Bunları kullanmanın durumu nedir? Sorusu önem kazanmaktadır? Konuya bu bağlamda yaklaşıldığında bu sorudan daha da önemli olan diğer bir soru karşımıza çıkmaktadır. O soruda *"günümüzde ipek olmadığı halde lüks/ve şatafatı temsil eden pek çok giyim türü ve markası vardır. Bunları kullanmanın durumu nedir?"* Makasıd'ın en girift noktalarından biri burasıdır. Bu iki sorunun cevabını verebilmek için her şeyden önce asıl olan (norm) ve fer olan (form) nedir. Sorusu önem kazanmaktadır. Asıl, ipek olarak mülâhaza edildiğinde *"bütün çağlar da ipek giyimi haramdır"* cevabı kaçınılmaz olacaktır. Ancak bu cevabın kendisinin de bir problem söz konusudur. Çünkü artık ipek giyiminde ne tereffüh vardır ne de tenaüm vardır. Dolayısıyla sıradan bir giyim türünün altından hikmet ve esrar aramanın da bir anlamı olmayacaktır. Verilecek ikinci cevap asıl olan tereffüh ve tenaüümdür. Bu durumda ipek elbise bir form olacak ve bütün zamanlarda değişkenlik gösterecektir. Bu değişkenlik ise her asrın giyim maddesi türü ve fiyatıyla ilgilidir.

¹⁰⁵² Gelenekten maksdımız geçmişten günümüze mezkûr yöntemi benimsemiş bütün ulemadır.

Hadis -----Başka bir hadis ----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis-----Akıl-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis-----İcma-----Çelişki-----ihtilafü'l-hadis

Hadis----- Diğer Kriterler----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Bu mezkûr formlar geleneksel anlayışta benimsenen arz yöntemlerinin özeti mahiyetindedir.

Makasidü's-sünne bağlamında ihtilafü'l-hadisın sebepleri¹⁰⁵³

Hadis----- Hıfzü'l-Akl-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'd-Din-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'n-Nefs-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'l-Arz-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'l-Mal-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'l-Adalet-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Hadis----- Hıfzü'l-Taabbud-----Çelişki-----İhtilafü'l-hadis

Bu formlardan görüldüğü üzere makasidü's-sünne bağlamında hadislerin arz kriterleri bütünüyle değişmektedir. Buna göre bir rivâyet herşeye rağmen mezkûr tümellerden biri ile çelişki arz ediyorsa muhtelif unvanına müstehak olmaktadır. Çünkü makasidü's-sünne'de tekil olan rivâyet fer' iken tümeller asl'dır. Bu noktada ifade edilmesi gereken diğer bir hususta makasidü's-sünne bağlamında elde edilen ihtilafü'l-hadisın nedenleri geleneksel anlayışta takip edilen yöntemden bütünüyle bağımsız değildir. Çünkü tümellerin elde edilmesi cüzilerin incelenmesinden sonra

¹⁰⁵³ Bizim bu şemamıza kaynaklık eden ise İzz b. Abdisselâm'ın şu sözüdür. “ *Sünneti inceleyenler sünnetin yegâne hedefinin maslahat olduğunu görecekler.*” (İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsîd**, s.35).

elde edilmiştir.¹⁰⁵⁴ Bu durum cüziler ile ilgili gerekli ilmi faaliyetlerin yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu tümellere varırken önceliklikle Hz. Peygamber'in bütün söylem eylem ve takrirlerinin birer birer incelenmesi zorunludur.

3.1.3.Makâsıdü's-sünne Bağlamında İslâm Ceza Hukuku

Son bir asırdır İslâm ulehasının kafa yorduğu ve makâsıd düşüncesinin de en grift noktası olan hususlardan biri sünnetin ceza hukuku ile ilgili kısmıdır. Esasen bu başlık fıkıhçıların ele alıp net ve anlaşılır bir şekilde izaha kavuşturmaları gereken Müslüman toplumun ve insanlığın temel bir sorunudur. Fıkıhçıların genel olarak konuyu bir usûl bağlamında ele almak yerine “Allah’ın bütün ahkâmın da bir gaye vardır” söylemiyle açıklamaya çalışması konunun daha da muğlakta kalmasına neden olmuştur. Zirâ “Allah’ın hükmünde bir gayenin var olduğunu” bilebilmek için Fıkıhçı olmak bir yana sıradan bir inanan bile olmak yeterlidir. Fıkıhçıların bu tutumuna karşın konuyu bir usûl bağlamında ele almaya çalışanlar son dönem Müslüman filozoflar olmuştur.

İslâm’da ceza hukuku fıkıh konusu olmakla beraber önemine binaen İzz b. Abdisselâmın konuyla ilgili görüşlerine temas etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

a. Zina haddi; “Zina haddi zinadan kaynaklı olan mefsedeleri engellemektedir. Bu mefsedlerden bazıları suların karışması, soyun karışması, asabe ve akrabaların onurunun çiğnenmesidir.”¹⁰⁵⁵

İzz b. Abdisselâm’ın zina haddi ile ilgili ifade ettiği durumu aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür.

Zina – Celde (vesile, form)- Hıfzu’n-nesl, Hıfzu’l-Arz (maksad-norm)

Bu şemada görüldüğü üzere zinada had tatbik edilmesindeki maksat neslin ve insan onurunun korunmasıdır. İzz b. Abdisselâm’ın yorumunda dikkat çeken hususlardan biri de yukarıda da belirtildiği üzere zina haddindeki temel maksat

¹⁰⁵⁴ Bu yargının tashihi için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisâri’l-makâsıd**, s. 35.

¹⁰⁵⁵ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1,s.193.

sadece failleri ile sınırlı olmayıp akrabalarının maslahatını da içermektedir. Burada maksadın ifası için mezkûr vesilenin yerine ikame edilecek daha faal bir vesilenin varlığını öne sürmek problemlili olacaktır. Dolayısıyla zina haddi örneğinde İzz b. Abdisselâm'ın değindiği maslahatları celde'den daha güçlü bir şekilde ifa edecek (celdenin halka açık yapılmasını dikkate aldığımızda) bir vesile kanaatimizce bulunmamaktadır.

b. Hırsızlığın Haddi; “*Hırsızlık haddi, din ve dünyanın maslahatına vesile olan malın telef edilmesini engellemektedir.*”¹⁰⁵⁶ İzz b. Abdisselâm'ın yorumundan çıkan sonucu aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür.

Hırsızlık- Elin Kesilmesi(vesile, form)- - Hıfz'ü-l-mal (maksad-norm)

Buna göre elin kesilmesinde ki gaye malın muhafazasıdır. Zirâ bu forma göre eli kesilen kimse toplum tarafından bilinecek ve bir daha hırsızlık yapmaya da kudreti olmayacaktır. Ancak modern dönemde hırsızlık olgusu bizatihi fiziki bir malı yerinden almakla sınırlı değildir. Çünkü modern “mal” kavramının mefhumu bütünüyle değişmiştir. Örneğin bankalar arası yapılan transferler elle tutulabilen mal cinsinden olmayıp bütünüyle rakamlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla banka hesaplarını çalmak için güçlü bir elden ziyade güçlü iyi bir beynin olması yeterlidir. Bu durumda el kesmek ile maksadın hâsıl olacağını söylemek zorlayıcı olacaktır. Buna göre hırsızlık meselesini şöyle şematize edebiliriz.

Hırsızlık- Elin Kesilmesi(vesile, form)

Bu formda görüldüğü üzere şariin maksadı olan malın korunması tümeli gerçekleşmemiştir. Asıl sorunda bur da başlamaktadır. Çünkü bu durum da aşağıda belirtilen soruların gündeme gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

a. *Vesile değiştirilmeli midir?*

b. *Vesilenin değiştirilmesi cüzi olan nassı baypas etme anlamına gelmekte midir?*

¹⁰⁵⁶ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1,s.193.

c. Kaldırılan vesilenin yerine hangi vesile ikame edilecektir?

İzz b. Abdisselâm'ın bu ve bezneri yerlerde ki vesilenin lağvi ile yaklaşımından bir sonuca varmak güç görünmektedir. Çünkü ona göre nassın var olduğu durumlarda tümeller ancak bu nasslarla elde edilir. Dolayısıyla ona göre bu örnekte vesilenin değiştirilmesine gerek kalmamaktadır. Ancak faraza İzz b. Abdisselâm, malın el kesimiyle muhafaza edilmesinin imkânsız olduğu bu günün dünyasını yaşıyorsa olsaydı cevabı ne olacaktı sorusu hep bir soru olarak varlığını korumaya devam edecektir.

c. İçkinin Haddi; *İçki haddi mahlukatın en şerefli olan aklı çokça ifsad eden engellemeye yöneliktir..... Hamr ve Nebîzin içeni neşelendirmesi insanları onları içmeye teşvik etmektedir. Bu durum da onlardaki mefsede (maslahata) galip olmaktadır. İşte mefsedenin daha çok olması nedeniyle içkide had vacip kılındı.*¹⁰⁵⁷

İzz b. Abdisselâm'ın yorumunu aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür.

Hamr-----Celde (vesile, form)----- hıfzu'l-akl (maksad-norm)

Peki, şimdi bunun tam zıttını düşünelim çünkü günümüzde aklı bütünüyle yok eden ancak içki ile bir ilişkisi olamayan onlarca uyuşturucu türü vardır. Bu konu İzz b. Abdisselâma şöyle sorulmuştur “*Ban Otu (Yaban Haşhaşı) ve benzeri şeylerle aklın izale edilmesi durumunda had uygulanacak mıdır?*” O ise “*Hayır çünkü içki olmaksızın aklın ifsad edilmesi çok nadir vuku bulmaktadır*” diye cevaplamıştır.¹⁰⁵⁸

Kanaatimizce İzz b. Abdisselâm'ın “Ban Otu” hakkında haddin olmayışına hükmetmesi onun maslahat anlayışı ile ilgili olmaktan öte hakkında doğrudan bir nass görmemesiyle ilgilidir. Çünkü Ban Otu'nun aklı ifsad ettiği bugün bilindiği gibi o gün de bilinmekteydi.

3.2. MAKSADÜ'L-HADİS'İN TANIMI VE KAPSAMI

Maksadü'l-hadis; hadisten murad olan anlam demektir. Gelenekte hadis metinlerinin maksadını tespit etme gayesiyle oldukça hacimli eserler ortaya

¹⁰⁵⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.193.

¹⁰⁵⁸ İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.193.

konmuştur. Zirâ hadis metinlerinin anlamını konu edinen şerhlerin yegâne hedefini Maksadü'l-hadis kavramıyla özetlemek mümkündür. Ancak şerhler çoğu zaman kendi çağının ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kaleme alındığından Maksadü'l-hadisi tespit ederken referans olan kriterleri bizatihi belirtilmemiştir. Bununla beraber özellikle ansiklopedik türden olan şerhlerde Maksadü'l-hadisi tespit etme kriterlerinin dağınık bir vaziyette bulunduğunu söylemek mümkündür. Klasik şerh edebiyatında Maksadü'l-hadis'in sistematik olarak ele alınmayışı modern dönemde de konuya yaklaşımın bu minvalde gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Modern dönemde konuyla ilgili çalışmalarda ortak bir kavramın olmayışı¹⁰⁵⁹ konuya yaklaşımın geleneğin ruhu üzerinden devam etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle hadislerin anlamını konu edinecek çalışmalarda ortak bir kavram kullanmanın daha sağlıklı olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda hadislerin doğru anlamını ortaya koymaya gayret eden çalışmalar için “Maksadü'l-hadis” kavramını ortak bir kavram olarak ilim dünyasına önermekteyiz.

3.2.1. Maksadü'l-hadis ve Mâkâsıdü's-Sünne Farkı

Makâsıdü's-Sünne bir önceki başlıkta belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in yolunun gayeleri anlamındadır. Maksadü'l-hadis ise hadis metninden murad olan anlam demektir. Dolayısıyla bu iki kavram bize göre birbirinden farklı mefhumlara sahiptir. Ancak modern dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmalar da bu kavramsal çerçevenin oluşturulmamış olması konunun muğlakta kalmasına neden olmuştur. Örneğin Mustafa Karataş, *Hadisleri Yeniden Anlamak*,¹⁰⁶⁰ Aynur Uraler *Makasıdın Sünnetteki Yeri ve Hadisleri Anlamadaki Rolü*¹⁰⁶¹ adlı makalelerinde kavramsal bir tanım yapmadığı için sıklıkla Makâsıdü's-Sünne ile Maksâdu'l-Hadisi birbiri yerine kullanmıştır. Ancak aşağıda belirtildiği üzere bu iki hususun birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmamız sonucunda tespit ettiğimiz farklardan bazıları şunlardır.

¹⁰⁵⁹Yargımıza şu çalışmalar örnek verilebilir. Yavuz Köktaş, “Anlam Ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metinlerinin Tahlili”, **Bilimname** III, 2003/3, 105-131; Mehmet Emin, “**Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek**”, Ankara 1998; Abdurrahman Ece, **Hadislere Gai Yaklaşım**, İstanbul 2019.

¹⁰⁶⁰ Mustafa Karataş, “Hadisleri Yeniden Anlamak”, **İÜİF Dergisi**, Sayı 6. Yıl 2002

¹⁰⁶¹ Aynur Uraler, “Makasıdın Sünnetteki Yeri ve Hadisleri Anlamadaki Rolü”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, XIII • 1 • 2015

Dini Olmak Bakımından, Makâsıdü's-Sünne bütünüyle dini iken Maksâdu'l-Hadis dini olduğu kadar dünyevi de olabilir. Çünkü Makâsıdü's-Sünne Hz. Peygamber'in özelde İslâm toplumuna genelde insanlığa gönderiliş amacını ifade etmektedir. İzz b. Abdisselâm'ın "*Peygamber ancak ve sadece Maslahatı gerçekleştirmek ve mefsedeyi ortadan kaldırmak için gönderilmiştir*"¹⁰⁶² sözü bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Şu halde Hz. Peygamber'in beşeri yönüyle ilgili olan hususlar hadis olmasına rağmen (kabak yemeğini sevmesi, keler etinden hoşlanmaması gibi) bu ilmi disiplinin dışında kalmaktadır.

Konu Açısından, Makâsıdü's-Sünne ile Maksâdu'l-Hadis arasındaki belirgin farklardan birisi işledikleri konudur. Çünkü Makâsıdü's-Sünne Hz. Peygamber'in 23 yıl boyunca nebevi olan uygulama ve söylemlerini bir bütün olarak dikkate alırken Maksâdu'l-Hadis, bu zaman diliminin herhangi bir anında vuku bulmuş bir uygulama veya bir söylemle ilgilidir. Örneğin tek bir rivâyet Maksâdu'l-Hadis ilmine konu olabilirken tek bir hadisten yola çıkarak Makâsıdü's-Sünne'den söz edilmesi imkan dışıdır. İzz b. Abdisselâm'ın "*sünnetin tümünü inceleyen bilirki sünnetin yegane hedefi maslahattır*"¹⁰⁶³ sözü bu bağlamda önem kazanmaktadır. Çünkü o sünnetin yegâne hedefinin maslahat olduğunu söylerken tek bir sünneti değil aksine bütün sünnetlerin toplamından ortaya çıkan sonucu kast etmektedir.

Yararlandıkları İlimler Açısından, Maksadü'l-hadis ilmi kendisini gerçekleştirirken pek çok ilmi disiplinden yararlanmaktadır.¹⁰⁶⁴ Bununla beraber Maksadü'l-hadis Kur'an âyetlerinden her ne kadar istifade etse de anlaşılacak için âyetlere zorunlu derece de bağlı değildir. Ancak Makâsıdü's-Sünne kendisini ortaya koyarken tek bir âyetten istifade etmekle yetinmeyip Kur'an'ın bütününden yararlanmaktadır.¹⁰⁶⁵ Fakat bu yararlanma düzeyi Maksadü'l-hadis'ten farklı olarak vucûbiyet düzeyindedir. Öyleki Makâsıdü's-Sünne Kur'anda yer alan bütün âyetlerden elde edilen sonuç ile örtüşmek durumundadır.

¹⁰⁶² İzz b. Abdisselâm, **Risâle fi beyân-i hakikati'l-gavs ve'l-evtâd**, s.29.

¹⁰⁶³ İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisârî'l-makâsıd**, s.35

¹⁰⁶⁴ Bu ilimlerin pek çoğu araştırmanın "Maksadü'l-hadisi tespit etme yöntemi" başlığı altında belirtilmiştir.

¹⁰⁶⁵ Bu yargımızı teyit eden bir ifade için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Fevâid fi ihtisârî'l-makâsıd**, s.35.

Vuku bulma Açısından, Maksadü'l-hadis, hadis diye öne sürülen metinle ilgili bir ameliyedir. Buna binaen Maksadü'l-hadis 'in söz konusu olabilmesi için mevcutta belli bir hadis metninin olması zorunludur. Öyle ki belli bir hadis metninin olmadığı bir durum da Maksadü'l-hadis 'ten bahsetmek mümkün değildir. Buna karşın Makâsıdü's-Sünne kendisini gerçekleştirirken malum bir hadis metnine bağlı değildir. Çünkü Makâsıdü's-Sünne Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra nübüvvet ile ilişkili olan bütün eylem ve söylemleri ile Kur'an'ın bir bütün olarak verdiği mesaj üzerinden gerçekleşmektedir. .

