



The Phenomenon of Truth-Metaphor as a Method of Understanding Hadīths in Ibn Daqīq al-ʿĪd's Work *Sharḥ al-İlmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām*

Recep Bilgin^{1,*}

¹ Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology Department of Hadith, Hatay/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 08/01/2024

Accepted: 22/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The effort to understand and interpret the hadīths correctly began for the first time with the period of the prophet. With the codification of hadīths during the tābīʿūn and atbāʿ al-tābīʿūn periods, the effort to understand the hadīths gained momentum and important studies were carried out on this subject. In the following process, works that deal practically with new interpretation methods on the axis of truth-metaphor on the subject of deriving judgments from the ahādīth al-ahkām and the relationship between wording and meaning, using the data of the fiqh methodology, have been compiled. The most important of these works is Ibn Daqīq al-ʿĪd's Work *Sharḥ al-İlmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām*. *Şerḥ al-İlmām* is a work that leaves the previous commentaries behind by increasing the richness of the content and improving the methods used in hadīths commentary literature. In this study, Ibn Daqīq al-ʿĪd's approach in terms of metaphorical expression style in understanding and interpreting the hadīths was discussed. One of the main factors in choosing such a subject is that analytical approaches come to the fore and contribute to the field in the context of truth-metaphor in obtaining judgments in the mentioned work, compared to similar studies. The aim of the study is to reveal how Ibn Daqīq al-ʿĪd interpreted the hadīths on the axis of truth-metaphor in *Şerḥ al-İlmām* and to enable new interpretation opportunities with the findings obtained. The relationship between truth and metaphor, regarding the signification of the meaning of the word, often remains a problem. Identifying the areas where truth and metaphor are used together in the interpretation of hadīth texts and revealing the functional aspect of the truth-metaphor distinction will contribute to the correct understanding and interpretation of hadīths. In the research, first of all, information was given about the importance and value of *Şerḥ al-İlmām* in the field of hadīth and fiqh, and then the definitions of the concepts of truth and metaphor were given. Among the types of metaphors, concepts such as allegory, simile, tashbīh al-mānevī and tashbīh al-sūrī, which are referred to by Ibn Daqīq al-ʿĪd, are included. Finally, the issue of how Ibn Daqīq al-ʿĪd used truth and metaphor as a method was analyzed within the framework of examples. In the research, it was concluded that Ibn Daqīq al-ʿĪd used truth and metaphor as a method by touching on the temporal dimension of truth and metaphor, the role of taḍmīn (implication of meaning) in the distinction between truth and metaphor, the cemʿ (association) of truth and metaphor, the metaphors closest to the truth, and the reasons for choosing between truth and metaphor. Among the functional aspects and benefits of Ibn Daqīq al-ʿĪd's use of truth and metaphor together are issues such as discovering the meanings of the words in the dictionaries, making deep and clear expansions in the meaning of the words, sorting out the confusing meanings, determining the connections that make it necessary to refer to metaphors, and revealing possible meanings with an analytical approach. If Ibn Daqīq al-ʿĪd had had the opportunity to comment on all the hadīths in *al-İlmām*, instead of just 57 hadīths, *Şerḥ al-İlmām* would have been one of the most talked about works today in which hadīths are commented on the basis of truth and metaphor.

Keywords: Hadīth, Truth, Metaphor, Ibn Daqīq al-ʿĪd, *Sharḥ al-İlmām*.

İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu

Süreç

Geliş: 08/01/2024

Kabul: 22/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması çabası ilk defa Hz. Peygamber döneminde başlamış, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde hadislerin tedviniyle birlikte hız kazanmış ve bu hususta önemli çalışmalar yapılmıştır. İlerleyen süreçte fıkıh usulünün verilerini kullanarak ahkâm hadislerinden hüküm çıkarma ve lafız-mâna ilişkisi konusunda hakikat-mecaz ekseninde yeni yorum yöntemleriyle uygulamalı olarak ele alınan eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin başında İbn Dakikül'îd'in, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*'ı gelmektedir. *Şerhu'l-İlmâm* hadis şerh edebiyatında muhteva zenginliğini arttıran ve kullanılan bazı izah yöntemlerini geliştirerek kendisinden önceki şerhleri geride bırakmış bir eserdir. Bu çalışmada İbn Dakikül'îd'in hadisleri anlamada ve yorumlamada mecazi anlatım üslubu babında ortaya koyduğu yaklaşım ele alınmıştır. Böyle bir konunun tercih edilmesindeki ana etmenlerin başında mezkûr eserde hüküm istinbâtında hakikat-mecaz bağlamında benzer şerh çalışmalarına nispetle, analitik yaklaşımların ön plana çıkması ve alana katkı sağlaması gelmektedir. Çalışmanın hedefi, *Şerhu'l-İlmâm*'da hakikat-mecaz ekseninde İbn Dakikül'îd'in hadisleri nasıl yorumladığını ortaya çıkarmak ve elde edilen bulgularla yeni yorum imkânlarına alan açmaktır. Lafzın mânaya delaleti konusunda hakikat ve mecaz arasındaki ilişki ve kesişim noktaları çoğu zaman bir problem olarak durmaktadır. Hadis metinlerinin yorumlanmasında hakikat ve mecazın birlikte kullanım alanlarının tespit edilmesi ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönünün ortaya çıkarılması, hadislerin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır. Araştırmada öncelikli olarak *Şerhu'l-İlmâm*'ın hadis ve fıkıh sahasındaki önemi ve değeriyle ilgili bilgi verilmiş, sonra hakikat ve mecaz kavramlarının tanımlarına geçilmiştir. Mecaz türleri arasında sadece İbn Dakikül'îd'in atıf yaptığı istiare, teşbih, teşbihu'l-mânevî ve teşbihu's-sûrî gibi kavramlara yer verilmiştir. Son olarak İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı bir yöntem olarak nasıl kullandığı konusu örnekler çerçevesinde tahlil edilmiştir. Araştırmada, İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazın zamansal boyutuna, hakikat ve mecaz ayırımında tazmînin rolüne, hakikat ve mecazın cem'ine, hakikate en yakın mecazlara ve hakikat-mecaz arasındaki tercih sebeplerine değinerek hakikat ve mecazı bir yöntem olarak kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı birlikte kullanmasının işlevsel yönleri ve faydaları arasında; lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmek, lafzın anlamında derin ve net açılımlar yapmak, tekellüflü mânaları ayıklamak, mecaza hamledilmeyi gerekli kılan alâkaları/bağları belirlemek, çözümleneci yaklaşımla muhtemel mânaları ortaya çıkarmak gibi hususlar yer almaktadır. Eğer İbn Dakikül'îd, el-İlmâm'da sadece 57 hadisi değil de bütün hadisleri şerh etme imkânı bulmuş olsaydı *Şerhu'l-İlmâm*, hadislerin hakikat ve mecaz temelinde şerh edildiği bugün üzerinde en çok konuşulan eserlerden biri olurdu.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hakikat, Mecaz, İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm.