Bilgi Değeri Açısından; Maksadü'l-hadis konu olarak tekil bir rivâyet ile ilgilidir. Buna bağlı olarak Maksadü'l-hadis te ortaya çıkan sonuç kesinliği ifade etmemektedir. Nitekim Maksadü'l-hadis 'in izafî oluşunda herhangi bir ihtilafın olmadığına öteden beri süre gelen ulemanın ihtilafları yeterli bir delildir. Ancak Makâsıdü's-Sünne ise kesin bilgi ifade etmektedir. Bu bilginin kesinliği ise bütün cüzlerden elde edilen sonuca dayanmaktadır. Çünkü İzz b. Abdisselâm Kur'an ve sünnetin bütün cüzlerini inceledikten sonra (istikra yöntemi) her bir cüzü'n yegâne hedefinin maslahat olduğunu gördü. Böylece sünnetin esas gayesinin maslahat olduğuna kesin olarak hükmetti.¹⁰⁶⁶ Diğer bir ifadeyle her bir cüzden bilginin bir parçası ortaya çıktı. Ortaya çıkan ve zann ifade eden bu bilgi parçacıkları birleştikçe büyüdü ve nihâyetinde yakın ifade etti.

Makâsıdü's-Sünne ile Maksadü'l-hadis arasında bulunan farklardan bazılarına özetle temas ettikten sonra konuyu birkaç örnek üzerinden açıklamanın daha sağlıklı olacağı kanısını taşımaktayız.

Örneğin.) *lanete uğrayan iki sınıftan olmaktan sakınınız* (اتَّقُوا اللَّعَّائِينَ¹⁰⁶⁷) rivâyetinde insanlar tarafından sürekli kendilerine lanet edilen iki sınıftan bahsedilmektedir. Rivâyet muhtevası gereği pek çok şekilde yorumlanma potansiyeline sahiptir. Zirâ gerek âyeti kerimelerde gerekse de rivâyetlerde hem Yüce Allah'ın hem de Hz. Peygamber'in inanç ve ahlak bağlamında birden fazla sınıf insanı lanete müstahak gördükleri veya lanet ettikleri zikredilmektedir. Şu

¹⁰⁶⁶Bu yargımızı teyit eden bir ifade için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-Fevaid fi htisâri'l-makâsıd**, s.35

¹⁰⁶⁷ Müslim, "Taharet", 269.

halde lanet edilen bu iki sınıfı Kur'an'a arz ettiğimizde elde edeceğimiz sonuç Kâfirler¹⁰⁶⁸ Yahudiler¹⁰⁶⁹ müminleri kasten katleden katiller¹⁰⁷⁰ münafıklar¹⁰⁷¹ Mümin kadınlara iftira edenler¹⁰⁷² zalimler¹⁰⁷³ olacaktır. Dolayısıyla Hz Peygamber bu sözünden maksadını açıklamadığı takdirde pek çok yorum söz konusu olacaktır. Ashap dahi rivâyetteki maksadı anlamamış olacak ki وَمَا اللَّعَّانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ (lanete uğrayan iki sınıf nedir?) diye sormuştur. Hz. Peygamber'in الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ (insanların yoluna veya gölgelendikleri yerlere tuvaletini yapan kimsedir.) demesiyle hadisten murad olan anlam (Maksadü'l-hadis) ortaya çıkmıştır. Ancak bu maksad sadece hadisin elfazıyla ilgilidir. Çünkü makasidüs'sünne kısmı bundan sonra başlamaktadır. Şöyleki Hz. Peygamber'in bu sözü söylemesindeki gayesi neydi sorusunun cevabını makasidü's-sünne ortaya koymaktadır. Bu noktada farklı yorumlar söz konusu olsa da Hz. Peygamber'in maksadını hıfzü'n-nefs tümeliyle açıklamak mümkündür. Çünkü insanların yolunu ve dinlenme yerlerini kullanılamaz hale getirmek nefsi huzursuz etmekle ilgilidir.

Yine سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ (müferidün zümresinden olan kimseler akranlarından öne geçti)¹⁰⁷⁴ rivâyetinde "Müferridun" zümresinde olanların akranlarından önde oldukları ifade edilmektedir. Fakat bu kelimeden maksadı anlamak oldukça güçtür. Hatta ilk nazarda bu kelimenin bir âlimin ve müslümanın zihin dünyasında çağrıştırdığı hakikat ise Allah'ın birliğidir. Ashabın وَمَا الْمُفَرِّدُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ (müferidün zümresinden olanlar kimdir ey Allah'ın Rasülü?) diye sorması bu zorluğu gözler önüne sermektedir. Hz Peygamber "الذَّاكِرُونَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتُ" (allahı çokça anan erkek ve bayanlardır.)¹⁰⁷⁵ Diyerek bu kelimeden kastını açıklamıştır. Ancak bu açıklama Maksadü'l-hadis ile ilgili olup makasidüs'sünne ile ilgili değildir. Çünkü makasidü's-sünne lafzın anlamını tespit etmekten öte, Hz.

¹⁰⁶⁸ Bakara/88.

¹⁰⁶⁹ Nisâ/46.

¹⁰⁷⁰ Nisâ/ 93.

¹⁰⁷¹ Tevbe/ 68.

¹⁰⁷² Nisâ/23.

¹⁰⁷³ Mümin/52.

¹⁰⁷⁴ Müslim, "Zikr", 4963.

¹⁰⁷⁵ Müslim, "Zikr", 4963.

Peygamber'in bu sözü niçin söylediğiyle ilgililenmektedir. Rivâyetteki makasidüs's-sünne ile ilgili pek çok yorum yapılabilirse de, Hz. Peygamber'in bu sözü söylemesindeki gayesini hıfzü'd-din tümeli üzerinden okumak mümkündür. Çünkü Allah'ı çokça zikretmek dini duyguları güçlendirmektedir.

3.2.2. İz b. Abdisselâm'ın Maksadü'l-hadis i İfade İçin Kullandığı Kavramlar

Bir hadisin maksadını ortaya koymak için sıklıkla kullanılan sözcüklerden biri “murâd” sözcüğüdür. Ashab başta olmak üzere hadisin maksadını tespit etmek için ulemâ bu kelimeyi yoğun olarak kullanmıştır.¹⁰⁷⁶

Murâd;¹⁰⁷⁷ Murad sözcüğü irade kökünden türemüş olan erade fiilinin ismi mefulüdür.¹⁰⁷⁸ İrade ise temennide bulunmak, talep etmek, sevmek, ve rağbet etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁷⁹ “*Erade bi hazihil'l-kelimi*” cümlesi “*mütekellim bu kelimadan şunu kast etti*” anlamına gelmektedir.

Mana;¹⁰⁸⁰ Bir hadisin maksadını ortaya koymak için kullanılan kelimelerden biri de mana kelimesidir. Ulemanın da hadis metninden murad olan anlamı ifade etmek için kullandığı bu kelime¹⁰⁸¹ İzz b. Abdisselâm' tarafından da¹⁰⁸² sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin *ولا يبيع بعضكم على بيع بعض* rivâyetinin çevirisi “*biriniz*

¹⁰⁷⁶Örnek için bkz. Hattâbî, *Me‘âlimü's-sünen*, c.2, s.11, .260; Hattâbî, *‘Alâimü'l-hadis*, c.2, s.1391; İbn Battâl, *Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, c.1. s.365,465,466, c..2, s313. c.4, s.18, c.5, s.438. c.10, s.424; İbn Arabî, *el-Kabes fi şerh-i Muvatta Malik b. Enes*, s.454; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadisi Sahîhayn*, c.1, s.244; Kadı İyaz, *İkmâlü'l-mu‘lim*, c.2, s.465; Tuffi, *Kitâbü't-ta‘yîn* s.33; İbn Teymiye, *Mecmu'u'l-fetâva*, c.7, s.18; İbn Mulakkîn, *et-Tavdîh li şerhi Cami'i's-Sahîh*, c.18, s.591

¹⁰⁷⁷ İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*, s.42, 58,67; İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü'l-kâtî'a* s.80-80-83; İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü'l-'ibâdât*, s.28.

¹⁰⁷⁸ Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyye't'i'l-muasara*, c.2, s. 958.

¹⁰⁷⁹ Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyye't'i'l-muasara*, c.2, s. 958.

¹⁰⁸⁰İzz b. Abdisselâm *el-İmâm*, s.178; İzz b. Abdisselâm *el-Ecvibetü'l-kâtî'a*, s.84-84,85; İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 327; İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkilü'l-Kur'ân*, s.212.

¹⁰⁸¹ Örnek için bkz. İbn Abdilberr *et-Temhîd*, c.10, s.223; Hattâbî, *Me‘âlimü's-sünen*, c.2, s.89, s.260; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadis-i Sahîhayn*, c.2, s.51 İbn Recep el-Hanbelî, *Camîü'l-‘ilim ve'l-hikem*, (thk. Şuayb Arnavut-İbrahim Baces, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, c.1, s.497; İbn Recep el-Hanbelî, *Şerh-u hadis-i lebbeyke allahümme lebbeyk*, s.23 Suyutî, *Kûtü'l-muğtazî ‘alâ Cami'it-Tirmizî*, (thk. Nasr b. Muhammed el-Ğarbî) Camiatu Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1424. c.1, s.454.

¹⁰⁸² Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü's-savm*, s.33, 40; İzz b. Abdisselâm, *Ahkâmü'l-cihâd*, s.57, 61. 71. 73,74; İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ*; s.46,56 İzz b. Abdisselâm, *Makâsidü'l-'ibâdât*, s.27.

diğerinin alışverişi üzerine pazarlık yapmasın.”¹⁰⁸³ Şeklindedir. İzz b. Abdisselâm ise hadisin maksadını ortaya koymak için şu ifadeyi kullanmaktadır. **معناه لا يضر** بعضكم ببعض (bu rivâyetin manası birbirinize zarar vermeyin)¹⁰⁸⁴ şeklindedir. İzz b. Abdisselâm Maksadü’l-hadiste mana kelimesiyle madde ve anlam yönüyle akın bir anlam ifade eden el-ma’niyyu sözcüğünü de çok nadir de olsa kullanmaktadır.¹⁰⁸⁵

İbâretün: İzz b. Abdisselâm Maksadü’l-hadis bağlamında yaptığı şerhlerde merkeze aldığı diğer bir kelime de ibaretün kelimesidir. Örneğin o “*Ramazan ayında cennet kapılarının açılmasının*” çok ibadet etmekten ibaret olduğunu,¹⁰⁸⁶ “*Cehhenem kapılarının kapatılmasının*” ise günahları azaltmaktan ibaret¹⁰⁸⁷ olduğunu ifade etmektedir.

İzz b. Abdisselâm hadislerin maksadını bazen harfler üzerinde ortaya koymaktadır. Bunlardan biri de **انما** (innema) harfidir.¹⁰⁸⁸ Bu kipin makasıdçı yorumla ilişkisinin görmek için öncelikle onun Arap dilinde ki kullanımını tespit etmek önem arz etmektedir. Cumhura göre bu harf Arap dilinde hasrı ifade etmek içindir.¹⁰⁸⁹ Buna göre hadisin anlamı bu harften verilen anlam ile sınırlı olmaktadır.¹⁰⁹⁰ Bu yönüyle bu harfin makasıdçı yorumda diğerlerinden daha güçlü bir yargıyı ifade ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin İzz b. Abdisselâm **إِيَّامٍ وَالشَّحِّ** (cimrilikten sakınınız)¹⁰⁹¹ rivâyetinin maksadını انما edatı üzerinden ortaya koyarak şu açıklamayı yapmaktadır. **نما نهى عن اثاره من الاءمساك عن بذل**

¹⁰⁸³ Müslim “Buyû”, 1515.

¹⁰⁸⁴ İzz b. Abdisselâm el-İmâm, s.183.

¹⁰⁸⁵ Örnek İçin bkz İzz b. Abdisselâm, **Tergîb-u ehli’l-İslâm fi sukna’ş-Şâm**, s.4.

¹⁰⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, **Makasidü’s-savm**, s.12.

¹⁰⁸⁷ İzz b. Abdisselâm, **Makasidü’s-savm**, s.12.

¹⁰⁸⁸ Örnek İçin bkz. İzz b. Abdisselâm, **Makasidü’s-savm**, s.24, 37. İzz b. Abdisselâm **Kitâbü’l-fetâvâ**, s.108; İbn Recep el-Hanbelî, **el-Hükmü’l-Cedira**, s.5

¹⁰⁸⁹ Fadıl Salih es-Sâmirâi, **Me’âni’n-Nahv**, Darü’l-Fikr, Ürdün, 1420/2000, c.1.s.329.

¹⁰⁹⁰ Bu harfin ifade ettiği bu yargı için bkz. Muhammed b. Ali Ebü’l-Bekâ el-Mevseli İbn Yaiş, **Şerhü’l-Mufassâl liz-Zemahşerî**, (thk İmîl Bedî Yakup,) Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye Beyrut, 1422/20012 c.4.s522.

¹⁰⁹¹ Ebû Dâvud, Sünen, “Zekât”, 9.

ما يجب بذله “Hz Peygamber sadece ve sadece cimriliğin sonuçlarından olan dağıtılması gerekli şeylerin engellenmesini nehy etmiştir.”¹⁰⁹²)

3.2.3. Maksadü’l-hadisi Tespit Etme Yöntemi

Hadisin maksadını tespit etmek için bazı ön bilgiler zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla bir hadis hakkında “maksadı budur” diyebilmek için, öncelikle bu bilgilere vakıf olmak gereklidir. İzz b. Abdisselâm özelinden yola çıkarak tespit ettiğimiz bu maddelerden bazıları şunlardır.

3.2.3.1. Rivâyetü’l-hadis

Maksadü’l-hadis, makâsıd ve hadis kelimelerinden mürekkeptir. Buna göre bir hadisin maksadını tespit etmeden önce ilgili rivâyetin hadis olup olmadığını açığa çıkarmak zorunludur. Buna binâen bir rivâyetin sıhhat durumunu tespit etmeden hadisin maksadına yönelik yapılacak yorum Maksadü’l-hadis kapsamı dışında kalacaktır. Çünkü ilgili metnin her şeyden önce hadis usulü kriterlerine göre sahîh veya asgari düzeyde makbul¹⁰⁹³ olan bir rivâyet olması gerekmektedir. Hadisin bu boyutunu ele alıp inceleyen ilmi disiplin ise rivâyet’ü’l-hadis ilmidir. Bu sebeple rivâyetü’l-hadis ilmi makâsidü’l-hadisin başlangıç noktasını ifade etmektedir

3.2.3.2. Dirâyetü’l-Hadis

Maksadü’l-hadis i tespit etmek için gerekli olan ilimlerden birisi de dirâyetü’l-hadis ilmidir. Dirâyetü’l-hadisten maksadımız mevcut bir hadis metnini yorumlayabilmek için sahip olunması gereken araçlardır. Bu araçlar da aşağıdaki gibidir.

Arapçayı Bilmek: Hadis Hz Peygamberden Arapça sadır olmuş ve bu ilmin taşıyıcıları da rivâyetleri bu dil ile sonraki nesillere aktarmıştır. Buna paralel olarak sonraki süreçlerde oluşan hadis edebiyatı, cerh tadil, garibü’l-hadis, usûlü’l-hadis vd. ilgili ilimlerde de yegâne dil Arapça olmuştur. Buna binâen Maksadü’l-hadis’in

¹⁰⁹² İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s,179-180.

¹⁰⁹³ Bizim bu cümleden kastımız Hasan Hadis yanı sıra Zayıf Hadistir. Çünkü Zayıf Hadis her ne kadar Sahîh Hadis olmasa da makbuliyeti konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.

temel dili Arapçadır. Bu münasebetle Arap dili kurgusunun üzerinde gerçekleştiği Nahiv, Sarf, Luğat, Vad' ilimlerini bilmek zorunludur. Bu bağlamda bir hadisin maksadını çeviriler üzerinden tespit etmeye çalışmanın sorunlu olacağını söylemek mümkündür. Çünkü çeviri, çoğu zaman çevirmenin bilgi, birikim, ideoloji, yaşadığı kültür vd. faktörlere bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Bundan dolayı zaman zaman hadisin çeviriden sonraki mesajı ile ilk mesajı arasında farklılıklar olabilmektedir. Bunun yanı sıra her bir dilde olduğu gibi Arapçanın da kendisine özgü bir takım vasıfları vardır. Bu vasıflar ise çoğu zaman ana dilden hedef dile geçiş esnasında özünü kaybedebilmektedir. Bu gerçeklere Maksadü'l-hadis'in çoğu zaman lafız ve cümlelerin anlamını tespit etmekten öte bir ilmi disiplin olduğunu da kattığımızda çevirinin Maksadü'l-hadisi tespit etmedeki yetersizliği belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Garibü'l-Hadisi Bilmek: Hadis metinlerinde bulunan nadir ve anlamı kapalı olan kelimeleri ifade eden Garibü'l-hadis öz olarak arapçanın bir parçasıdır. Fakat tarihi süreçte rivâyetin telaffuzu anında yaşayan dil varlığını olduğu gibi koruyamadı. Bu durumun bir sonucu da pek çok kelimenin tedavülden kalkması ve anlamının kapalılaşmasıydı. Hicri ikinci asrın sonlarından itibaren iyicene belirginleşen bu soruna ulemâ gâribü'l-hadis başlığı altında çözüm üretmeye başladı.¹⁰⁹⁴ Bu ilmi disiplinin yegâne gayesi ise kelimelerin maddesini Hz Peygamber'in telaffuz ettiği şekilde tespit edip gerçek anlamlarını ortaya çıkartmaktır. Dolayısıyla garibü'l-hadis ilmi sözcüklerin doğru bir şekilde tellaffuz edilmesi ve anlaşılması için sonradan gelen arapların dahi kendisine muhtaç olduğu bir ilmi disiplindir.¹⁰⁹⁵ Buna binâen hadisin maksadını tespit edebilmek için metinde yer alan garibü'l-hadisi bilmek zorunluluk arz etmektedir.

İzz b. Abdisselâm garibü'l-hadis'in özel durumuna istinaden bazı rivâyetleri şerh ederken metnin tümü yerine sadece garib kelimeyi açıklamaktadır.¹⁰⁹⁶ Örneğin:

¹⁰⁹⁴ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs**, c.1, s.5,6.

¹⁰⁹⁵ Çünkü Garibü'l-hadis sadece mutehassısların anladığı kelimeler ile ilgilidir. Bkz. (İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs**, c.1, s.5).

¹⁰⁹⁶ Örnek için bkz. İzz b. Abdisselâm, **Makasidü's-savm**, s. 30.

إِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرْفُتْ يَوْمِيذٍ وَلَا يَصْنَعُ، فَإِنْ شَاءَ أَحَدٌ أَوْ

رِوَايَتِ فِيهِ أَنَّ يَوْمِيذٍ وَلَا يَصْنَعُ، فَإِنْ شَاءَ أَحَدٌ أَوْ 1097 rivâyetinde bu yöntemi benimsemektedir. Çünkü

bu rivâyette genel olarak anlaşılır bir dil mevcuttur. Fakat rivâyette yer alan. يَصْنَعُ

ve يَرْفُتْ kelimeleri garibü'l-hadistir. Bu nedenle anlaşılmalari güçtür. Dolayısıyla

bu iki kelime hadisin maksadını tespit etmede kilit bir rol oynamaktadır. İzz b.

Abdisselâm bu duruma istinaden rivâyetin literaline değinmemektedir. Ancak bu iki

kelimeyi müstesna tutarak birinci kelimenin “kötü söz” 1098 ikinci kelimenin ise

“tartışma” 1099 anlamında olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgunun nedeni ise hadisin

maksadını ortaya koyma amacına matuftur.

İhtilafı Gidermenin Kurallarını Bilmek: Rivâyetü'l-hadis ilminin temel

konularından birisi de hadisler arasındaki çelişkilerin çözümüdür. Buna binâen bir

hadisin maksadını tespit etmeden önce hadisin başka bir rivâyet veya âyet v.d. diğer

kriterler ile çelişki arz ettiği durumlarda bu çelişkiyi gidermek gereklidir. Söz

konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak için Cem' Telif, Takyid, Tahsis ve Tavakkuf

kaideleri kullanılmaktadır. Bu kaidelerin bilinmemesi ise zaman zaman hadisin

maksadı dışına hamledilmesine neden olabilmektedir. Örneğin: فرأى للرجل و فراش

لامرأته والثالث للضيف والرابع للشيطان

Bir yatak erkek bir yatakta kadın

üçüncü yatak misafir için dördüncü yatak ise şeytan içindir” 1100

rivâyetinde gayenin tespit edilebilmesi tahsis kaidesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü

rivâyetin zahirine göre dördüncü yatağa sahip olan hane aynı zamanda şeytanı da

evinde barındıran hanedir. Ancak bu durumda evinde çokça misafir ağırlama

nedeniyle fazladan araç gereçe sahip olan kimse de yerilmiş olacaktır. Buna göre

cömert/hayırsever/mutasaddık kişi sevap yerine günahkâr olma durumuyla karşı

karşıya kalacaktır. Fakat bu değerlendirmeler tahsis metodundan yoksun olan

yorumdan kaynaklanmaktadır. İzz b. Abdisselâm bu rivâyetin maksadını tahsis

kaidesi üzerinden ortaya koyarak şunu söylemektedir. “Fazla yatak bulundurmanın

1097 Buhârî “Savm”, 9

1098 İzz b. Abdisselâm, Makâsidü's-savm, s.13.

1099 İzz b. Abdisselâm, Makâsidü's-savm, s.13.

1100 Müslim, “Libâs”, 2084.

şeytanın ameli olduğuna hükmedilmesi misafiri fazla olmayan kimseler içindir.”¹¹⁰¹

Bu yorumda genel olan bir yargıyı özelleştirilmektedir. Böylece mutasaddık yine sevap kazanırken müsrif zem edilmiş olmaktadır.

Bir hadisin maksadını idrak etmek için gerekli olan kaidelerden biride takyid kaidesidir. Örneğin: ¹¹⁰² وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ rivâyetinde sonradan ihdas edilen her şeyin sapıklık olduğu ifade edilmektedir. Fakat bu durumda Müslümanın hayattan veyahut kimliğinden vazgeçmesi gerekmektedir. Çünkü Hz Peygamberden sonra ortaya çıkan şeyler süreç içerisinde Müslümanın hayatının bir parçası olmuştur. Bu duruma bağlı olarak Müslüman hayatını idame ettirmek için bu şeylere zorunlu olarak muhtaçtır. Şu halde rivâyette geçen **“sonradan ortaya çıkan herşey”** takyid kaidesi ile ilişkilidir. Nitekim İzz b. Abdisselâm rivâyetteki bidatın mutlak olmadığını aksine belirli şartlarla mukayyet olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰³ Şöyleki ona göre bidat üst başlık olarak vacip, haram, mekruh, mubah, ve mendup olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.¹¹⁰⁴ Rivâyetin maksadı ise haram ve mekruh olan bidatlerdir. Dolayısıyla bazı rivâyetler de takyid kaidesi hadisin maksadını tespit etmek için zorunluluk arz etmektedir.

Maksadü'l-hadisın tespitinde önem arz kaidelerden biri de tavakkuf kaidesidir. Bu kaideye göre maksadına vakıf olunmayan rivâyet hakkında yorum yapamamak esastır. İzz b. Abdisselâm hadisler arasındaki zahiri çelişkiyi gidermede kullanılan bu kaideyi hadisin maksadına yönelik olarak kullanmaktadır. Örneğin:

ثَلَاثُ سَاعَاتٍ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ، وَأَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا، حِينَ تَطْلُعَ الشَّمْسُ بَارِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ، وَحِينَ تَضَيِّفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ¹¹⁰⁵

Rivâyetinin maksadı hakkında şunları söylemektedir. *“Beş vakitte namaz kılmanın mekruh olmasının manasına (maksadına) vakıf olamadım. Aynen bu şekilde*

¹¹⁰¹ İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü'l-ma'ârif*, s.227.

¹¹⁰² Ebû Dâvûd, *“Sünne”*, 6.

¹¹⁰³ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.204

¹¹⁰⁴ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, c.2, s.204.

¹¹⁰⁵ Müslim, *“Müsâfirîn”*, 293.

güneşin şeytanın iki boynuzu arasında doğması, istiva (gün ortası) ve ğurub(akŞâm) vaktinde güneşle illetlendirilmesinin anlamına da vakıf olamadım. Bazıları bu illeti güneşe tapanların bu vakitlerde ona ibadet ettiği şeklinde açıklamıştır.¹¹⁰⁶ Fakat bu ta'lil sahîh değildir. Çünkü Allah dışında başkasına ibadet edildiği vakitlerde Allah'a ibadet etmek daha evladır. Zirâ bu davranış Allah'ın düşmanlarını tahkir etmektedir. Bilmediğim konuda ve anlamadığım bir hususta cevap vermek suretiyle zorlama yorumlara girecek değilim. Allah'tan dilerim ki Hz. Peygamber'in bu konudaki **muradına** beni muttali eylesin.¹¹⁰⁷ Bu yorumda mezkûr rivâyetin maksadının idrak edilmediği bu sebeple de yorumdan imtina edildiği (tavakkuf) görülmektedir.

Tavvakuf metodu için verilecek diğer bir örnekte **“Evli ve Bekârların zina yapması haddi ile ilgilidir.”** İzz b. Abdisselâm *“bu durumun problemli olduğuna kanaat getirip Allah'tan durumu kendisine kolaylaştırmasını istemektedir.”*¹¹⁰⁸ Onun konuyu problemli olarak değerlendirmesi rivâyet ve âyet arasında bir çelişki olması münasebetiyle olmayıp maksada vukufiyet yönüyledir. Diğer bir ifadeyle o eylem aynı olmasına rağmen cezanın farklı olmasındaki maksadı kavramadığını ifade edip tavakkuf etmektedir.

Tavakkuf metodu Maksadü'l-hadiste bazı önemlere haizdir. Şöyleki maksadına vakıf olunmayan rivâyetleri amacı dışında yorumlamak zihinlerin meşgul olmasına neden olacaktır. İzz b. Abdisselâm'ın mezkûr rivâyetle ilgili yorum yapanlara yönelik eleştiriside bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ancak tavakkuf kaidesi bir hadisın maksadı konusunda ilanihaye yorum yapılmaması anlamını da taşımaktadır. Çünkü bir zamandaki âlimin maksadını idrak edemediği bir rivâyetin maksadı başka bir zamandaki âlim tarafından gâyet sahîh olarak idrak edilebilir.

Belagat Sanatlarını Tatbik Tatbik Etmek: Bazı hadislerin maksadını anlamak için önem arz eden ilimlerden biride belagat ilmidir. Buna binâen Mecâz,

¹¹⁰⁶İbn Recep el-Hanbelî, bu vakitte müşriklerin secde etmeleri nedeniyle secde etmenin zahiren onlara benzeme anlamına geleceğinin ifade etmektedir. (bkz. İbn Recep el-Hanbelî, **el-Hükmü'l-cedire**, s.41.

¹¹⁰⁷İzz b. Abdisselâm, **Beyân-u ahvâli'n-nâs**, s. 47,48.

¹¹⁰⁸İzz b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm**, c.1, s.57.

İcâz, Kinaye, Teşbih, Mesel gibi belâğî sanatları yeri geldiğinde rivâyetlere tatbik etmek gereklidir. Örneğin:

وقتاله كفر¹¹⁰⁹ سباب المسلم فسوق، rivâyetinde muradın tespit edilebilmesi belagat sanatlarından teşbihle doğrudan ilişkilidir. Rivâyet hakkında yapılan yorumlardan bazıları şunlardır.

I. *“Küfürden maksad Allah ve Rasûlünü inkâr olmayıp Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkını inkâr etmektir.”*¹¹¹⁰

II. *“Yüce Allah’ın birbiriniz öldürmeyin emrini inkâr ertmektir.”*¹¹¹¹

III. *“Müminin öldürülmesini helal gören şeklinde te’vil edilir.”*¹¹¹²

IV. *Bir müslümanın başka bir müslümanı te’vil etmeksizin öldürmesi, maktûlü kafir olarak görmesi, İslâmın bâtil olduğuna inanması veya İslâmın müminin kanını koruduğuna inanmaması anlamına gelmektedir. Şu halde katil bu şekilde inanmakla kâfir olmaktadır.*¹¹¹³

İzz b. Abdisselam ise mezkûr hadisin maksadını ortaya koyarken şunları söylemektedir. *“Hz Peygamber müslümanın telin edilmesi ve öldürülmesinden öylesine nefret etmiştir ki, bu iki durumu küfre benzetmiştir”*¹¹¹⁴ Bu yoruma göre hadisin maksadı tel’in ve kıtalin doğrudan küfr sebebi olması değildir. Aksine tel’in ve kıtalin çirkinliğidir. Ancak bu anlatım teşbih sanatı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla hadisin asıl maksadını idrak edebilmek için rivâyette yer alan küfr ve fîskın müşebbeh bih, kıtal ve sibab’ın müşebbeh olduğunu öncelikle tespit etmek ve hadisi bu minavalde yorumlamak gerekecektir.¹¹¹⁵

3.2.3.3.Zahiru’l-İbare

Maksad kavramının zihinde çağrıştırdığı genel geçer anlam çoğu zaman ilk nazarda görünenden/duyulandan ötesidir. Bundan dolayı akıl, genel olarak zahirden

¹¹⁰⁹ Müslim, “İmân”, 116.

¹¹¹⁰ İbn Battâl, Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh, c.1, s.111.

¹¹¹¹ İbn Battâl, Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh, c.6, s.103.

¹¹¹² Nevevî, el-Minhâc, c.2, s.54.

¹¹¹³ İbnü’l-Cevzî, Keşfü’l-müşkil hin hadisi Sahîhayn, c.1, s.299.

¹¹¹⁴ İzz b. Abdisselâm, Şeceretü’l-ma’ârif, s. 242.

¹¹¹⁵ Rivâyette teşbih edatının olmaması, ilgili teşbihin “Beliğ Teşbih” türünden olduğunu göstermektedir.

öte olan bir mefhum arayışına girmektedir. Aklın bu ameliyesinin isabetli olduğu da müsellemidir. Zirâ bu ameliye bir bakıma makasın temel yapı taşlarından birisini oluşturmaktadır. Ancak bu durum bütün rivâyetler için genel bir kaide hükmünde değildir. Çünkü bazı rivâyetlerin maksadı zahirin ifade ettiği anlamın kendisi olabilmektedir. Örneğin:de ibarenin zahiri rivâyetin ¹¹¹⁶ **الجدال في القرآن كفر** sonuçları dikkate alındığında, acaba cidalın maksat nedir? Sorusu zihinlerde neşet etmektedir. Ancak rivâyetin maksadı bizatihi zahirinden anlaşılan anlamdır. İzz b. Abdisselâm'ın hadisin maksadını“ *rivâyetinde geçen cidal anlamı üzerine olup Kur'anda cidal küfrdür.*¹¹¹⁷ Şeklinde açıklamaktadır. Bu yoruma göre rivâyetin maksadı ibarenin zahirinden anlaşılan anlamdır. Dolayısıyla ibarenin zahirinden neşet eden anlam bazı rivâyetlerde Maksadü'l-hadisın kendisi olabilmektedir. Bu rivâyetteki maksadü'n-nebiyyi ise hıfzü'd-din tümeliyle ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü Hz Peygamber'in bu sözüyle insanların kuran üzerine tartışmaları neticesinde inançlarında oluşacak zaafiyeti engellemek istediğini söylemek mümkündür.

Maksadın zahir ibarede olduğuna dair diğer bir örnekte “*oruç tutun sağlıklı olursunuz*”¹¹¹⁸ rivâyetidir. Bu rivâyetinde maksad zahir ibareden neşet eden anlamdır. Çünkü oruç bedenin dinlenmesine ve zihinlerin berraklaşmasına neden olmaktadır.¹¹¹⁹ Bu rivâyetindeki maksadü'n-nebiyyi hıfzü'n-nefs tümeline raci etmek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber'in bu hadisten muradını müminlerin sağlığını korumaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.3.4. Lafız-Anlam İlişkisi

Bir söz veya yazıda verilmek istenen mesajın tespit edilmesinde ana unsur lafızdır.¹¹²⁰ Bu durum olduğu gibi Maksadü'l-hadis içinde geçerlidir. Fakat bazı rivâyetlerde lafız maksadın ortaya çıkarılmasında ana unsur olmaktan çıkıp yardımcı görevini görmektedir. Bu durum özellikle araplar indinde deyiim haline gelmiş cümlelerde kendisini bariz bir şekilde göstermektedir. Örneğin: **إني أنا النذير**

¹¹¹⁶ Ebû Dâvud, “Sünne”, 5. Ebû Dâvud, bab başlığında “Cidâl” kelimesini kullanmakla beraber rivayette “Mirâ” ’’ kelimesini zikretmektedir.

¹¹¹⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ**, s.112.

¹¹¹⁸ İzz b. Abdisselâm'ın rivayet ettiği bu hadisin kaynağını tespit edemedik.

¹¹¹⁹ İzz b. Abdisselâm, **Makasidü's-savm**, s.17.

¹¹²⁰ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fi garibi'l-hadis**, c.1, s.5.

¹¹²¹الرَّيَّان rivâyetinde lafızlardan hareket etmek suretiyle hadisin maksadını ortaya çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü lafızların tahlili sonrasında ortaya çıkan anlam “*ben kesinlikle çıplak bir uyarıcıyım*” şeklindedir. Fakat bu anlama gelen bir sözün Hz Peygamber tarafından söylenmesi makul görünmemektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri rivâyetlerde maksadı tespit etmek için cümleyi oluşturan kelimeleri bir bütün olarak mülâhaza edip manasına yoğunlaşmak önem arz etmektedir. Çünkü bu ve benzeri rivâyetlerde lafızların maksada delaleti sadece manaya aracı olmasıyla sınırlıdır. İzz b. Abdisselâm bu hadisin yorumunda: “وما أخبر إلا عن معانيه Hz Peygamber bu lafızların sadece ve sadece manasından haber vermiştir”¹¹²² derken bu duruma işaret etmektedir. Çünkü bu yorum rivâyette yer alan lafızların hadisin maksadını tespit etmek için yeterli olmadığını göstermektedir. İzz b. Abdisselâm manaya vurgu yapmakla beraber mananın ne olduğu konusunda bir bilgi vermemektedir. Bunun nedeni ise mezkûr söz öbeğinin ifade ettiği anlamın araplar tarafından bilinmesidir. Çünkü bu söz öbeğini işiten bir arap düşmanın yakında olup her an baskın düzenleyebileceğini idrak etmektedir. Buna göre rivâyetin anlamı “*Ey Kavmim düşman yakındır hazırlık olun*” şeklinde olacaktır.