Giriş

Hadislerin tedvininden sonra hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik çabalar hızlanmıştır. Fikhü'l-hadîs olarak ifade edebilecek bu alanda fakihler ve müctehidler daha etkin rol almışlar ve müstakil eserler telif etmişlerdir.¹ Ahkâm hadislerinin yorumlanması ve ihtilâfların giderilmesi konusunda ilk ve en önemli eserlerin başında Tahâvî'nin (öl. 321/933) Şerhu Me'âni'l-âşâr'ı gelmektedir. Ancak Tahâvî döneminde fıkıh usulü tam olarak teşekkül etmeyip sistemli hale gelmediği için onun, hadisleri yorumlarken istifade ettiği kural ve prensipler, sonraki dönemlere nispetle daha kısıtlı idi. Örneğin Şerhu Me'âni'l-âşâr'da lafız-mâna ilişkisi açısından hakikat ve mecaz ayırımına göre bir usul gözetilmez. Ayrıca mezkûr eserde, hadislerin yorumlanmasında ve hadislerden hüküm çıkarmada mecazla ilgili değerlendirmelere çok fazla rastlanılmamaktadır. Tahâvî'nin yaşadığı dönemdeki usulle ilgili mevcut müktesebatın, ona bu şekilde bir yorum yapma imkânı tanımadığı söylenebilir.

Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-aḥkâm'da sadece ahkâm hadislerini şerh eden İbn Dakîkul'îd (öl. 702/1302), mecaz anlamın daha az olduğu düşünülen ahkâm hadislerinden hüküm çıkarmada bile mecazı çok önemsemiş ve lafızları hakikat-mecaz bağlamında çok yönlü olarak ele almıştır. İbn Dakîkul'îd'in, belâgat ilmindeki gelişmeler ekseninde hakikat ve mecaz kavramlarını bir arada kullanarak hadislerin anlaşılmasında ayrı bir çığır açtığını belirtmek abartılı olmayacaktır. Ahkâm hadisleri hakkında İbn Dakîkul'îd'den önce İbnü'l-Harrât (öl. 582/1186) el-Aḥkâmü'l-kübrâ'yı ve Cemmâilî (öl. 600/1203) 'Umdetü'l-aḥkâm'ı telif etmiştir. Ancak bu eserlerde mecazla ilgili değiniler yok denecek kadar azdır. İbn Dakîkul'îd'den önce ahkâm hadislerinden bağımsız olarak Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) Mecâzâtü'n-nebeviyye'sinde yaklaşık 360 hadiste geçen mecazi anlatımlara yer vermiştir.² Alanında ilk olma özelliğiyle bilinen Mecâzâtü'n-nebeviyye, hadislerdeki mecazi anlatımları bir araya getirmesiyle kalmamış ayrıca mecazın türlerine ve anlam inceliklerine de işaret ederek bu sahada yeni bir yöntem de ortaya koymuştur. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki Şerîf er-Radî, hadislerdeki mecazi anlatımlara odaklandığı için sadece mecazi anlatımların belâgat ilmindeki inceliklerine yer vermiştir. Bu eser, değerli olmakla beraber sadece mecaz konusunu ele almasından dolayı, İbn Dakîkul'îd'in şerhinde hakikat-mecaz ayırımıyla anlatmak istediği mefhumları ortaya çıkarmaktan uzak bir nitelik arz eder.

Hadislerin doğru anlaşılması, yorumlanması ve hadislerden hükümler çıkarılması açısından önemli bir eser olan Şerhu'l-İlmâm hakkında doğrudan yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir. İbn Dakîkul'îd'in şerhleri üzerine "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu" adıyla bir çalışma yapılmış, ancak bu çalışmada onun hakikat ve mecaz ayırımı bağlamında takip ettiği usule değinilmemiştir.³ Şerhu'l-İlmâm'da hakikat ve mecazın birlikte nasıl kullanıldığı ve bu

¹ Fikhü'l-hadîs hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zekeriya Güler, "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 116-121; Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 12/547-549.

² Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, tsh. Mehdî Huşmend (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 27-396.

³ Selahattin Yıldırım, "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu", *HADITH 1* (2018), 39-71; Selahattin Yıldırım'ın İbn Dakîkul'îd üzerine yaptığı bir diğer çalışma hakkında bk. a.mlf., "İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 97-125.

iki usul vasıtasıyla ne gibi sonuçlara ulaşıldığı konusunda araştırma yapılmasında fayda görülmüştür. Bu makalede İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da hadisleri anlamada bir yöntem olarak kullandığı hakikat-mecaz konusu ele alınacaktır. Böyle bir konunun tercih edilmesindeki ana etmenlerin başında, mezkûr eserde hakikat-mecaz bağlamında benzer çalışmalara nispetle analitik yorumlama biçimi geliştirilerek hüküm istinbatında bulunulmuş olması gelmektedir. Çalışmanın hedefi, Şerhu'l-İlmâm'da hakikat-mecaz ekseninde İbn Dakikül'îd'in hadisleri nasıl yorumladığını ortaya koymak ve elde edilen bulgularla yeni yorum imkânlarına alan açmaktır. Lafzın mânaya delaleti konusunda hakikat ve mecaz ilişkisi çoğu zaman bir problem olarak durmaktadır. Hadis metinlerinin yorumlanmasında hakikat ve mecazın birlikte kullanım alanlarının tespit edilmesi ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönünün ortaya çıkarılması,⁴ hadislerin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır.

Araştırmada öncelikli olarak Şerhu'l-İlmâm'ın hadis ve fıkıh sahasındaki önemi ve değeri hakkında bilgi verilecek ve ardından hakikat ve mecaz kavramlarının tanımlarına geçilecektir. Çalışmanın ana hedefi olmadığı gibi sınırlarını da aşacağı düşüncesiyle mecaz türlerinin tamamı yerine sadece İbn Dakikül'îd'in atfı yaptığı istiare, teşbih, teşbîhu'l-mânevî ve teşbîhu's-sûrî gibi mecaz türleri incelenecektir. Son olarak İbn Dakikül'îd'in mecazı bir yöntem olarak kullandığını gösteren hakikat ve mecazın zamansal boyutu, hakikat ve mecaz ayırımında tazmînin rolü, hakikat ve mecazın cem'i, hakikate en yakın mecazlar, hakikat-mecaz arasında tercih sebepleri ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönü gibi hususlar ele alınacaktır.

1. Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm

İbn Dakikül'îd'in ahkâm hadisleri üzerine telif ettiği Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm isimli eseri birçok açıdan kendine has özellikler barındırmaktadır. Eser, Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-âsâr'ından sonra gelen ahkâm hadisleri üzerine yazılmış ilk ve en değerli şerhlerden biri olma özelliği taşımaktadır. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Ref'u'l-İşr 'an kuğâti Mısr isimli eserinde Kutbüddîn el-Halebî'nin (öl. 735/1335), söz konusu eser hakkında şunları söylediğini nakleder:

“Sahâbe döneminden günümüze hadis hakkında İbn Dakikül'îd gibi kimse söz söylememiştir. Bu meseleyi kavramak isteyen kişinin, İbn Dakikül'îd'in şerhettiği İlmâm'ın bölümlerine bakması gerekir. Bu bölümlerin birinde İbn Dakikül'îd, Berâ b. Âzib'in (öl. 71/690) rivayet ettiği “Resûlullah (s.a.v) bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı.” hadisini ele almaktadır. (Açıklamalar) dört yüz farklı anlam inceliğini içermektedir.”⁵

Şerhu'l-İlmâm, Kur'ân ve sünnetten istidlâl ve istinbat konusunda güçlü ve sağlam bir yöntem ortaya koyar. Eser, usule dayalı tespit ve yorumlar hususunda da benzerlerinden farklı özelliğe

⁴ Hadislerde geçen mecazi anlatımlarla ilgili yapılan bazı çalışmalar hakkında bk. Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* (Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, 2013); Hüseyin Akyüz, *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi 'Develer Şeytanlardan Yaratılmıştır' Rivayeti Özelinde* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); Duran Ekizer, “Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220.

⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İşr 'an kuğâti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 395.

sahiptir. İbn Dakikül'îd nasların anlaşılmasında belâgat, dil, mantık, usul ilimleri ve aklî kaidelerden yararlanmıştı. İbn Hacer, İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da sair ilimlerdeki özellikle de istinbattaki ilmî genişliğini gösteren harika işler gerçekleştirdiğini belirtmiştir.⁶ İbn Dakikül'îd'in öğrencisi Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî (öl. 748/1347), eṭ-Ṭâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd'inde hocasının yazdığı şerh hakkında şu tespitlere yer verir: "İbn Dakikül'îd İlmâm şerhiyle, içerdiği hükümler, ele aldığı naklî aktarımlar, aklî kaideler, edebî türler, tartışmalı noktalar, mantıksal konular, beyânî incelikler, edebî anlatımlar, gramer konuları, hadis ilimleri ve tarihî anekdotlar gibi konularda bir dizi yenilikler ortaya koymuştur."⁷

İlmâm şerhi, 57 hadisi derinlemesine incelemesi ve fikhü'l-hadîs sahasında benzer hadis şerhlerini takip ettiği yöntemle geride bırakması bakımından da dikkate değer görülmüştür.⁸ Şerh, Kur'ân ve hadislerin anlaşılmasında istidlâl ve istinbat melekesi kazandıran bir yöntemle ele alınması bakımından da fikhü'l-hadîs sahasında örnek bir eser niteliği taşır. Eserin en büyük eksikliği, el-İlmâm'da yer alan 1600 kadar ahkâm hadisinden sadece 57'sinin şerh edilebilmiş olmasıdır.

2. Hakikat ve Mecaz

İbn Dakikül'îd, hadislerin anlaşılması noktasında fıkıh usulünün verilerini kullanarak kendine göre bir yöntem geliştirmiş ve hadisleri bu yöntemle açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Müellifin geliştirdiği ve eserinde siyâk, sebep-i vurûd ve cem'u't-turukla birlikte etkili bir şekilde kullandığı yöntemlerden birisi de hadisleri hakikat-mecaz ayırımı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutarak yorumlamasıdır. Bu kısımda, müellifin hakikat-mecaz çerçevesinde yer verdiği kavramlar kısaca tanıtılacaktır. Ardından bu iki kavramın birlikte kullanıldığı alanlara ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönüne geçilecektir.

2.1. Hakikat

Hakikat sözlükte, "kendi yerinde duran, gerekli olan veya sabit bırakılan şey" anlamına gelmektedir.⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) hakikati, "الشيء الثابت قطعاً و يقيناً" / kesin ve açık bir şekilde yerinde duran şey" ve "كل لفظ يبقى على موضوعه" / vaz' olduğu (bir mânaya delâlet etmek üzere konulduğu) mânada kalan her lafız" olarak tanımlar.¹⁰ Hakikat, devamlı yerinde duran şeyi ifade eden bir isim olarak kullanıldığı için sâbit ve müsbet şeklinde hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl

⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine* (Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 5/348.

⁷ Ebü'l-Fazl Kemâluddîn Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer el-Üdfüvî, *eṭ-Ṭâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd*, thk. Sa'ad Muhammed Hasan (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1966), 575.

⁸ Muhammed Hallûf Abdullah, "Mukaddime", *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, mlf. İbn Dakikül'îd (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009), 70.

⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/472.

¹⁰ Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 90.

mânasında kullanılır.¹¹ Dilcilere göre hakikat, “aslî mânasında kullanılan lafız”dır. Aslî mânasında kullanılan lafzın hakikat olarak isimlendirilmesi, vaz^c olunan mânasının başka bir mânaya taşınmamış olmasındandır. Hakikat terim olarak, “gerçek anlamında kullanılan lafız” şeklinde tanımlanmakta, şer‘î, örfî ve lugavî kısımlara ayrılmaktadır.¹² Hakikat farklı açılardan da tasnif edilmiştir. Ebû Alî İshâk eş-Şâfi (öl. 344/955) hakikati, müte‘azzira (متعذرة), mehcûra (مهجورة) ve müsta‘mele (مستعملة) şeklinde üç kısma ayırır ve ilk ikisinde ittifakla mecaza gidileceğini söyler.¹³ Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), aklî hakikat ve aklî mecaz teorisini ortaya atarak hakikat ve mecazı bu teori üzerine inşa ederek ele alır.¹⁴

Dilciler ve usulcüler hakikati bazı lafız değişiklikleriyle birbirinden farklı şekillerde tanımlamışlardır. Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) hakikati, “هي اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضِعِهِ الْمَوْضُوعُ لَهُ فِي اللَّغَةِ”/dilde vaz^c olduğu yerdeki mânasında kullanılan lafız”;¹⁵ İbn Cinnî (öl. 392/1002), “ما أقر في الاستعمال على أصل”/dilde aslî vaz^c üzere kullanımda karar kılınan lafız”;¹⁶ Abdülkâhir b. el-Cürçânî (öl. 471/1078-79), “كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره”/anlamı belirleyen kişinin (dilcinin), tayin ettiği mânanın başka bir anlama isnat edilemeyecek şekilde murat edildiği her lafız”;¹⁷ Muvaffakuddîn İbn Kudâme (öl. 620/1223), “اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي”/vaz^c olduğu aslî mânasında kullanılan lafız”¹⁸ ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), “اللفظ الدال على موضوعه الأصلي”/vaz^c olduğu aslî mânasını gösteren lafız”¹⁹ şeklinde tanımlamışlardır.