Rivâyeti Makâsîdû’s-sünne bağlamında ele aldığımızda Hz. Peygamber’in bu söylemde bulunmasındaki temel saikin hıfzu’d-dîn tûmeli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber’in insanları uyarması sağlam bir inanca sahip olmaları gayesine matuftur.

Lafzın sadece manaya aracı olduğu diğer bir örnekte “*Ramazan ayında Cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır ve şeytanlar zincire vurulur.*”¹¹²³ rivâyettir. Bu rivâyetteki zahir ibare maksadın tespitinde aracı konumundadır.¹¹²⁴

¹¹²¹ Müslim, “Feâzil”, 2283; İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.205.

¹¹²² İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.205.

¹¹²³ Müslim, “Sıyâm”, 1709

¹¹²⁴ Kâdî İyâz’ın belirttiğine göre bazı âlimler zahir ibareyi hakikat olarak yorumlamıştır. Buna göre ramazan ayının girmesiyle cennet kapılarının açılıp cehennem kapılarının kapanması ve şeytanın zincire vurulması ramazan ayının başladığına dair belirtilerdir. (bkz. Kâdî İyâz *İkmâlû’l-mu’lim*, c.4, s.5. Bununla beraber Kâdî İyâz rivâyetin anlamı ile ilgili muhtemel manaların varlığını ifade etmekle beraber İzz b. Abdisselâm’ın rivâyete verdiği anlamın aynısı da vermektedir. ((bkz. Kâdî İyâz *İkmâlû’l-mu’lim*, c.4, s.6) Kâdî İyâz’ın verdiği bilgiye mukabil İbn Battâl İse rivâyet hakkında ‘ulemanın rivâyeti hakikat ve mecâz olmak üzere iki şekilde yorumladığını söylemektedir. (Bkz. *İbn Battal, Şerhü’l-Camii’s-Sahîh*, c.4.s.20) İbn Abdilberr ise, rivâyetler ilgili tutmunu net bir

Buna göre rivâyetin anlamı *Rramazan ayı girince çokça ibadet yapılır, günahın işlenmesi azalır. Şeytanların vesvesi kesilir şeklinde olacaktır.*”¹¹²⁵

3.2.3.5. Şerî İlkeler

Maksadü'l-hadisi tespit etmede istifade edilmesi zorunlu olan kriterlerden biri de şerî'at kurallarıdır. Şerî'at kurallarının nicelik ve niteliği âlimin din anlayışına paralel olarak değişkenlik göstermektedir.¹¹²⁶ Bununla beraber İslâm âlimleri Kur'an ve Sünnet'in şerî'at kurallarını tanzim eden iki ana unsur olduğu hususunda hemfikirdir. Bu başlıkla ilgili belirtilmesi gereken diğer bir hususta şerî'at kurallarından maksadın fıkhi hükümleri ihtiva eden rivâyetler ile sınırlı olmadığıdır.

Örneğin: حدثوا عن بني إسرائيل حرج¹¹²⁷ ولا rivâyetinde maksadı tespit edebilmek için şerî'at kurallarını dikkate almak gereklidir. Çünkü sadece rivâyetin elfazı ve nazmından hareket edildiğinde ortaya problemli yorumlar çıkmaktadır. Örneğin Hattâbî bu rivâyetin açıklamasında şunları söylemektedir: “İsrail oğulları hakkında konuşmak onlara iftira etmenin mubâh olması anlamını taşımamaktadır. Aksine rivâyetin anlamı onlar hakkında tebliğ maksadıyla konuştuktan sonra **hak olsun veya olmasın günah olmayacağıdır.**”¹¹²⁸ Hattabî bu yorumunda bazı problemlerin olduğunu farkındadır. Bunun için yoruma gerekçe olarak şu açıklamayı yapmaktadır. “Bunun nedeni ise Müslümanlar ile İsrail oğulları arasındaki uzun mesafe ve onların şerî'atının Müslümanlar için geçerli olmamasıdır. **Bu nedenle onlara hatalı bir şey isnad etmek bizi ve dinimizi fesada uğratmaz.**”¹¹²⁹ Bu yorumun birden fazla itirazı hak ettiğini söylemek mümkündür.¹¹³⁰ Tahâvî ise rivâyet: “İsrail oğullarından tahdis edin. Ancak onlardan tahdis etmeyi terk

şekilde ortaya koyarak rivâyetin mecâz içerdiğini belirtmektedir. (Bkz. İbn Abdilberr, **el-İstizkâr**, c.3.s.377)

¹¹²⁵ İzz b. Abdisselâm, **Makasidü's-savm**, s, 12.

¹¹²⁶ Havarizmî, **Mefâtihi'l-'ulûm**, s.21; İbn Kudâme, **Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır**, c.1, s.411.

¹¹²⁷ Ebû Dâvud, “**İlim**”, 11.

¹¹²⁸ Hattâbî, **A'lâmül-hadis**, c, s.1567.

¹¹²⁹ Hattâbî, **A'lâmül-hadis**, c, s.1567. Şerh edebiyatında bu yoruma paralel yorum yapan başka âlimler de vardır. Örnek için bkz. (Hüseyn b. Mahmud b. Hasan Muzhiruddin el'haneî ez-Zeydânî, **el-Mefâtihi fi şerhi'l-Mesâbih**, (thk. Lecne) Darün'Nevâdir, 1433/2012. c.1.s.299.

¹¹³⁰ Örneğin dinimizin çok büyük önem verdiği ahlak meziyeti hattabinin bu gerekçesiyle önemini yitirmektedir.

etmeniz de günah yoktur.”¹¹³¹ Şeklinde yorumlamaktadır. Bu yorumdaki temel problem konuyu bir ikilemde bırakması suretiyle rivâyetten elde edilecek faydaya bir bakıma engel olmasıdır.¹¹³² İbnü’l-Esîr ise rivâyet olağanüstü haller üzerinden yorumlayarak: “Her ne kadar İslâm ümmetin de mevcudiyeti imkânsız olsa da - elbiselerinin uzaması gökten ateşin inip adaklarını yemesi gibi- İsrail oğullarında vuku bulan olağanüstü durumlar hakkında konuşmakta bir günah yoktur.”¹¹³³ Demektedir. Bu yorumdaki temel problem rivâyetin mesajını herhangi bir karine olmaksızın belli bir kulvarla sınırlandırmasıdır. Mezkûr yorumlara mukabil bazı âlimler ise rivâyet “günah olmadığı sürece İsrail oğullarından tahdis edin”¹¹³⁴ şeklinde yorumlamıştır.

Mezkûr yorumların her birisinin temel dayanağı ibarenin elfâzıdır. Dolayısıyla ibarenin sadece zahiri dikkate alındığında bu yorumların isabetli olduğuna hükmedilebilir. Ancak İzz b. Abdisselâm hadisin şerhinde son yorumun daha isabetli olduğunu ifade etmekte ve şu gerekçeyi öne sürmektedir. “Şari’ insanların bu konuda çokça konuşacaklarını bildiği için –hâlbuki çok konuşma yalanın kaynaklarından birisidir.- yalan olmadığı sürece tahdis edin buyurdu. Bu durum şerî’atın kurallarına uygundur. (Tahâvinin) yorumu ise sanki bu konuda istediğimizi konuşabileceğimiz vehmini vermektedir. Hâlbuki bu durum şariatın kurallarına muhâliftir.”¹¹³⁵ Bu yorumun konumuz için önemi rivâyetin anlamını ortaya koymaya çalışırken takip ettiği yöntemdir. Buna göre hadisin maksadının tespit edilmesinde referans noktası şerî’at kurallarıdır. Dolayısıyla bir hadis metni yorumlanırken onun şerî’at kurallarıyla uyum içinde olup çelişki arz etmemesi önem arz etmektedir.

¹¹³¹ Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, **Nuhabü’l-efkâr fi tankihi mebânî’l-ahbâr fi şerhi me’ani’l-asâr**, (thk. Ebu Temîm Yasir b. İbrâhim) Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şünil-İslâmiyye, Katar, 1429/2008. c16.s.366.

¹¹³² Çünkü bu yoruma Hz Peygamber bu sözü söylemeseydi dahi yine durum aynı olacaktı. Dolayısıyla Hz Peygamberin bu sözü buyurmasında hiçbir fayda yoktur.

¹¹³³ İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fi ğaribi’l-hadis**, c.1, s.361.

¹¹³⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.105.

¹¹³⁵ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.105.

3.2.3.6. Metinsel Bütünlük (Cüz-Kül İlişkisi)

Kelamdan maksadı doğru bir şekilde anlamak için gerekli olan kriterlerden biri de siyakın dikkate alınmasıdır. Bu durum Allah'ın icra etiği adet üzere böyledir. Dini metinlerin çoğu zaman birey ve toplum üstü bir kimliğe bürünüp bütün bir insanlığı hatta diğer varlıkları da¹¹³⁶ de muhatap alması bu kriteri daha da önemli hale getirmektedir. Bu bakımdan İzz b. Abdisselâm âyet ve hadislerin maksadının anlaşılmasında bu ilkenin önemine sıklıkla vurgu yapmaktadır.¹¹³⁷ Ona göre metinde bütünselliğin âyet ve hadislerin anlaşılmasında bazı görevleri vardır.

1. Siyak, mücmelin açıklanmasında murşid görevini görmektedir.¹¹³⁸
2. Siyak, Muhtemel manalar içerisinde en doğru anlamı tercih etmede yardımcı olur.¹¹³⁹
3. Açık olan anlamı onaylamaya yardımcı olmaktadır.¹¹⁴⁰

Ona göre yerginin siyakına giren her sıfat yergi anlamını, övgünün siyakına giren her sıfatta övgü anlamına gelecektir.¹¹⁴¹ Konuyu bir âyet üzerinden diyanet İşleri başkanlığı mealıyla mukayese ederek açıklayalım.

Örnek:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ
إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ¹¹⁴²

“Dediler ki: “Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarına tapmayı bırakmamızı ve mallarımız konusunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor? Aslında sen uyumlu (yumuşak huylu), uslu ve akıllı birisin . ”¹¹⁴³ Âyetin

¹¹³⁶ Melekler cinler şeytanlar ve daha bilmediğimiz diğer mahlûkatlar.

¹¹³⁷ İzz b. Abdisselâm'ın konuyla ilgili ibarelerinin mutlak olması konuyla ilgili yargılarının hadis metinlerini de kapsadığını göstermektedir. Ancak bizim sadece âyetleri örnek vermemizin nedeni onun ilgili başlıkta verdiği örneklerin âyetler ile sınırlı olmasıdır. (geniş bilgi için bkz. İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm fi beyânî edilleti'l-ahkâm**, s.159-162).

¹¹³⁸ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.159.

¹¹³⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.159.

¹¹⁴⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.159.

¹¹⁴¹ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.159.

¹¹⁴² Hud /87.

¹¹⁴³ Hud/87.

son kısmı diyanet işleri başkanlığının mealinde¹¹⁴⁴ belirtildiği şekilde çevrilmiştir. Ancak bu çeviri metinde bütünsellik ilkesine göre isabetli değildir. Çünkü âyetin siyak ve sibakı dikkate alındığında Şuayb'ın kavminin onu yerdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu çevirilerde الرَّشِيدُ (akıllı) (يُحْلِمُ) (yumuşak huylu) kelimelerinin sözcük anlamı dikkate alınmışken metinde bütünsellik ilkesi dikkate alınmamıştır. Bu sebeple çeviriler mezkûr şekilde gerçekleşmiştir. Oysaki metinde bütünsellik ilkesi dikkate alındığında âyetin çevirisi “*Şüphesiz sen akıllı kut ve cahil birisin*”¹¹⁴⁵ şeklinde olacaktır.

3.2.3.7. Yaşayan (Gündelik) Dilin Esas Kabul Edilmesi

Canlı bir varlık olan dil sürekli bir değişim içindedir. Bu değişimin bariz bir tezahürü de dilin ürettiği kelimelerin bir tarihte varken diğer tarihte yok olmasıdır. Yine bu değişimin bariz yansımalarından biri de dilin ürettiği bazı sözcüklerin maddesi aynı kalmakla beraber farklı tarihlerde yaşayan toplumların bu maddeye farklı anlamlar yüklemesidir. Bu nedenle tarihin bir diliminde telaffuz edilmiş bir cümlenin veya kelimenin sağlıklı yorumlanabilmesi ilgili tarih/toplumu yaşayan dilinin esas alınması ile mümkündür. Söz konusu hadis metinleri olduğunda dikkate alınacak olan dil Arap dili olacaktır. Ancak 20. Yy. da ki Arapçaya hâkim olmak rivâyetin maksadını tespit etmek için bazen yetmeyebilmektedir. Zirâ 7. Asırda Hz Peygamber ve yaşadığı toplumun telaffuz ettikleri kelime/kelama yükledikleri anlam ile bugünün Arap toplumunun aynı kelimelere yüklediği anlam farklılık gösterebilmektedir. Burada asıl 7. Asrın toplumu olduğuna göre rivâyetin yorumunda o dönemin dilini esas almak zorunlu bir hal almaktadır. Dolayısıyla hadisin maksadını anlamaya çalışırken rivâyette yer alan mevcut kelime ve kelam yorumlanmadan önce önce ilgili kelime/kelamın söz konusu toplumdaki karşılığını tespit etmek önem arz etmektedir. Örneğin: “يَا صَبَاحَ”¹¹⁴⁶ rivâyetinde geçen iki kelimedenden biri “Ya” harfidir. Bu harf nidâ ve istiğâse edatıdır.¹¹⁴⁷ Sabah ise

¹¹⁴⁴ <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/H%C3%BBd-suresi/1560/87-âyet-tefsiri>

¹¹⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, *el-İmâm*, s.160.

¹¹⁴⁶ Müslim, “*İman*”, 208.

¹¹⁴⁷ Rumânî, *Şerh-u Kitâb-i Sibeveyhi*, s.213; el-Cezûlî, *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye fi'n-nahv*, s.187.

günümüzde de maruf olan gündüzün ilk vakti ¹¹⁴⁸ olarak tanımlanmaktadır. Konuya sadece gramer ve sözcük anlam düzeyinde yaklaşıldığında rivâyetin anlamı: “*Ey Sabah*” olacaktır. Ancak hadisin bu cümleden maksadı: “*Ey Kavmim dikkat edin, hazırlanın düşman yaklaşmaktadır*”¹¹⁴⁹ şeklindedir. İzz b. Abdisselâm’ın “*Ya Sabaha nidası Arapların kavmini düşmandan korumak için yaptıkları nida türündendir*.”¹¹⁵⁰ Söylemi verdiğimiz anlamın temel dayanağıdır.¹¹⁵¹

Bu rivâyetteki Makâsidü’s-sünneyi ise tümellerden hıfzü’-d-din ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in bu söylemde bulunmasının nedeni dine davettir.

3.2.3.8. Hadis-Konu İlişkisi

Rivâyetler konularına ve içeriklerine göre farklılık göstermektedir. Bu nedenden ötürü bir rivâyetin maksadını idrak etmek her şeyden önce rivâyetin konusuna da hakim olmayı gerektirmektedir. Bu münasebetle ister Hz. Peygamber’in mucizelerine hamledilsin ister onun tavsiyelerine hamledilsin bazen bir tabip hadisin maksadını tespit etmede bir müçtehid den daha ziyade isabet edebilir. Dolayısıyla tıpla ilgili olan bir rivâyetin maksadını en güzel şekilde tespit edecek kişi bir âlimden istifade edecek olan tabiptir. Örneğin:

الطَّاعُونَ رَجَزَ أُرْسِلَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ , فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ

فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ , وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ¹¹⁵² konusu in rivâyetin

epidemi/pandemidir. Dolayısıyla verilen mesajı idrak etmek için virüs/enfeksiyon, solunum mekanizması ve ilgili konular hakkında bir miktar tıbbi bilgiye sahip olmak gereklilik arz etmektedir. Çünkü rivâyetin muradını ancak bu şekilde tespit etmek mümkün olacaktır. İzz b. Abdisselâm rivâyeti tıbbi tecrübe üzerinden

¹¹⁴⁸ Feyûmi, *el-Misbâhu’l-münîr fî ġaribi Şerhi’l-Kebir*, c.1, s.331; Ahmed Muhtar, *Mu’cemü’l-lüġati’l-arabiyyeti’l-mu’asara*, c.2, s.1262.

¹¹⁴⁹ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fî müşkili’l-Kur’ân*, s.205.

¹¹⁵⁰ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fî müşkili’l-Kur’ân*, s.205.

¹¹⁵¹ Ya Sabaha’nın bu anlamda kullanıldığına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmaktadır. Örnek için bkz. (Herevî, *Kitâbu tehzîbü’l-lüġa*, c.4, s.156; İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, c.2, s.505; Zebidî c.6, s.518; el-Medîni Ebu Musâ, *el-Mecmul-muġs fî ġaribeyi’l-Kur’anî ve’l-Hadis*, c.2, s.247. Ayrıca Ya Sabaha’nın H.2. Asır’dan önce Araplar tarafından yardım istemek için kullanıldığına dair bkz. (Ahmed b. Halil, *Kitâbü’l-‘ayn*, c.3, s.125.