Hakikati açıklamak için yapılan tanımlara bakıldığında, tanımlarda müsta‘mel, vaz^c ve aslî kavramlarının öne çıktığı görülür. Lafzın müsta‘mel olması, lafız için belirlenen mânanın sabit olup süreklilik göstermesi ve toplum tarafından bu mânanın bilinir olması anlamına gelir. Lafzın vaz^cı, isti‘malden önce geldiğinden dolayı hakikat için vaz^c, tek başına yeterli değildir, isti‘mal de gerekir. Lafzın vaz^c yönü, lafzın bir mânaya karşılık gelmesi için yapılan tespit ve tayin sürecini ifade eder. Bu süreçte lafzın hangi mânada kullanılacağına karar veren, bir diğer anlatımla vaz^cı belirleyen, vâzı‘dır. Lafzın lugavî anlamını belirleyen vâzı‘ı, dilci olduğu gibi şer‘î anlamını belirleyen vâzı‘ı, şârî‘dir. Lafız-mâna ilişkisinde dilin menşeyini somut olgular belirlediği için lafza karşılık gelen mâna, çoğunlukla somut olgular ekseninde gelişmiştir. Abdülkâhir b. el-Cürçânî’nin tanımında vuku^c kavramıyla dikkat çekmeye çalıştığı husus, somut olgulara işaret etmesidir.

¹¹ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-muštalahâtî’l-belâğiyye ve te‘avvuruhâ* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabîyyetü’l-Mevsû‘ât, 1427/2006), 2/453.

¹² Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü’l-uşûl fi netâ‘ici’l-‘uqûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Katar: Metâbi‘u’d-Devhatü’l-Hadîse, 1404/1984), 1/377.

¹³ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Uşûlü’ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1402/1982), 49.

¹⁴ Hatîb el-Kazvîni eş-Şâfi, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. M. Abdülmün‘im Hafâcî (Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.), 1/80-104.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl* (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şü‘ûni’l-İslâmiyye, 1414/1994), 1/46.

¹⁶ Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Haşâ’iş* (b.y.: el-Heyetü’l Mısıriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, ts.), 2/444.

¹⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Esrârü’l-belâğa*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Matba‘atü’l-Medenî, ts.), 350.

¹⁸ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, *Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır fi uşûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed* (b.y.: Müessesetü’r-Reyyân li’t-Tıbbâ ve’n-Neşr, 1423/2002), 1/292.

¹⁹ Ebü’l-Feth Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meşelü’s-sâ‘ir fi edebi’l-kâtib ve’ş-şâ‘ir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/84.

Hakikatin aslî yönü, sadece lafzın asıl ve temel mânasını değil aynı zamanda lafzın hangi mânaya geleceğine karar verilen ve lafız için tayin edilen mânanın başladığı zaman dilimini (ilk vaz^ı) de ifade eder. Nitekim Cessâs'ın mecazı tanımlarken kullandığı فِي أَصْلِ اللَّغَةِ/dilin aslında ifadesi,²⁰ bu tespiti desteklemektedir. Teknik açıdan aslî mâna; mânası değişmemiş, lugavî açıdan vaz^ı olduğu aslî mânasında kullanılan lafız olarak görülür.²¹ Burada “asıl” kavramıyla, kültürel bir olgu olan dilin kökenine ve geliştiği çevresel şartlara işaret edildiği söylenebilir. Asıl anlam vurgusu, kelimenin anlamını nüzul dönemi öncesine götürmesi bakımından önemli görülmüştür.²² Hakikatin, aslî lugavî mânasının başlangıç noktasını tayin etmek zor olsa da din dilinde şer^ı mânasının başlangıç noktasını nasların meydana geldiği dönemle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak şer^ı ve örfî hakikat, ilk vaz^ıın dışında sonradan gelişen hususlar olduğu için aslî mefhumunun dışına çıkabileceği de belirtilebilir.

2.2. Mecaz

Mecaz sözlükte, bir yerden bir yere geçmek, aşmak, geçiş, bir halden başka bir hale intikal etmek, yol kat etmek, kaynak ve yer;²³ terim olarak ise “استعمال اللفظ في غير ما وضع له/lafzın vaz^ı olduğu mânanın dışında kullanılması” şeklinde tanımlanır.²⁴ İbn Dakîkûl'îd'in şerhinde yapmış olduğu bu tanım, mecazın en yerleşmiş tanımlarından birisidir. Mecazın en kısa tanımlarından birisi Sem^ıânî'nin (öl. 489/1096) yaptığı “اللفظ الذى يجوز به عن موضعه/Konulduğu anlamdan uzaklaşan lafız” şeklindedir.²⁵ Mecaz ayrıca hakikatin zıddı ve tersi olarak da tarif edilmiştir.²⁶

Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl'in (öl. 513/1119) de dikkat çektiği gibi mecazın, hakikatin zıddı olması, hakkın da zıddı olacağı şeklinde anlaşılması, tutarsız bir yaklaşımdır. Çünkü hak, hakikatin dışında bir anlam ifade eder.²⁷ Mecazın hakikatin zıddı şeklinde tanımlanması, belâgat ilminde ifade ettiği anlam itibariyledir. Yoksa hakikatin gerçek, mecazın ise gerçek olmayan bir anlamı ifade etmesi sebebiyle değildir. Eğer lafızla kastedilen mecaz anlam ise bu anlam gerçekte hak ve doğru bir anlamdır. Netice itibariyle hakikat de mecaz da haktır. Belâgatın özünü mecazi anlatımlar, lugatın özünü ise esas anlamlı kelimeler oluşturduğundan, Kur^ıân ve sünnet dilinde her ikisinin de bulunması zorunlu bir gerçekliktir.

²⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/46.

²¹ Necmettin Çalışkan, *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâf'ta Asıl Anlam Vurgusu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 155.

²² Çalışkan, *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâf'ta Asıl Anlam Vurgusu*, 156.

²³ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ıayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Sâmerî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 6/165; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982), 1/28.

²⁴ İbn Dakîkûl'îd Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî, *Şerhu'l-ilmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hallûf Abdullah (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009), 2/368.

²⁵ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem^ıânî, *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/227.

²⁶ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*, thk. Ahmet Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şuab li's-Sahâfeti ve't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1424/2003), 3/348.

²⁷ Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi'uşûli'l-fikh*, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/42.

Mecaz, bir yönüyle ortak iletişim dilinde konulan anlamın dışına çıkmaktır. Cessâs'ın mecazı; “هو المَعْدُولُ بِهِ عَنِ حَقِيقَتِهِ/gerçek anlamından dönülen lafız” şeklinde tanımlaması²⁸ da lafzın iletişim dilindeki gerçek anlamından vazgeçilerek başka bir anlama meyledildiğini ortaya koymaktadır. Hanefî usulcülerden Cessâs'ın hocası Kerhî (öl. 340/952), bir lafzın aynı anda hakikat ve mecaz mânalar için kullanılmasını caiz görmez. Ona göre bu, aynı anda hakikat ve mecaz olmasını gerekli kılar ki bu imkânsızdır. Aynı anda bir lafzın hem vaz^c olunduğu mânada kullanılması hem de ondan ‘udûl edilerek (dönülerek) başka bir mânaya geçilmesi mümkün değildir.²⁹

Bir kelimenin mecaz mânaya hamledilebilmesi için hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karine ve hakikat mânası ile nakledilecek mânâ arasında bir alâka bulunması gerekir.³⁰ İbn Dakîkul‘îd, şerhinde alâkayı “istimale cevaz veren şey”; karineyi de “hamli gerekli kılan şey” olarak tanımlar.³¹ İbn Cinnî, ittisa^c, tevkîd ve teşbih gibi sebeplerden ötürü hakikatten mecaza ‘udûl edildiğini belirtir. Ona göre bu özelliklerin bulunmaması, hakikat mânasını zorunlu kılar.³² Mecaz, hakikati zorunlu kılar ancak hakikat, mecazı zorunlu kılmaz. Mecaz bir yerdeki mânâdan başka bir anlama geçiş olduğu için her mecazın başka bir şeyde bir hakikati vardır. Gazzâlî (öl. 505/1111) her mecazın bir hakikat yönü olduğunu “أَنَّ كُلَّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ” ifadesiyle dile getirerek mecazın hakikatten tamamen bağımsız olmadığına dikkat çeker.³³ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, hakikatin asıl, mecazın fer^c olduğu genel kabulüne dayanır. Ancak Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) hakikatin asıl, mecazın fer^c olduğu şeklindeki cumhurun görüşünü zayıf bulur.³⁴ Bir lafzın mânasının önceden belirlenmiş olması, o mânanın dışında bir mânaya hamledilmesini gerekli kılmayacağı için, her hakikatin bir mecazının olması gerekmez.³⁵ Burada önemli olan husus, Arap dili ve belâgatında ya da Kur‘ân ve sünnet dilinde hangi hakikatlerin mecazının olduğunu tespit etmektir.

Hakikatte olduğu gibi mecaz da türlere ayrılmıştır. Gazzâlî mecazı; istiâre, ziyade ve anlamı bozmayan noksanlık şeklinde üç kısma ayırırken,³⁶ Tilimsânî (öl. 771/1370) de مجاز لغوي/lugavî mecaz, مجاز شرعي/şer‘î mecaz ve مجاز عرفي/örfî mecaz şeklinde kısımlara ayırır.³⁷ Örneğin nikâhın ilişkiye (الوطء) hamledilmesi şer‘î mecaz; akde hamledilmesi ise şer‘î hakikattir. Tilimsânî'ye göre şer‘î lafzın, şer‘î hakikate hamledilmesi, şer‘î mecaza hamledilmesinden evlâdır.³⁸

Mecazın tanımına yer verdikten sonra İbn Dakîkul‘îd'in Şerhu'l-İlmâm'da yer verdiği mecaz türlerine kısaca işaret etmek faydalı olacaktır.

²⁸ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/46.

²⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/46.

³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîṭ fi uşûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 3/59.

³¹ İbn Dakîkul‘îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/369.

³² İbn Cinnî, *el-Haşâ'iş*, 2/444.

³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 186.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/295.

³⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/501.

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 186.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüṣûl ilâ binâ'i'l-fürûc 'ale'l-uşûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998), 471-472.

³⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüṣûl*, 475.