¹¹⁵² Müslim, “*Selâm*” 2218. Müslim’in lafzı mezkûr rivâyetin lafzıyla aynı olmayıp yakındır

değerlendirmekte ve şunları söylemektedir.“Hz Peygamber, salgının olduğu mekândan kaçmayı nehy etmiştir. Çünkü o mekândan kaçmakla kişi salgından korunmayacaktır. Zirâ bedeninin bir kısmına sirâyet etmiş olan virüs geriye kalan kısma da hükmetmektedir. Çünkü salgının sebebi havanın bozulmasıdır. Bu da genel olan bir durumdur. Bundan dolayı da salgın bir yere yerleşince oradan kaçmanın bir faydası olmayacaktır.”¹¹⁵³

İzz b. Abdisselâm’ın yaptığı yorumun isabeti ile ilgili konu hakkında uzman olanların karar vereceği bir husustur. Ancak konumuz açısından bu yorumun önemi bir hadisin maksadını tespit etmede İzz b. Abdisselâm’ın takip ettiği yöntemdir. Çünkü bu yorum rivâyeti tıbbi bilgiler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bir hadisin maksâdını belirleyebilmek için hadisin işlediği meseleye vakıf olmak gereklidir.

Hadisi Makâsîdû’s-Sünne bağlamında ele aldığımızda tümellerden Hıfzu’n-Nefs tümelina raci etmenin isabetli olacağı kanısındayız. Çünkü Hz. Peygamber’in bu söylemde bulunmasının nedenini insanın ölümüne yol açan bir durumu ortadan kaldırmaya yöneliktir.

3.2.3.9. Hitap-Muhatap İlişkisi

Maksadü’l-hadisi tespit etmede yararlanılacak temel kriterlerden biri de hitabın muhatabını dikkate almaktır. Zirâ bazı rivâyetlerde sadece hitabı dikkate alıp muhatabı belirlemek rivâyetin muradı dışında yorumlanmasına neden olacaktır. Buna binâen muhatap faktörünün çok çeşitli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hitap bazen bir kişiye bazen de bir topluluğa olabilmektedir. Bunun yanı sıra hitap genel veya özel bir duruma istinaden olabilmektedir. Dolayısıyla Maksadü’l-hadiste hitabın türünü öncelikli olarak tespit etmek zorunluluk arz etmektedir. Örneğin **“Sizin kanlarınız, mallarınız, bu şehrinizde bu ayınızda bu gününüz gibi haramdır.”**¹¹⁵⁴ Rivâyetinde kanların haram olması belirli bir günün haram oluşuna benzetilmiştir. Rivâyetteki müşebbeh beş külliden olan hıfzu’n-nefs iken müşebbeh bih belirli bir zamandır. Ancak burada insanlığın dilinde temel kural olan

¹¹⁵³ İzz b. Abdisselâm, *Şeceretü’l-ma‘ârif*, s.227.

¹¹⁵⁴ Buhârî, *“İlim”*, 37.

müşebbeh'in müşebbeh bih'ten rütbe olarak daha üstün olması kuralına bir aykırılık söz konusudur. Dolayısıyla hadisin maksadı dikkate alınmadığında maruf bir zamanın (arefe günü) insanın canından ve malından daha önemli olduğu sonucu çıkarılacaktır. Ancak maruf bir zamanın değer kazanmasının insan ile gerçekleştiği dikkate alındığında insanın kanından ve malından daha değerli olmadığı ortadadır. Dolayısıyla hadisteki teşbih orada mevcut olan toplum için geçerli olup biz sonradan gelen İslâm toplumu için geçerli değildir. İzz b. Abdisselâm bu rivâyet hitap muhatap ilişkisi üzerinden değerlendirmiş ve şunları söylemiştir. *“Rütbe bakımından müşebbeh bih müşebbehten daha aşağı olamaz. Kanların (canın) saygınlığı haremden hatta haremden ki otlardan ve av hayvanlarını öldürmekten daha üstündür. Bu rivâyette müşebbeh bihin müşebbehten rütbe bakımından daha aşağıda olduğunu kabul ederiz. Fakat burada yapılan teşbih işitene nazarandır. Zirâ onlara (hitap anında hazır bulunan Araplar) göre maruf günün hürmeti kanın hürmetinden daha üstündür. Çünkü onlar baba ve atalarından böyle görmüştü.”*¹¹⁵⁵

Mezkûr yorum rivâyetin maksadını tespit ederken hitap muhatap ilişkisi üzerinden yorum geliştirmektedir. Bunun nedeni ise muhatapın din ve dünya düşüncesi dikkate alınmadığında varılacak vahim sonuçlardır. Çünkü muhatap dikkate alınmadığında maruf bir günün kişinin canından daha değerli olduğu sonucu çıkacaktır.

Bu rivâyet Makasidü's-sünne bağlamında ele aldığımızda rivâyetin tümellerden Hıfzu'n-Nefs ve Hıfzu'l-Mal tümellerine raci olduğu zahirdir.

Hitap muhatap ilişkisine örnek teşmil eden diğer bir rivâyette **“zamana sövmeyiniz Zirâ Allah zamandır.”**¹¹⁵⁶ hadisidir. Rivâyet zahir iabresi üzerinden yorumlayanlar birden fazla görüş ileri sürmüşlerdir. Mücessime rivâyet görünen anlamıyla kabul etmişken.¹¹⁵⁷ Mutezile şirk olduğunu gerekçe göstererek ret

¹¹⁵⁵ İzz b. Abdisselâm, el-Ecvibetü'l-kâti'a, s.73.

¹¹⁵⁶ Müslim “el-Elfaz Mine'l-Edeb”, 2247.

¹¹⁵⁷ Örneğin Mutezile'den bazıları: “Ehl-i hadisin bu söylemi rivâyet etmekle Dehriyye ile ittifak ettiğini” iddia etmiştir.(bkz. İbn Kuteybe, Te'vilu Muhtefi'l-hadis, s.417).

etmiştir.¹¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel' ise bu rivâyet kendisine sorulduğunda herhangi bir cevap vermeyerek tavakkuf etmiştir.¹¹⁵⁹

İzz b. Abdisselâm ise rivâyet yorumlarken hitabın muhatabına dikkat çekerek şunları söylemektedir. “*Cahiliyye toplumu fiili zamana nispet edip “bizi öldüren zamandır.” Diyordu. Hz Peygamber s.a.v. zararı verenin zaman olmayıp Allah olduğunu”*¹¹⁶⁰ buyurdu. Dolayısıyla Hz Peygamber mevcut muhatapların düşüncelerini dikkate alarak zamana sövmeyin buyurmuştur. Bu münasebetle rivâyet maksadülhadis bağlamında yorumlandığında hitabın bütün zamanlarda yaşayan Müslümanlara yönelik olmayıp dehriler ile sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sonuç ise muhatabın dikkate alınmasıyla vuku bulmaktadır.

Bu rivâyet Makasidü's-sünne bağlamında ele aldığımızda tümellerden Hıfzü'd-din ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu söylemde bulunmasının nedeni bâtil inançları ortadan kaldırmaya yöneliktir.

Konuyla ilgili diğer bir örnekte ¹¹⁶¹” **من يطع الله ورسوله، فقد رشد، ومن** Konuyla ilgili diğer bir örnekte ¹¹⁶¹” **من يطع الله ورسوله، فقد رشد، ومن يعصهما، فقد غوى** Allah'a ve Resûlüne itaat eden hidayete ermiş etmeyen ise asi olmuştur” rivâyetidir. Bu söz Hz. Peygamber'in de hazır bulunduğu bir ortamda bir hatip tarafından söylenmiştir. Sözün kendisinde zahiren herhangi bir problem bulunmamakta aksine Kur'an ve sünnetin desteklediği bir söz olarak dikkat çekmektedir. Ancak Hz Peygamber hatibe “**بنس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله** **بنس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله**” ¹¹⁶² Diyerek sert bir karşılık vemiştir. Hz. Peygamber'in bu tepkiyi göstermesindeki maksadı konusunda İbnü'l-Esir “*bu tepki hatibin Allah ve Resûlünü beraber bir zamirde zikretmesi nedeniyledir. Hz Peygamber zamir yerine hatibin isimleri zikretmesini murad etmiştir. Ki böylece*

¹¹⁵⁸ İbn Kuteybe, **Te'vilu Muhtelefi'l-hadis**, s.417; Bazı mütezililer ise rivâyeti te'vil etmiştir. bkz. Ali b. Hüseyin el-Alevî, eş-Şerif el-Murtezâ, **Emâli'l-Murtezâ**, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1373/1954, byy, c.1, s.45.

¹¹⁵⁹ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', **İbtal'ü-te'vilât li ahbari's-sıfât**, (thk. Muhammed b. Hamd en-Necdi) Dâr İlaful Devliyye, Kuveyt, bty. c.1, s.374.

¹¹⁶⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.73.

¹¹⁶¹ Müslim “**Cum'a**”, 870.

¹¹⁶² Müslim “**Cum'a**”, 870.

önce Allah sonra Peygamber zikredilsin.¹¹⁶³ Ancak bu tepkinin nedenini sadece ortak zamir üzerinden açıklamak kifâyetsiz olacaktır. Çünkü gerek âyet gerekse de hadislerde Allah ve Resûlünü beraber doğrudan zikredilmiştir. İzz b. Abdisselâm ise Hz. Peygamber'in 'Arâbiyi yermesi ve ona karşı sert tavır almasını muhatap faktörü üzerinden değerlendirmekte ve şunu söylemektedir. “Çünkü ‘Arabî bu sözleri sarf ederken kendi zihin dünyasında da Allah ve Resûlünün eşit olduğuna inanmaktaydı.(Hâlbuki Allah bu durumdan münezzeh olduğu gibi) Rasûlü de bu durumdan beridir.”¹¹⁶⁴

Bu rivâyet Makasidü's-sünne bağlamında ele aldığımızda tümellerden Hıfzü'd-din ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu söylemde bulunmasının nedeni bâtil inançları ortadan kaldırmaya yöneliktir.

3.2.3.10. Örfü Dikkate Almak

Hz Peygamber yaŞâmı boyunca farklı din ve milletlere mensup farklı kesimlerden pek çok halk/kişi ile muhatap olmuştur. Doğal olarak her toplumun kendisine ait bir örf ve âdeti vardı. Bu münasebetle bazı hadislerin maksadını tespit etmeye çalışırken muhatapın adet/geleneklerinin öncelikli olarak tespiti önem kazanmaktadır. Çünkü kimi rivâyetlerde toplumda yerleşik geleneğin göz ardı edilmesi rivâyetin maksadını engelleyebileceği gibi zaman zaman yanlış anlaşılmasına da sebebiyet verebilecektir. Örneğin “**Her kim, kız çocuğuyla imtihan edilir, ona sabredip üstüne iyilikte de bulunsa Allah o kız çocuğunu ona ateşten bir setr yapar.**”¹¹⁶⁵ Rivâyetinde toplumun âdeti dikkate alınmadığı takdirde bazı temel problemler kaçınılmaz olacaktır. Çünkü zahir ibarede kız çocuğunun imtihan olduğuna vurgu yapılmakta iken erkek çocuğa dair herhangi bir vurgu yoktur. Bunun yanı sıra henüz çocuk olup mükellef dahi olmayan neden imtihan olarak takdim edilmektedir? Rivâyetten neşet eden bu v.b problemler günümüzde yaşayan insanların çoğu için geçerlidir. Ancak ilgili toplumun âdeti dikkate alındığında bu v.b sorunlar çözüme kavuşmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber'in bu nasihatı yaptığı

¹¹⁶³ Ebu's-Sa'adât İbnü'l-Esîr, **Cami'ü'l-usûl fi ahadisi'r-Rasûl**, c.1, s.739. Bu yorumun bir özeti için bkz. (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', **el-'Udde fi usûli'l- fikh**, s.196; Ebu İshak eş-Şirâzî, **et-Tebşıra fi uşûli'l-fikh** s.232).

¹¹⁶⁴ İzz b. Abdisselâm, **el-İşâre ile'l-icâz**, s.256.

¹¹⁶⁵ Msülim, “**Birr**”, 2629.

toplumda kız çocuğu nefretle karşılanırdı. Bu durum toplumda bir gelenek halini almıştı. Erkek çocuk zaten izzet şan şeref demektir. Dolayısıyla rivâyetin maksadı iki cinsiyet arasında bulunan bu orantısızlığı gidermekle ilgilidir. Ancak bu tespit ameliyesi, ilgili toplumun âdetini dikkate almak suretiyle gerçekleşmiştir. Bu rivâyetteki maksadü'n-nebiyyi ise tümellerden hıfzü'n-nefs ve hıfzü'n-nesl ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu söylemdeki maksadı neslin devamı için zorunlu olan bir cinsiyeti muhafaza altına almak ve zülmen öldürülen aynı cinsiyetin canını korumaktır.

Bu rivâyet Makasidü's-Sünne bağlamında ele aldığımızda rivâyet tümellerden Hıfzu'l-Akl ve Hıfzu'n-Nefs ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü sabır aklı muhafaza etmekle mümkün olmaktadır. Aksi takdirde aklın olmadığı yerde sabırdan bahsetmek makul olmayacaktır. Rivâyetin Hıfzu'nefs racı oluşu ise zahirdir.

3.2.3.11. Tergîb ve Terhîbi Dikkate Almak

Araplar bir şeyi yermek veya övmek için çoğu zaman mübalağa sanatına başvuruyordu. Zihinlerde çağrıştırdığı anlamın aksine bu sanat muktezai hal ile uyum içinde olduğu kadarıyla belağattaki üstünlüğünde ifade etmekteydi. Araplarda gâyet yaygın olan bu sanat hadis ilimlerinde müstakil bir başlık olarak terğîb ve terhib kavramlarında ifadesini bulmuştur. Buna göre hadisler de bazen bir durumun yerilmesi (terhib) veya teşvik edilmesi bu sanat üzerinden gerçekleşmiştir. Çoğu zaman bir rivâyet metninde yer alan amel ve ceza arasında orantısızlığın olması bu iki sanatın varlığına delalet etmektedir. Örneğin: *مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ الْعَصْرِ، فَقَدْ حَبِطَ*

عَمَلُهُ ikinci namazını terk eden kimsenin hayırlı amelleri silinir¹¹⁶⁶ rivâyetinin maksadını tespit edebilmek için terhib sanatını dikkate almak gereklidir. Çünkü rivâyet zahir ibare üzerinden yorumlandığında Ceza ve amel arasındaki denge ortadan kalkmaktadır. Bu problemin farkına varan âlimler rivâyete birden fazla anlam yüklemiştir.¹¹⁶⁷ Rivâyet ile ilgili selefin ve muteahirunun

¹¹⁶⁶ Buhârî, "Mevâkîf", 15.

¹¹⁶⁷ Bu yorumlardan bazıları şunlardır " iktidarı olduğu halde kasten ikinci namazını terk edenin kılmadığı namaz için kazanacağı sevapları silinir." (Bkz. İbn Battâl, Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh,

kanaatlerini paylaşan İbn Recep el-hanbeli “ *Bazıları bu rivâyete dayanarak namazı kasten terk eden kimsenin kâfir ve mürted olduğuna hükmetmiştir.*”¹¹⁶⁸ Demektedir.

İzz b. Abdisselâm ise “*bu cinâyetler*¹¹⁶⁹ *üzerine bu cezalar*¹¹⁷⁰ *nasıl terettüp edilecektir.*”¹¹⁷¹ Diyerek rivâyetin zahir üzerinden yorumlanmasının problemlili olduğuna vurgu yapmaktadır. O “*rivâyetin maksadı ikindi namazını terk etmedeki günahın büyüklüğüdür.*”¹¹⁷² Demekle rivâyetteki maksadı tesbit etmenin terhib sanatı üzerinden gerçekleşebileceğini de ortaya koymaktadır.

Bu rivâyetteki Makasidü’s-Sünne’yi tümellerden hıfzü’l-din ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in bu söylemde bulunmasının nedeni kişinin şereflendiği İslâma daha sıkı bir şekilde sarılmak suretiyle dinini muhafaz altına almaktır.

İkinci Örnek:

Maksadü’l-hadiste terhib sanatının önemini ortaya koyan diğer bir örnekte Hz Aişe’nin Zeyd b. Eslem’in yaptığı fasid bir ticaretten dolayı “**Zeyd’e söyle Allah Resûlü ile beraber yaptığı cihadı boşa gitmiştir**”¹¹⁷³ sözüdür. İbn Recep el-Hanbeli bu sözde dayanak yaparak şunları söylemektedir. “*bu bazı seyyielerin hasenatı sildiğine delalet etmektedir.*”¹¹⁷⁴ İbn Recep bu yorumunda ısrarlı davranıp amellerin seyyieler nedeniyle boşa çıkacağını âyet ve rivâyetler ile ispatlamaya çalışmaktadır.¹¹⁷⁵ İzz b. Abdisselâm ise Hz Aişe’nin bu yargısının ceza ve amel

c.2, s.176; “İkinci vaktine kılınan namazın diğerlerine nazaran daha meşakkatli olduğunu göstermektedir.” Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.126. İbn Dakik, hadisin şerhinde mezkûr yoruma yer verdikten sonra sabah namazının daha meşakkatli olabileceğini gerekçe göstererek mezkûr yorumun problemlili olduğuna hükmedip “*fazilet ve maslahatların insanların kavrayamayacağı türlü türlü mertebeleri vardır. Vacip olan nassa tabi olmaktadır*” **demektedir.** Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, **el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm**, Matbat-u Sünneti’n-Nebeviye, bty, byy, c.1, s.172.

¹¹⁶⁸ **İbn Receb el-el-Hanbelî, Fethü’l-Bârî**, c.4, s. 308.

¹¹⁶⁹ İkinci namazının terk edilmesini kast etmektedir.

¹¹⁷⁰ Amellerin silinmesini kast etmektedir.

¹¹⁷¹ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

¹¹⁷² İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

¹¹⁷³ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü’l-kâti’a**, s.80.

¹¹⁷⁴ İbn Receb el-el-Hanbelî, **Fethü’l-Bârî**, c.1, s.199.

¹¹⁷⁵ İbn Receb el-el-Hanbelî, **Fethü’l-Bârî**, c.1, s.199, 200.

açısından problemlili olduğunu ifade etmekte ve bu sözden gayenin işlenen günahın büyüklüğüne vurgu yapmak olduğunu söylemektedir.¹¹⁷⁶

3.2.3.12. Haml Yöntemi

Rivâyetlerin maksadını tespit etmede dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de haml metodunun rivâyete tatbik edilmesidir.¹¹⁷⁷ Haml metodu rivâyetin muhtemel mefhumları içerisinde en doğrusuna yorumlanmasını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra bazen rivâyetin asli mesajı pek çok muhtemel manaya uygun olan bir sözcüğe mebnidir. Bu durumda hadisin maksadı tespit edilirken sözcük en doğru anlama haml edilmelidir. Örneğin:

*Kim bildiği bir ilmi gizlerse kıyamet gününde kendisine ateşten bir gem vurulur*¹¹⁷⁸ rivâyetinde maksadın tespiti ilim sözcüğü üzerine mebnidir. Ancak bu sözcüğün kapsamının oldukça geniş olması birden fazla muhtemel manayı gündeme getirmektedir. Şu halde rivâyet mutlak ilme hamledilip bütün muhtemel manalara mı Şâmil kılınacak yoksa muhtemel manalardan en doğrusuna hamledilip sınırlandırılacak mıdır? İzz b. Abdisselâm rivâyetin maksadını ortaya koymaya çalışırken tahsis metodu üzerinden bunu ortaya koymaya çalışmış ve şöyle demiştir. “Rivâyette geçen ilimden maksat öğrenilmesi vacip olan şeri ilimlerdir. Yoksa bu rivâyet meslek ve sanayi-sanat ilimlerine hamledilmez. Ancak okçuluk ve benzeri farzı kifaye olan savaş sanatları bundan müstesnadır.”¹¹⁷⁹

Konu ile ilgili diğer bir örnekte “ ..” rivâyetidir. Hadis zahiri üzerine hamledildiği takdirde anlamı “ *gücüm yettiğince senin ahdin ve vadin üzereyim*” şeklinde olacaktır. Ancak “bu rivâyet ihbar üzerine hamletmede bir fayda bulunmamaktadır. Zirâ allah gizli ve açık olanı zaten bilmektedir.”¹¹⁸⁰ Dolayısıyla rivâyetteki maksadı tespit edebilmek için doğru bir şeye hamledilmesi

¹¹⁷⁶ İzz b. Abdisselâm, **el-Ecvibetü'l-kâti'a**, s.80.

¹¹⁷⁷ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ**, s.94, 96, 103, 105.

¹¹⁷⁸ Ahmed, **Müsned**, c.16, s. 293.

¹¹⁷⁹ İzz b. Abdisselâm, **Kitâbü'l-fetâvâ** s. 58.

¹¹⁸⁰ İzz b. Abdisselâm, **Fevâid fi müşkili'l-Kur'an**, s.51.

gerekmektedir. Buna göre rivâyetin anlamı “*gücüm yettiğince senin ahdin ve vadin üzere olacağıma dair söz veriyorum*”¹¹⁸¹ şeklinde olacaktır.

Bu rivâyetteki maksadü’n-nebiyyi ise beş tümel ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü ilimler konuları itibariyle beş tümelin muhafazası için zorunluluk arz edebilmektedir.

Haml metodunun rivâyete tatbik edilmesin de sünneti¹¹⁸² icmayı¹¹⁸³ tarihi gerçekliği önemseme¹¹⁸⁴ gibi bir takım ölçütler söz konusudur. Bu ölçütleri ise şer’i akli ve örfi deliller şeklinde özetlemek mümkündür.

3.2.3.13. Cibillî Rivâyetler

İzz b. Abdisselâm cibilliyeti “*Kişinin kesbinin olmadığı sıfatlar*”¹¹⁸⁵ şeklinde tanımlamakatadır. rivâyetlerden maksadı, insanın fitratıyla alakalı olan bir sıfat üzerinden herhangi bir durumun emredilmesi veya yasaklanmasıdır. İzz b. Abdisselâm konu hakkında şunları söylemektedir. “*Bazen emir ve nehyler cibilli olup kesb edilmeleri mümkün olmayan sıfatlarla ilgili olur. Böylesi durumlarda emr ve nehyler cibilli sıfatların kendileriyle ilgili olmayıp aksine bu türden sıfatların doğurduğu sonuçlarla ilgilidir.*”¹¹⁸⁶ Örneğin: ¹¹⁸⁷ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ

Âyetinde geçen رَأْفَةٌ kelimesi cibilliyet ile ilgili olup kesbî değildir. Dolayısıyla âyeti kerimenin kastı doğrudan bu sıfat olmayıp kesbi olan sonuçlarıdır. Buna göre “*Allahın dininde zina yapmış erkek ve kadına sizi acıma tutmasın*” şeklinde yapılacak bir çeviri âyetin maksadını tam olarak yansıtmayacaktır. Çünkü acıma duygusu cibillî olup kişinin bütünüyle kendisini ondan soyutlaması mümkün değildir. Şu halde âyeti kerimedeki maksat acımanın kendisi olmayıp acıma duygusunun sonuçlarıyla ilgilidir. Çünkü acıma duygusu haddin uygulanması anında nicelik açısından azaltmayı veyahut nitelik bakımından tahfifi istemektedir. İşte

¹¹⁸¹ İzz b. Abdisselâm, *Fevâid fi müşkili’l-Kur’ân*, s.51.

¹¹⁸² İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.78.

¹¹⁸³ İzz b. Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, s.108.

¹¹⁸⁴ İzz b. Abdisselâm, *el-Ecvibetü’l-kâti’a*, s.79.

¹¹⁸⁵ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idü’l-ahkâm*, c.2.137.

¹¹⁸⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-İmâm*, s.176.

¹¹⁸⁷ Nur/2.

buradaki nehy acıma duygusundan neşet etmesi muhtemel olan bu sonuçların gerçekleştirilmesini yasaklamaktadır. Daha açık bir ifadeyle âyet haddin tatbik edildiği zaniye acımayı nehy etmemektedir. Buna göre âyeti kerimenin maksadı “Zina yapmış erkek ve kadına celdeyi azaltmayın ve hafifletmeyin” şeklindedir Bu âyetin maksadını ise hıfzü’n-nesl ve hıfzü’l-akl tümelleri ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü neslin muhafazası için ilgili haddin tatbiki önem arz etmektedir. Aksi takdirde nesil de ihtilat olacağından neslin devamı tehlikeye girecektir. Öte taraftan toplumsal vakıalara karşı duygusal yaklaşım haddi zatında müsbet olsa da sonuç itibariyle zaman zaman infiale neden olabilmektedir.

Cibilli rivâyetlerde maksâdın sonuçlarıyla ilgili olduğuna dair diğer bir örnek de dir. Bu hadisin zahir anlamı rivâyet ¹¹⁸⁸ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ ¹¹⁸⁹ “Zandan sakının Zirâ zann en yalan konuşmadır.” Şeklindedir. Ancak “sebepleri vuku bulunca zandan sakınmak mümkün değildir.”¹¹⁸⁹ Zirâ Şar’î’in hitabı mükellef olan kimselerdir. Mükellef kimliğine sahip olan kimse ise düşünme ve onaylama yetisine sahip olan kişidir. Daha açık bir ifadeyle zann olgusu düşüncenin zorunlu sonuçlarından biri olup cibillidir. Bu münasebetle insanlardan zan etmemelerini istemenin makul bir yönü de bulunmamaktadır. Şu halde rivâyetin nehy ettiği şey zandan neşet edip şerî’atın kötü gördüğü sonuçlardır. *Faraza bir kişi zandan neşet eden ancak şerî’ata göre kötü olmayan bir sonuçla amel ederse bu zanda bir beis olmayacaktır.*¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁸ Buhârî, “Ferâiz” , 2.

¹¹⁸⁹ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.181.

¹¹⁹⁰ İzz b. Abdisselâm, **el-İmâm**, s.181.

SONUÇ

İzz b. Abdisselâm geç dönem olarak nitelenebilecek bir zaman diliminde yaşamıştır. Bu dönemin ilmi anlayışı önceki dönemlerde üretilmiş bilginin delil kabul edilmesi şeklinde olmuştur. Bu nedenle Şerh, Cem' ve İhtisâr türü eserler bu dönemde revaç bulmuştur. Yaşadığı çağın ilmi anlayışından etkilenen İzz b. Abdisselâm da bu türden pek çok eser tasnif etmiştir. Bununla beraber müctehid olması hasebiyle deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünneti bütün delillerden üstün görmüştür. Bu düşünce gerek usûl gereksede yorum anlayışını doğrudan etkilemiştir. Bu duruma bağlı olarak hadis usûlun de zayıf hadisin kabûlü ve muharref hadisin rivâyeti konusunda kendisine özgü kurallar ortaya koymuştur. Yine onun hadis usûlüne kazandırdığı zenginliklerden biri de cerh'i belirtli şartlara tabi kılması ve sınırlandırması olmuştur. Râvîler konusunda en dikkat çekici görüşü ise Sünnî olmasına rağmen Mutezilî râvinin sahip olduğu din anlayışı nedeniyle daha güvenilir olabileceğini öne sürmesidir.

İzz b. Abdisselâm'ın Kur'an ve Sünneti mutlak delil kabul etmesi ve bu iki delile muhalefet eden yorumları red etmesinin birden fazla sonucu olmuştur. Bu bağlamda yaşadığı asırda yaygınlık kazanmış olan Regâib Namazı, hutbelerde günümüzde de yaygın olan Ashab'ı kirâma yapılan özel duâ ve kıraatin sevabını ölüye verme, uygulamalarını red etmiştir.

İzz b. Abdisselâm günümüzde daha çok fakih kimliğiyle bilinmesine rağmen telif ettiği eserlerin muhtevasından da anlaşıldığı üzere İslâmî ilimlerin tümünde derin vukufiyete sahiptir. Bu ilimler içerisinde Arap Dili Belagatı onun yorumculuğunun şekillenmesinde ana faktör olarak dikkat çekmektedir. Zirâ bu durum Kur'an âyetlerinde olduğu gibi hadis yorumculuğunu da doğrudan etkilemiştir. Öyleki ona göre hadis yorumunda isabet etme oranı Arab'ın dili kullanmasıyla örtüştüğü miktar ile sınırlıdır. Buna binâen onun için Arab'ın hadis

metninden ne anladığı hadis yorumunda dikkate alınması gereken zorunlu bir ölçüttür. Onun hadislere mecâz'ı ve diğer belagat sanatlarını tatbik etmesinin arka planında bu gerçeklik bulunmaktadır.

İzz b. Abdisselâm hadis ilimleri içerisinde en zorlu kısımlardan olan müşkilü'l-hadis ilmine özel bir ilgi göstermiştir. Bu minvalde hadislerin müşkil olma nedenlerini bir usûl bağlamında ele almıştır. Onun bu ilme önemli katkılarının da olduğunu söylemek mümkündür. Zirâ kendisinden önce var olmakla beraber tıbbi verileri doğrudan işkâlin nedeni olarak belirtmesi ve belagat kurallarına uygun olmayan metinleri müşkil olarak ortaya koyması önem arz etmektedir. Bununla beraber onun müşkilü'l-hadisinden nedenlerine sağladığı en önemli katkının maslahat kriteri olduğunu belirtmekte yarar vardır.

İzz b. Abdisselâm'ın yaşadığı çağ İslâm coğrafyasının istila altında olduğu bir dönemdir. Bu durum dönemin İslâm toplumu üzerinde ekonomik sosyal ve itikad açısından pek çok olumsuz etki yaratmıştır. O bu durum karşısında yeni bir ilmi anlayışın zorunlu olduğunu düşünmüştür. Bu düşünceye binâen gelenekte var olan maslahat/makâsıd düşüncesinin kapsamını genişletmiş ve bu düşünceyi Âyet ve Sünnet/Hadislerden yola çıkarak dinin ve hayatın her alanına tatbik etmiştir.

İzz b. Abdisselâm maslahat anlayışını hadis usûlünün temel konularına uygulamıştır. Buna bağlı olarak âhâd haber, cerh-tadil ve ehl-i hadis'in karma metodunu maslahat bağlamında ele almıştır. Onun maslahat anlayışı hadis/sünnet yorumuna da doğrudan etki etmiştir. Buna bağlı olarak hadislerin sağlıklı anlaşılması için maslahat'ı doğrudan belirtmek suretiyle bir kriter olarak ilk defa kendisi ortaya koymuştur. Yine o maslahat'ın gerçekleşmesi ve mefsedenin izale olabilmesi için Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne dikkat çekmiştir.

İzz b. Abdisselâm'ın hadis/sünnet yorumuna en önemli katkılarından biri makasıdçı yorumu sünnetin cüzlerine olduğu gibi bütününe tatbik etmesidir. Gelenekte var olmakla beraber bu durum İzz b. Abdisselâm'da somutlaşmıştır. Çünkü o konuyu pratik örnekler üzerinden açıklamıştır.

Tez sonucunda elde ettiğimiz veriler ışığında ilim dünyasına şu önerilerde bulunmaktayız. Öncelikle Hadis/ Sünnet yorumu Makâsıdü's-sünne ve Maksadü'l-hadis şeklinde iki üst başlıkta ele alınmalıdır. Makâsıdü's-sünne tümeller ile Maksadü'l-hadis lafız ve cümlelerin doğru anlamıyla ilişkilendirilmelidir.

Hadislerin metinlerini tenkid ederken geleneksel anlayış yanında Makâsıdü's-sünne bağlamında da tenkid gerçekleştirilmelidir. Buna bağlı olarak Müşkilü'l-hadis tanımına “ ve tümellerle çelişki arz eden..” ibaresini konmasını önermekteyiz. Buna bağlı olarak Müşkilü'l-hadis sebeplerine tümeller de eklenmelidir.

Yine ilim dünyasına çalışmamız esnasında ilk dönem ulemanın tümelleri bir kriter olarak özellikle de müşabih rivâyetlerde dikkate aldığına dair pek çok örnekle karşılaştığımızı ifade etmek isteriz. Bu bağlamda Makâsıdü's-sünne bağlamında gelenekte yapılan yorumların açığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Huzeymen'in Sahîh-u İbn Huzeyme ve İbn Furek'in Müşkilü'l-hadis adlı eserlerinin Makâsıdü's-sünne bağlamında çalışılmasını önermekteyiz.

Çalışmada Makâsıdü's-sünne bir kavram olarak tarafımızca tanımlanmıştır. Ancak bu tanımın Makâsıdü's-sünnenin nihai tanımı olamayacağını eksiklik ve fazlalıkları olabileceğini belirtmek isteriz. Bu münasebetle Makâsıdü's-sünne konusunda yeni araştırmalar yapılması önem arz etmektedir

Modern dönemde hadislerin sahîh anlamına dair pek çok çalışma mevcuttur. Ancak bu çalışmalar konusunun hadislerin sahîh anlamı olduğuna dair muhtelif başlıklar kullanmaları, Kavramsal bir çerçeveye sahip olmamaları ve konuyu bir usulden ziyade yorum üzerinden değerlendirmeleri konunun muğlakta kalmasına neden olmuştur. Bu münasebetle konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda Maksadü'l-hadis 'i bir kavram olarak önermekteyiz.

Bütün gayretlerimize rağmen bu çalışmanın İzz b. Abdisselâm'ın hadis anlayışını ortaya koymada eksik yönlerinin bulunabileceğini ifade etmek isteriz. Bununla beraber bu çalışmanın bundan sonra İzz b. Abdisselâm'ın hadis anlayışı,

Makâsîdü's-Sünne ve Maksadü'l-hadis konularında yapılacak akademik çalışmalara katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.



KAYNAKÇA

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, thk. Şuayb Arnavut, Adil Murşid, Muessetürisale, 1421/2001,

AHMED MUHTAR, Abdülhamit Ömer, **Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-mu'asara**, Alemü'l-Kütüb, 1429/2008 byy.

ALÎ EL-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, **Şerhu nühbeti'l-fiker** (thk. Muhammed Nizar) Darü'l- Erkâm, Beyrut, bty.

____ **Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih**, Dârü'l-Fikr Beyrut, 1422

ALÎ EL-MEDÎNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, **el-'ilel**, (thk. M.Mustafa el-A'zamî) el-Mektebetü'l-İslâmi 2. Baskı, bty

ALGÜL, Adnan, **İzzüddîn b. Abdisselâm'ın İslâm Hukuk Bilimindeki Yeri Ve Önemi**, Gaziantep Üniv. SBE, 2016.

ALTINTAŞ, Ramazan, **'Izzuddîn b. Abdisselâm'ın İki Akaid Risalesi** (Mülhatü'l-İ'tikad ve B id' at Risalesi) C.Ü. İLH FAK. Dergisi. C.V. Sayı I. 2001

AMÎDÎ, Seyfuddîn, , **Ğâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm**, (thk.Hasan Mahmud), el-Meclisülalâ li's-Şüüni'l-islâmiyye, Kahire, bty.