2.2.1. İstiare

Sözlük anlamı “ödünç almak” mânasına gelen istiare, ilk defa Câhiz (öl. 255/869) tarafından “وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه/bir şeyi, yerine geçebildiğinde bir başka şeyin adıyla adlandırmak” şeklinde tanımlanmıştır.³⁹ “Bugün Hâtim’i gördüm” cümlesinde istiare vardır. Bu cümle ile “Bugün cömert birini gördüm” mânası kastedilmiştir. Hâtim et-Tâî (öl. 578) Câhiliye döneminde cömertliğiyle meşhurdur. Örnekteki hâtim kelimesi, gerçek anlamı yerine cömertlik vasfını simgelediğinden cömertliğin yerine geçmiştir.⁴⁰ İbn Dakîkul’îd mezkûr eserinde doğrudan istiareyi tanımlamasa da yaptığı açıklamada Câhiz’in istiare tanımına benzer bir şekilde “من عادة العرب تسمية الشيء من عادة العرب تسمية الشيء” kendisine yakın/komşu olduğunda, bir şeyi başka bir şeyin adıyla adlandırmak Arap’ın adetindedir” ifadesine yer vererek istiareyi açıklar.⁴¹ İstiare ayrıca “bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır.” şeklinde de tarif edilir.⁴² Bazı dilcilere göre benzeşme ilgisi sebebiyle teşbih türü olarak, bazıları tarafından da mecazın bir türü olarak kabul edilir. İstiarede gerçek anlamı ya da sözlük anlamı dışında kullanılan müstear lafız, mecazi anlama nakledilir. Mecazda olduğu gibi istiarede de iki anlam arasındaki ilgi ve gerçek anlamı kasta engel olan karîne unsuru bulunur. İstiâre’nin, musarraha, mekniyye ve temsîliyye gibi türleri vardır.⁴³

2.2.2. Teşbih

Sözlükte “temsîl, benzetme ve bir duruma benzeme yönünden başka bir durumla ortak olma”⁴⁴ anlamına gelen teşbih terim olarak; “هو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه” bir şeyin kendisindeki sıfatlarından birinde, iki şeyin ortak/benzer vasıfta olduğunu gösterme” şeklinde tanımlanır.⁴⁵ Teşbih, çoğunlukla benzeyenin farklı yönlerini örneklerle açıklayıp muhatabı etkilemek için yapılır.⁴⁶ “Kadınlarınız sizin için bir tarladır”⁴⁷ âyeti teşbihe örnektir. İbn Dakîkul’îd şerhinde dokuz yerde teşbih mecazı ifadesine yer vererek teşbihi, mecazın bir türü olarak ele alır.⁴⁸

2.2.3. Teşbîhu’l-Mânevî

Manevî teşbih, benzeyenle benzetilen arasında soyut benzerlik ilişkisinin kurulmasıdır. İbn Dakîkul’îd eserinde mânevî teşbih ve mâna teşbihi kavramlarını kullanır.⁴⁹ Mâna teşbihi, teşbîh-i gayr-i hissî ve aklî/ma’kûl olarak da adlandırılır. Bu teşbih türü, benzeyenle benzetilen arasında soyut benzerliklerin tefrik edilmesinde tercih edilir. İbn Dakîkul’îd bazen المشاهدة المعنوية ifadesini, somut

³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1423/2002), 1/142.

⁴⁰ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, thk. Yusuf Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1431/2010), 267.

⁴¹ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 4/600.

⁴² İsmail Durmuş, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

⁴³ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 260-275; Durmuş, “İstiare”, 23/315.

⁴⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, 58.

⁴⁵ Cürcânî, *Ta’rifât*, 58; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 219.

⁴⁶ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 219-220.

⁴⁷ el-Bakara 2/223.

⁴⁸ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 1/25, 486, 2/15, 16, 135, 570, 3/370, 386, 430.

⁴⁹ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 2/16, 3/386.

benzerlikten soyut benzerliklere geçişi anlatmak için kullanır.⁵⁰ “العلم كالحياة/İlim, hayat gibidir; الضلال كالموت/Dalâlet, körlük gibidir; الجهل كالموت/Cehalet, ölüm gibidir” ifadeleri bu tarz teşbihe örnektir. “طبيب السوء كالموت/Kötü doktor, ölüm gibidir” örneğinde, benzeyen somut, benzetilen soyuttur. “العلم كالنور/İlim, nur gibidir” örneğinde ise benzeyen soyut, benzetilen ise somuttur.⁵¹

2.2.4. Teşbîhu's-Sûrî

Sûrî teşbih, benzeyenle benzetilen arasında somut benzerlik ilişkisinin kurulmasıdır. Sûrî teşbih, teşbîh-i hissî ve mahsus teşbih olarak da adlandırılır. İbn Dakîkul'îd “تشبيه بالمعنى المحسوس”⁵² ve “بجاز التشبيه”⁵³ ifadesine yer vererek mecazın bir alt dalı olarak gördüğü teşbihin türlerine dikkat çeker ve mâna teşbihine mukabil, benzeyenle benzetilen arasında somut benzerliklerin varlığını açıklar. Müellif, hissî benzerliği mecaz olarak tanımladığı gibi “الاستعارة للمشاهدة الحسية” ifadesine yer vererek böyle bir benzerliğin aynı zamanda istiare olduğunu da söyler.⁵⁴ “أنت كالشمس في الضياء/Sen, aydınlıkta Güneş gibisin; الخد بالورد/Yanak, gül gibidir” ifadeleri, bu tarz teşbihe örnektir. Örnekte geçen benzeyenle benzetilen öğelerin tamamı, somut varlıklardır.⁵⁵