ARPA, Abdulmuttalip, **İzz b. Abdusselam ve El-İşâre İle'l-İcâz Fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri** (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2009.

ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **el-Mu'cemü'l-mü'esses bi'l-mu'cemi'l-müfehres**, (thk.. Yusuf Abdurrahman), Dârü'l-Ma'rife Beyrut, 1413.

____ **En-nüket ‘alâ mukâddimet-i ibni’s-salâh**, (thk. Rabi’ b. Hadi Umeyr el-Medhâlî), İmadetu Bahsi’l-İlmi, Medine, bty.

____ **Nüzhetü’n-nazar fi tavidih-i nuhbeti’l-fiker**, (thk. Abdullah er-Rahilî), Matbaatü’s-Safîr, Riyad, 1422.

ASKERÎ, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, **Tashîfâtü’l-muhaddissîn**, (thk. Mahmud Ahmed Mire), el-Matbatü’l-‘Arabiyyetü’l-Hadise, Kahire, 1402.

ATÎK, Abdülaziz, **‘İlmü’l-me‘ânî**, Dâru Nehdeti’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1430, 2009.

‘AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, **Nuhabü’l-efkâr fi tankih-i mebânî’l-ahbâr fi şerh-i me’ani’l-asâr**, (thk. Ebu Temîm Yasir b. İbrâhim), Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüüni’l-İslâmiyye, Katar, 1429/2008.

BELHÎ, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Ka‘bî el-Belhî, **Kabûlü’l-ahbâr ve ma’rifeti’r-ricâl**, (thk. El-Huseynî b. Ömer) Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2000

BEĞÂVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ, **Mesâbilu’s-sünne**, (thk. Muhammed Selim İbrâhim, Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî, ve Cemal Hamdi ez-Zehebî), Darü’l-Marife, Beyrut, 1407,

BİKKÂ‘Î, Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bakkâ‘î, **en-Nüketü’l-vefiyye fi şerhi’l-elfiyye**, (thk. Mahir Yasin el-Fahl) Mektebetü’r-Rüşd, Mısır, 2007

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhâkî, **Ma’rifetu’s-sünen ve’l-âsâr**, (thk. Abdulmu’tî Emin Kal’acî), Dâr İbn Kuteybe, Dimaşk, 1991.

BİLEN, Mehmet, İbn Hacer’in Buhârî Savunusu, Ankara Okulu, Ankara 2013.

Sahîh Hadisin Tanımı Üzerine, Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt: I, s. 247-260

BİRMÂVÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî, **el-Lâmi‘u’s-Sabîh ‘ale’l-Câmi‘i’s-sahîh**, (thk. Lecne, İşrâf Nureddîn Talib) Dârü’n-Nevâdir, Suriye, 1433/2012.

CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Farâbî, **es-sihâh tâcü’l-lüğa ve sihâhü’l-arabiyye**, (thk. Ahmed Abdülğafûr), Dârü’l-İlm, Beyrut, 1987/1407.

CEVREKÂNÎ, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Hemedânî el-Cevrekânî, **el-Ehâdisü’l-ebâtıl ve’l-menâkîr** ve’s-sihâh ve’l-meşâhîr, (thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Ferevâî), İdaretü’l-Buhûsü’l-İslâmiyye, byy, 1998.

CEZÂİRÎ, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem‘ûnî, el-Cezâirî, **Tevcîhü’n-nażar ilâ usûli’l-eşer**, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebet-u Matbuatü’l-İslâmiyye, Halep, 1995.

CÜRCÂNÎ, Ebu Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Farisi el-Cürcânî, **el-Miftâh fi’s-sarf**, (thk Ali Tevfik el-Hamed), Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1987.

CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, **et-Ta’rifât**, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 2007.

CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, b. Muhammed el-Cüveyni, (ö.478) **el-Verekat**, (thk. Abdülatif Muhammed el-Abd), byy,. Bty.

____ **el-Luma’ fi usûli’l-fıkıh**, Darü’l-Kütübi’l-İmiyye, Beyrut 2. Baskı. 1424.

____ **el-Burhan, fi usul’il-fıkıh**, (thk. Salah b. Muhammed), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418.

ÇAKIN, Kamil, “Hadis’in Kur’ân’a Arzı Meselesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: XXXIV.

ÇELEBÎ, İlyas, “**RUKYE**”, TDV, **İslâm Ansiklopedisi**, (erişim, 09.06.2020)

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, **Sünen**, (thk. Hüseyin Selim ed-Darânî) Dârü'l-Muğnî, Suudi Arabistan, 1412/2000

DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Mehdi el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, **Sünen-ü'd- dârekutnî**, (thk. Şuayb el-Arnâvut, Hasan Abdülmün'im, Abdullatif, Ahmed Berhum), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004

DEVADÂRÎ, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, **Kenzü'd-Dürer ve câmi'ü'l-ğurer**, (thk. İsa el-Babî el-Halebi, Said Abdülfettah el-A'sur), byy,1391.

DURMUŞ, İsmail, “Mesel” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Erişim, 19.01.2020).

DÜMEYNÎ, Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, **Makayis-u nakdi mutûni's-sünne**, Riyad, 1984.

EBU DÂVÛD, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen-u ebi dâvûd**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit), el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrut, bty.

EBÛ HAFS, Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, **Nâsihu'l-ğadîs ve mensûhu**, (thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî), Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1408.

EBÛ'L-HÜSEYN EL-BASRÎ, Muhammed b. Alî b. Tayyib, **el-Mu'temed fi usûl'i-fıkıh**, (thk. Halil el-Mîs), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403.

EBNÂSÎ, İbrahim b. Musa b. Eyyüp Ebu İshak el-Ebnâsî eş-Şafîi, **eş-Şezzü'l-feyah min 'ulûm-i ibni's-salâh**, (thk. Salah Fethi Helel), Mektebetü'r-Rüşd, Mısır, 1998.

EBU ŞEHBE, Muhammed, **el-Vesît fi 'ulûm ve mustalahu'l-hadis**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, bty.

EBU ZER, Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî **Künûzü’z-zeheb fî târîhi haleb**, Dârül-Kalem, Halep, 1417.

EBU ZEHV, Muhammed Muhammed, **el-Hadis ve’l-muhaddisûn**, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, 1378.

ECE, Abdurrahman, **Hadislerde Gâî Yaklaşım**, Nida Akademi, İstanbul, 2019.

EL- CEZÛLÎ, İsa b. Abdülazîz, b. Yalalbaht, el-Cezûlî el-Berberî Ebu Mûsâ, **el-Mukaddimetü’l-cezûliyye fî’n-nahv**, (thk. Şaban Abdülvahhab, Hamid Ahmed Nil, Fethi Muhammed Ahmed), Matbaatu Ümmü’l-Kurâ, bty, byy.

EL-HAMEVÎ, Muhammed b. Salim b. Nasrullah Cemâluddîn, **Müferricü’l-kurûb fi ahhârî ben-i eyyûb**, (thk. Cemâluddîn Şeyyâl, Said Abdülfettâh, Muhammed Rabî’), Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiyye, Kahire, 1957.

EL-MEDÎNÎ EBU MÛSÂ, Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-İsbihânî, el-Medîni, **el-Mecmu’ul-muğîs fi ğaribeyi’l-Kur’anî ve’l-hadis**, (thk. Abdülkerim el-Azbavî), Darü’l-Medîni, Cidde, 1406/1986.

ENBÂRÎ, Ebü’l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, **Esrârü’l-‘arabiyye**. (thk. Yusuf Hammud), Darü’l-Erkâm b. Ebî’l-Erkâm , 1420/1999.

EŞ’ARÎ, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, **el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne**, (thk. Hüseyin Mahmud) Dârü’l-Ensâr, Kahire, 1397

_____ **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilafü’l-musallîn**, (thk. Helmût Riter)

EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ezherî el-Herevî, **Tehzîbü’l-lüġa** (thk. Muhammed Avd) Dâr İhyâ-u Turâsi’l-‘Arâbi, Beyrut, 2001.

FERRÂ, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, **el-‘Udde fi usûli’l fıkıh**, (thk. Ahmed b. Ali) byy. 2. baskı 1410.

FETTÛH, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî, **Tefsîru garîbi mâ fi's-sahîhain** (thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz), Kahire, 1415/1995.

FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed, **el-Misbahu'l-münîr fî ğarib-i şerhi'l-kebir**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1977.

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali et-Tusi, **el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytu) Darü'l-Fikr Dımaşk, 3. Baskı, 1419/1998.

GÜNGÖR, Mevlüt, “Begavi Ferra”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Erişim 10. 05. 2020).

HAÇKALI, Abdurrahman, **İzz b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi**, Ondokuz Mayıs Ünv. SBE, 1999.

HALİL B. AHMED, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, **el, Cümel fi'n-nahv**, (thk. Fahrüddin Kabave) byy, 1416/1995.

HALİMÎ, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhârî el-Cürcânî el-Halimî, **el-Minhâc fî şuabi'l-imân**, (thk. Hilmi Muhamed), Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

HAŞİMÎ, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Haşîmi, **Cevâhirü'l-belâğâ fî'l-me'ânî ve'l-beyân'î ve'l-bedî**, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, bty.

HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî, **Ġarîbü'l-hadîs** (thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1402.

Me'alimü's-sünen, Matbaatü'l-İlmiyye Halep 1351/1932.

HATİB BAĞDADÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbî, **Takyîdü'l-'ilm**, İhyau Sünnetin'-Nebeviyye, Beyrut, bty.

HATİPOĞLU, İbrahim, “İsrâiliyyat” , **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Erişim 07.05.2020).

HAZİMÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Musa, **Şürûtü'l-e'immeti'l-hamse**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

HEREVÎ, **Zemmü'l-kelâm ve ehlüh**, (thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl) Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, bty, 1418.

'IRÂKÎ, Zeynuddîn, **Şerh-u Tabsire ve't-Tezkire=el-Fiyetü'l-'Irâkî**, (thk. Abdullatif el-Hamim-Mahir Yasin Fahl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423.

et-Takyîd ve'l-ızâh şerhu mukaddimet-i ibni's-Salâh, (thk Abdürrahman Muhammed Osman), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1389/1369.

'ITR, Nurettin, **Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis**, Darü'l-Fikr, Suriye 3. Baskı, 1401/1981.

İBN ABDİSSELÂM, İzzüddîn Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, el-Mağribî, **Ahkâmu'l-Cihâd ve Fedâiluh**, thk. Nezîr Hammad) Dârü'l-Vefâ, Cidde, 1406/1976

____ **Beyân-u ahvâli'n-nâs yevme'l-kıyâme**, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dımaşk, 1426/2005.

____ **Bidâyetu's-sûl fî tafdîli'r-rasûl**, (thk. Muhammed Nasıruddîn el-Albânî) el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1401.

____ **el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsıd**, (thk, İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1430/2009.

____ **el-Ecvibetü'l-kâtia li huceci'l-husûm li'l-esileti'l-vakı'a fî Külli'l-'ulûm**. Mahtut. <https://ketabpedia./com> (تحميل/مخطوطة-الجوبة-القاطعة-لحجج-) (erişim 2018/01/05)

____ **el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-razâyâ**, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Darü'lFikr, Dımaşk, 1995.

____ **el-Gâye fî ihtisâri nihâyeti'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb**, (thk, İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'n-Nevâdir, Beyrut, 2016.

____ **el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm**, (thk. Rıdvan Muhtar b. Garbiyye), Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1987

____**el-İşâre ile'l-icâz fî ba'dı envâ'i'l-mecâz (mecâzü'l-kur'ân)**, (thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Müessesetü'l-Furkan li't-Turasi'l-İslâmî, Londra,1419/1999.

____**Fevâid fî müşkili'l-Kur'ân** (thk Seyyid. Rıdvan Ali Nedvî) Darü's-şurûk, Cidde, 2. Baskı, 1402/1982

____**Kâ'idetun fi'l-Vâsıta**, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü, No, 5407

____**Kavâ'idü'l-Ahkâm Fî Mesâlihi'l-Enâm**, (*el-Kavâ'idü'l-Kübrâ*),(thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma), Daru'l-Kalem, Beyrut, 1421/2000.

____**Ma'ne'l-İmân ve'l-İslâm**, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr Dimaşk,1426/2005

____**Makâsidü'l-İbâdât**: (thk. Aburrahim Ahmed el-Kumhî) , Matbaatü'l-Yemâme, Hims, 1995

____**Makâsidu'r-ri'âye li hukukillah**; thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1425/2004

____**Makâsidü's-Savm**: (thk, İyâd Halid et'Tabbâ'), Darü'l-Fikr, Dimaşk, 1413/1992

____**Risâle fi beyân hakîkatî'l-gavs ve'l-evtâd**, Süleymaniye Ktp. Fatih böl. no:5407

____**Kitâbü'l-fetâvâ**, (thk. Abdurrahman b. Abdülfettah), Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986

____**Resâ'il fi't-tevhîd**, (thk. İyyad Halid et-Tabba') Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995

____**Risâle fi beyân hakîkatî'l-gavs ve'l-evtâd**, Süleymaniye Ktp. Fatih böl. no:5407

____**Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâli ve'l-a'mâl**, (thk. Ahmed Ferîd) Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2002.

____**Şerh-u Hadisi Ümmü Zera'** İstanbul Fatih Kütüphanesi, No: 1141

____**Tefsîr-u İzz b. abdisselâm** (thk. Abdullah b. İbrahim el-Vuheybî) Dâr İbn Hazm, Beyrut, 1416/1996

____**Tergîb-u ehli'l-İslâm fi sukna's-şâm**

İBN ABDİLBER, Ebu 'Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtûbî, **et-Temhîd lima fi'l-muvatta mine'l-ma'anî ve'l-esânîd**, (thk. Mustafa el-Alevî Muhammed Abdülkebir) , Vizaret'u 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387.

____**el-İstizkâr**, (thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali), Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

İBN 'ADİYY, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, **Esâmî men revâ 'anhüm muḥammed b. ismâ'îl el-buḥârî min meşâyihihi ellezîne zekerahüm fî câmi'ihî's-şahîḥ ala hurufî'l-mucemi ve ensabuhum ve buldanuhum vema inteha ileyna min ahbarî'l-meşhurine minhum ve marifetuhum ve ilmuhum ve zuhdühum**, (thk. Amir Hasan Sabri), Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1414.

İBNÜ'L ARÂBÎ, Muhammed b. Abdillâh el-Kadî, Ebu Bekr b. Arabî, el-Meğâfirî el- İşbilî, el-Malikî, **el-Mahsûl fi usûli'l-fıkıh**, (thk. Hüseyin Ali el-Yederî, Said Fevde), Darü'l-Beyârik, Amman, 1420/1999.

____ **el-Mesâlik fi şerhi muvatta'i mâlik**, (tlk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Aîşe bt. Hüseyin es-Süleymânî, kdm, Yusuf el-Kardâvî), Darü'l-Mağrib el-İslâmî, 1428/2007.

İBNÜ'L-'ARABÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, **Resâil ibn arabi kitâbü'l-kutb ve'n-nukebâ**, (thk. Said Abdülfettah) Müessesetü İntişârî'l-'Arabî, bty,byy.

İBN BATTÂL, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, **Şerḥu'l-câmi'i's-şahîḥ** (thk. Ebu Teym Yasir b. İbrahim) Mektebetü'r- Rüşd, Riyâd, 1423

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fi Tarihi'l-umem ve'l-mülûk, (thk.. Muhammed Abdülkadir 'Ata), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

____ **Ğaribu'l-hadis**, (thk. Abdulmu'ti Emin Kal'ac)ı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1405.

____ **Keşfü'l-müşkil min hadisi sahîhayn**, (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dârü'l-Vatân, Riyâd, bty.

İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, **el-Lüma' fi'l-arabiyye** (thk. Faiz Faris), Dârü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, Kuveyt., Bty.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîriddîn Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser**, (thk. Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd,et-Tanâhî), Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.

____ Cami'ü'l-Usul, Fi Ahâdisi'r-Rasûl, (thk, Abdülkadir Arnâvut, Mektebetü'l-Hilvânî, 1389/1969.

İBNÜ'L-ESÎR, **el-Camiu'l-kebîr fi sına'ati'l-mnzûr mine'l kelami ve'l-mensûr**, (thk. Mustafa Cevvad), Matbat-u Mecmeü'l-İlmi, 1375.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, bty.

İBN KAYYIM, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, el-Hanbelî **el-Menârü'l-münîf fi'ş-şahîh-i ve'z-za'îf**, (Abdulfettah Ebu Ğudde), Mektebetü Matbuatü'l-İslâmiyye, Halep, 1390/1970.

____ **Medâricu's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budu ve iyyâke nestâin**, (thk. Muhammed Mutasium el-Bağdâdi), Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut,1416/1996.

İBNÜ'L-KEYSERÂNÎ, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, **Şürûţü'l-e'immeti's-sitte**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

____ **Meseletü'l-'ulûvvi ve'n-nüzûli fi'l-hadis**, (thk. Salahattin Makbul Ahmed), Mektebetu İbn Teymiye, Kuveyt, bty.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, **Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-Münâzır fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-imâm aḥmed**, Muessesetü'r-Reyyân,1423.

İBN EBÎ TAYYİB, Muhammed b. Ali b. Ebi Tayyib el-Mekkî el-Fâsî, **Zeylüt-takyid, fi ruvvâtî's-sünen ve'l-esânîd**, (thk. Keml Yusuf el-Hut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1990.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-İşbilî, **e l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'arab ve'l-'acem ve'l-berber ve men âşerahüm min zevi's-sulţâni'l-ekber** (thk. Halil Şehade) Daru'l-Fikr, Beyrut, 1408.

İBN HANBELÎ, Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî Radiyuddîn İbn Hanbeli, **Kaf'ü'l-eser fi savfet-i 'ulûmi'l-eser**, (thk. Abdülfettah Ebu Ğudde), Mektebet-u Matbu'atü'l-İslâmiyye, Halep, 1408.

İBN HİŞÂM, Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Cemâlüddîn, el-Ensârî, **Şerh-u katri'n-nedâ ve bellü's-sadâ**, (thk. Muhammed Muhyiddin), Kahire 11. Baskı

İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb**, (thk. Mahmud Arnavut), Dâr İbn Kesir Beyrut, 1986.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki), Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire, 1419/1998.

____ **el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer**, el-Matbatu'l-Hüseyniyye, Mısır bty.

____ **Tabakâtü'l-fukahâ'i's-şâfi' iyyîn**, (thk. Ahmed Ömer Haşim) Mektebet'u-Sikafeti'd-Diniyye, 1993.

____ **İhtisâri 'ulûmi'l-hadis**, (el-Ba'isu'l-Hasîs ile birlikte) (thk. Ahmed Mahmud Şakir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, bty.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Garîbü'l-hadîs**, (thk. Abdullah el-Cebûrî) Bağdadi), 139.7

____ **Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs**, (thk. Ebu Usame es-Selefî), Dâr İbn Kayyım, Suudi Arabistan 2. Baskı 2009.

İBN MÂLÎK, Muhammed b. Abdillâh İbn Malik et-Tâi el-Hayyânî, **Şerhü'l-kafiyeti's-şâfiye**, (thk. Abdülmünim Ahmed), Camiat-u Ümmü'l-Kurâ, Mekke, bty.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Ali b. Mukrim Ebu'l-Fazl Cemaluddîn İbn Maznur el-Ensârî el-İfrikî, **Lisânü'l-arab**, Daru Sadr, Beyrut, 4. Baskı, 1404.

İBN MÜLAKKÎN, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, **et-Tavdîh li şerhi cami'i's-sahîh**, (thk. Darü'l-Felah) Darü'n-Nevâdir, Suriye , 1429/2008.

İBN MENDE, Ebu Abdillâh Muhammed b. İshak b. Mende el'Abedî, **el-İmân** (thk. Ali b. Muhammed) Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı 1406

İBN NECCÂR, Takiyuddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed, İbn Neccâr el-Hanbelî, **Muhatasaru't-tahrir şerh-u kevkebü'l-münîr**, (thk. Muhammed Zuhaylî- Nezîh Hammad), Mektebetü'l-Abikan, 2. Baskı 1418/1997..

İBN RECEP, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Recep el-Bağdadî ed-Dimaşkî, el-Hanbelî, **el-Hükmü'l-cedira bil-iza'a min kavli'n-nebiyyi s.a.v. buist-u bi's-seyfi beyne yedeyi's-sa'a**, (thk. Abdülkadir Arnavut,) Darü'l-Me'mun, Dimaşk, 1990.

____ **Şerh-u hadis-i lebbeyke allahümme lebbeyk**, (thk. Velid Abdurrahman) Dâr 'Alemü'l-Fevâid, Mekke, 1425.

____ **Camiu'l-İlim ve'l-hikem** (thk. Şuayb Arnavut-İbrahim Baces), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, bty.

____ **Fethü'l-bârî şerh'u sahîhi'l-buhârî**, (thk. Seyit İzze el-Merîsi,) Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, Medine, 1417/1996.

İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, **Muqaddimet-ü ibni's-salâh**, Nûreddin Itr, Darü'l-Fikr, Dimaşk, 1406.

İBN SAİĞ, Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Alî ez-Zümürüdî İbn Sâiğ, **el-Lumha fi şerhi'l-mülha**, (thk. İbrahim b. Salim es-Sâidî) 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine, Suudi Arabistan, 1424/2004.

İBN ŞAKÎR, Muhammed b. Şakir Salâhuddîn, **Fevâtu'l-vefeyat**, (thk. İhsan Abbas) Dar Sadr, Beyrut, 1973.

İBN ŞEDDÂD, Yusuf b. Rafî' el-Esedî (ö.632), **en-Nevâdiru'l-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-yusufiyye**, (thk. Cemaluddîn Şeyyal), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1994.

İBN TAĞRÎBERDÎ, Cemalüddin Ebu'l-Mehasîn Yusuf, (813-874 h.) **en-Nücûmü'z-zâhire fî mulûki mısır ve'l-kahire**, Daru'l-Kütüb, Mısır, bty.

İBN TEYMIYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, **Minhâcü sünneti'n-nebeviyye**, fî nakzı kelami'shâti'l-Kaderiyye, (thk. Muhammed Reşad Salim), Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1406/1986.

_____ **Kaidetün celiletün fî't-te vessü'l ve'l-vesile**, (thk. Rabî, Hadi, Umeyr el-Medhalî) Mektebetü'l-Furkan, 1422/2001.

İBN YAÎŞ, Muhammed b. Ali Ebü'l-Bekâ, el-Mevseli İbn Yaiş, **Şerhü'l-mufassâl li'z-zemahşerî**, (thk. İmîl Bedî Yakup), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut, 1422/2001.

KÂDÎ İYÂZ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, **İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'id müslim**, (thk. Yahya İsmail), Darü'l-Vefa, Mısır, 1419/1998.

KANARYA, Bayram, **İmam Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-hadis" isimli eserinin hadis ilmindeki yeri**, Dicle Üniversitesi SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2011

KANDEMİR, M. Yaşar, **el-Kâdî İyâz ve bugyetü'r-râid fî mâ fî hadîsi Ümmi zer mine'l-fevâ'id**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şark Dilleri Bölümü, 1977.

KARATAŞ, Mustafa, "Hadisleri Yeniden Anlamak", **İÜİF Dergisi**, Sayı 6. Yıl 2002

KAZVİNÎ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, **Mu'cemu makâyisü'l-luğa**, (thk. Abdisselâm Muhammed Harun), Dârü'l-Fikr, 1399.

KELEBÂZÎ, **Kitâbü't-ta'arrûf li mezhebi ehli't- tasavvuf**, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, bty.

KELEŞ, Ahmet, “**Hadis İliminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği “Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış**”, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, s. 41-84.

_____**Hadislerin Kur’an’a Arzı, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.**

KÖKTAŞ, Yavuz, “Anlam Ve Yorum İlişkisi Açısından Hadîs Metinlerinin Tahlili”, **Bilimname**, III, 2003/3.

_____**“Esbâbu Vurûdi’l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, Usûl, 4 (2005/2).**

KUZUDİŞLİ, Ali, “İsrailiyat Hadis Rivâyetleri Arasına Nasıl Karıştı?” **İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi**, no.1 (Kış 2017).

MAKDÎSÎ, Ebü’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 665/1267) **Er’ravzateyn fî ahhârî’l-devleteyn** (thk. İbrahim Zeybek), Müessesetü’r-Risâle Beyrut, 1418

MÂVERDÎ, Ebu’l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî el- Mâverdî, **el-Hâvî’l-kebîr**, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcud), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut , 1419/1999.

MİRDÂVÎ, Alauddin Ebü’l-Hasan Ali b. Süleyman el-Mirdavî, ed-Dımaşki el-hanbeli, **et-Tahbîr, şerhu’t-tahrîr**, (thk. Abdurrahman el-Cibrîn- Avde el-Karenî- Ahmed es-Serrah), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1421/2001.

MURÂDÎ, Ebu Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kasım el-Murâdî el-Maliki, **el-Ceniyyü’d-dânî fî hurûfi’l-ma’ânî**, (thk. Fahrudin Kubave), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

MUZHİRÎ, Hüseyin b. Mahmud b. Hasan Muzhiruddin el’hanefî ez-Zeydânî, **el-Mefâtiḥ fî şerhi’l-mesâbih**, (thk. Lecne), Darü’n-Nevâdir, 1433/2012.

MÜBÂREKFÛRÎ, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, **Tuhfetü’l-ahvezî şerḥu câmi’i’t-tirmizî**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, bty.

MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifin Alî el-Münâvî, , **el-Yevâkit ve’d-dürer şerhu şerhi nuhbetü’l-fiker**, (thk. Murteda Zeyn Ahmed), Mektebeturrüşd, Riyad, 1999

____ **et-Tavkîf ‘ala muhimmati’t-te’arif**, Alemü’l-Kütüb, Kahire, 1410,

____ **Feyzü’l-kadir şerhu camii’s-sağîr**, Mektebetü Ticariyetil Kübra, Mısır, 1356.

NEDVÎ, Rıdvan Ali, **el’İzz b. abdisselâm**, Darü’l-Fikr, Dımaşk, 1960.

NEŞVÂN, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, **Şemsü’l-‘ulûm ve devâ’ü kelâmi’l-‘arab mine’l-külûm**, (thk.Hüseyn b. Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-Iryânî, Yusuf Muhammed. Abdullah), Dârü’l-Fikr, Dımaşk, 1420.

NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, **el-Minhâc fî şerh-i sahîh-i müslim b. haccâc**, Dâr İhyâ-u Turasi’l-‘Arab-î, Beyrut, 1392.

NİSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, **Ma’rifetu ‘ulumi’l-hadis**, (thk. Seyyid Muzam Hüseyin), Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut1397/1997.

____ **el-Medhal ilâ kitâbi’l-iklîl**,(thk.Fuâd AbdülmünimAhmed,) Daru Da’va, İskenderiye, 1403.

NUAYMÎ, Muhyiddin Abdulkadir b.Muhammed, **ed-daris fi tarih’il-medâris**, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.

NÜVEYRÎ, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî, **Nihâyetü’l-ereb fî fûnûni’l-edeb**, Daru’l-Kütübi’l-Kavmiyye, Kahire, 1423.

ÖMER B. SALÎH b. Ömer, **Mekâsıdu’s-şeri‘a inde’l imam el-izz b. abdisselâm** Daru’n-Nefâis, Ürdün, 2003.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara 1998.

PEKCAN, Ali, “Makasid Literatürüne Dair”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı, 11, 2008.

POLAT, Selahattin, Hadiste Metin Tenkidi (II), **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1990, sayı:7.

RAMEHÜRMÜZÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd el-Fârisî, **el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî**, (thk. Muhammed ‘Accâc el-Hatip), Dârü’l-Fikr, Beyrut, 3. Baskı, 1404.

RAMLÎ, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasan el-Makdisî Şerh-u Sünen-i Ebî Dâvûd. Mısır, 2016

RAYSÛNÎ, Ahmed, **Nazariyetü’l-makasid inde’l-imam eş-şâtibî**, el-Ma‘hedü’l-‘Alemlî li’l-fikri’l-İslâmî, 4. Baskı, 1995.

____ **Medhal ila makâsidi’ş-şeri’a**, Dârü’l-Kâhire, 2010.

____ **Makâsidü’l-makâsîd**, eş-Şebeketü’l-‘Arabiyye li’l-Ebhâs ve’Neşr, Beyrut, 2013.

RÂZÎ, Zeynüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir er-Râzî, **Muhtarü’s-Sihâh**, (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed) el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 5. Baskı, 1420/1999.

RUMÂNÎ, Ebü’l-Hasan Ali b. İsa, **Şerh-u Kitab-i sibeveyhi li’r-rumânî**, Caniatü’l-İmam, Riyâd Suudî Arabistan, 1418/1998.

SÂMİRÂÎ, Fadıl Salih es-Sâmîrâî, **Me’ani’n-nahv**, Darü’l-Fikr, Ürdün, 1420/2000.

SAN’ANÎ, Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San’anî, **el-Musannef**, (thk. Habiburrahman el- ‘Azâmî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 2. Baskı 1403

SAN’ANÎ, Muhammed b. Salih Ebu İbrahim İzzuddin el-Kahlanî es-San’anî el-Emir, **et-Tenvîr şerhu cami’s-sağîr**, (thk. Muhammed İshak, Muhammed İbrahim), Darüs-Selâm, Riyad bty.

____ **Tavdihü’l-efkâr li me’anî tankihi’l- enzâr**, (Ebu Abdürrahman Salah b. Muhammed) Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdîrrahman b. Muhammed es-Sehâvî, **Fethü'l-muğîs**, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-Sünne, Mısır, 2003.

SEM'ANÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, **Ḳavâṭı'u'l-edille fi'l-uşûl**, (thk. Muhammed Hasan eş-Şafi'î), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1418.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, **Usûlu's-Serahsî**, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, bty.

SİBEVEYHÎ, Amr b. Osman b. Kunbur Ebu Bişr, **el-Kitâb**, Mektebetü'l-Hancî (thk. Abdisselâm Mahmûd Harun), Kahire, 1988.

SUYUTÎ, Celaluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Endülüsî, **Hüsnü'l-muhadara fi tarihi mısır ve'l-kahire**, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Darü'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1387/1967

____ **Târihü'l-hulafa**, (thk. Hamdi ed-Demirdâş), Mektebetu Nizar Mustfa el-Baz, 1425/2004.

____ **Tefsîru hadîş-i ümmi zera'**, Kahire, 1983.

____ **Tedribu'r-râvî fi şerhi takribi'n-nevevî**, (thk. Ebu Kuteybe Nezir Muhammed el-Firyâbî), Dârü Taybe, Riyad, bty

____ **Elfiyetü's-suyûtî fi İlmi'l-hadîs** (thk. Ahmed Muhammed Şakir), el-Mektebetü'l-İlmiyye, bty.

SÜBKÎ, Ahmed b. Ali b. Abdülkafi es-Sübkî- Abdülvahhâb b. Ali es-Sübkî, **el-İbhac fi şerhil minhac**, (thk, Ahmed Cemal Zenzemi, Nureddin Abdulcebbâr es-Sağiri), Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1424.

SÜBKÎ, Ahmed b. Ali b. Abdulkafî, Bahauddîn, **'Arûsü'l-efrâh fi Şerh-i telhisi'l-miftâh**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut Lübnan, 2003.

ŞEHRİSTÂNÎ, **el-Milel ve'n-nihal**, Müessesetü'l-Halebî, byy, bty.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, **Neylû’l-evfâr şerhu munteka’l-aḥbâr**, (thk. İsamuddîn es-Sababâtî), Darü’l-Hadis, Mısır, 1413/1993.

ŞERİF MURTEZÂ, Ali b. Hüseyin el-Alevî, eş-Şerif el-Murtezâ, **Emâli’l-murtezâ**, (ğurerü’l-fevâid, durerü’l-kalâid), (thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim) Dârü İhyâ-i Kütübî’l-Arabiyye, byy, 1373/1954.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh**, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dârü’l-Fikr, Dimaşk, 1980/1403.

TİBÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, **Şerhu’t-tîbî ‘alâ mişkâtî’l-meşâbiḥ**, (thk. Abdülhamid Handavî) Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, Riyad, 1417.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. **Sevre, el-Câmi‘u’t-tirmizî vehuve sünen**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir, İbrahim ‘Atve ‘Avd,) Dâr İhyâu Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, bty.

TÛFÎ, Ebû’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *et-Ta’yîn fî şerhi’l-erba’in*, (nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman), Beyrut, 1998.

TURÎBİŞTÎ, Fazlullah b. Hasan b. Hasan b. Hüseyin Bi Yusuf Ebu Abdillâh şihâbuddîn, **El-Mesîr fî şerh-i mesâbihi’s-sünne**, (thk, Abdülhamid Hendâvi), Mektebetu Nizar el-Mustafa el-Bâz, 2. Baskı, 1429/2008.

TURTÛŞÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, **el-Havâdis ve’l-bida’**

URALER, Aynur, “Makasıdın Sünnetteki Yeri ve Hadisleri Anlamadaki Rolü”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, XIII, 1, 2015.

YARAN, Rahmi, “Cüveyni'den İbn Abdüsselam' a Makasid Maslahat Söylemi”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006)

YÜCEL, Ahmet, “Kitâbet” **TDV İslâm Ansiklopedisi** (Erişim 06.06.2020)

YILMAZ, Ömer, “Cüveynî’nin Makasîd Düşüncesi”, **MÜİF**. Nu: 226

ZEHEBÎ, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, **Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’yan**, (thk. Amr b. Abdisselâm Tedmirî), Dâr Kitâbi’l-‘Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1993.

____ *Siyeru a ‘lâmi’n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnavût) Muessesetü’r-Risâle, 1985.

____ **Mu ‘cemü’ş-şüyûh** (thk.. Muhammed Habîb), Mektebetu’s-Sıddîk, Taif, 1988.

____ **el-‘Arş** , (thk. Muhammed b. Halife), İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmi, Medine, 2. Baskı 1424/2003

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî, **el-Bahrü’l-muḥîṭ fî uṣûli’l-fıkh**, Darü’l-Kütübî, byy, 1414.

ZURKÂNÎ, Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf ez- Zürkânî el-Mısri, **Şerhu zürkânî ‘ala muvatta mâlik**, (thk..Abdurrauf Sa’d), Mektebetu Sikafeti’d-Diniyye, Kahire, 1424/2013.

ZÜHAYLÎ, Muhammed, **el-İzz b. abdisselâm**, Dârü’l-Kalem Dımaşk, 1996.