3. Şerhu'l-İlmâm'da Hakikat ve Mecaz

İbn Dakîkul'îd, ahkâm hadisleri üzerine yazdığı Şerhu'l-İlmâm isimli eserinde hadislerin doğru anlaşılmasında ve hüküm istinbatında hakikat ve mecazı birlikte analiz etmiş, derin mânalar ve sonuçlar ortaya koymuştur. İbn Dakîkul'îd'in hadislerin anlaşılmasında bir yöntem olarak kullandığı hakikat ve mecaz farkındalığı, diğer hadislerin anlaşılmasına ayrı bir kapı aralayacaktır. Bu bölümde İbn Dakîkul'îd'in hakikat ve mecazı birlikte analiz ederek nasıl kullandığı ve ne gibi sonuçlar elde ettiği hususu başlıklar altında incelenecektir. İlgili başlıklar, İbn Dakîkul'îd'in konuları ele alış biçimine ve hakikat-mecaz ilişkisinin anlamsal boyutlarını belirgin bir şekilde ortaya çıkarma amacına yönelik bir dilbilimsel analiz çerçevesinde tespit edilmiştir.

3.1. Hakikat ve Mecazın Zamansal Boyutu

Hakikat ve mecazın zamansal boyutu sarf açısından; bir kökten türeyen lafızlara verilen isimlerin zamanını ve hangisinin hakikat, hangisinin mecaz mânaya geldiğini ifade eder.⁵⁶ İbn Dakîkul'îd eserinin “Bâbü'l-âniye/Kaplar Konusu” başlığı altında Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği “Resûlullah (s.a.v) yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı.”⁵⁷ hadisini tahlil ettiği yerde beşinci vecihte 402 mânaya ve konuya temas eder. 129. faydada hadiste geçen “وَنَصْرَ الْمَظْلُومِ/mazluma yardım etmek” ifadesini tahlil ederken, hakikat ve mecazın sarf ilmindeki kullanımlarına değinir.

⁵⁰ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 1/315.

⁵¹ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 222.

⁵² İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/386.

⁵³ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 2/16.

⁵⁴ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 1/315.

⁵⁵ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 221.

⁵⁶ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 255.

⁵⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Kitâbü'l-Libâs”, 2.

Mazlumun, zulümden iştikak ettiğini açıkladıktan sonra mâzi, hâl ve istikbâlin, müştak bir lafzın isimlendirilme zamanına göre belirleneceğini söyler. Bu bağlamda, müştak bir ismin türediği fiildeki özelliği, şimdiki zamanda devam ediyorsa hakikat; gelecekte gerçekleşecekse mecaz, geçmişte gerçekleşmiş olması halinde ise hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususunun tartışıldığını ve mecaz olması gerektiği yorumunun tercih edildiğini söyler.⁵⁸

İbn Dakikül'îd bu açıklamalar çerçevesinde, zulme karşı yardımın bazen zulmün meydana gelmeden önce yapıldığını, zulüm gerçekleşmeden önce kişinin gerçek anlamda mazlum olmadığı dolayısıyla da bir kimseden zulmü bertaraf etmenin gerçek anlamda bir yardım olmayacağı yönünde tartışmalı sorular ortaya atar. Daha sonra bu sorulara, müştak lafızların zamansal boyutuna değinerek ve müştakın mahkûmün bih ve müteallaku'l-hüküm şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ederek cevap verir. “Zeyd müşriktir ya da hırsızdır ya da zânîdir” sözleri, mahkûmün bihtir. Kim bu özellikleri geçmiş, şimdiki ve gelecekte alırsa ya da kim bu sıfatlarla muttasıf olursa, onlar hükümlerin müteallaklarıdır. Hadisteki örnekte de mazlum, hükümün müteallakı, yani yardımın vücûbiyetinin bağlandığı noktadır, mahkûmün bih değildir. Mazlum olma vasfından önce mazluma yardım etme vücûbiyeti hükümünün doğması, önceki mazluma yardım etme emrinin bir sonucudur. Bu da mecaz yoluyla gerçekleşen bir hükümdür.⁵⁹ Bu tespit, İbn Dakikül'îd'in daha önceki mazlumun varlığını henüz mazlum olmayan birine yardım etmenin vücûbiyeti için delil olarak gördüğü, bu delilin de lafzı mânaya hamletmek için bir gerekçe olarak kullandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Dakikül'îd, yukarıda aktardığı açıklamaların, bazı ilimlerden elde edilmiş ince ve pek bilinmeyen bir nakil oluşu bilgisine de yer verir.⁶⁰ Yaptığımız araştırmalara göre İbn Dakikül'îd'in yorumlarında zikrettiği bazı nakillerin Karâfi'nin usul şerhinde geçtiği görülmüştür.⁶¹

3.2. Hakikat ve Mecaz Ayırımında Tazmînin Rolü

Bedîî sanatlardan sayılan tazmîn; bir fiilin, başka bir fiil, bir ismin başka bir isim ve bir edatın başka bir edatın anlamını kapsayacak/içerecek şekilde kullanılması anlamına gelir.⁶² İbn Dakikül'îd, hadislerin anlaşılmasında ve hadislerden hüküm çıkarmada sadece lafız-anlam ilişkisine göre hakikat ve mecaz tespiti yapmakla kalmaz aynı zamanda harf-i cerlerin (edatların) kullanımına göre de hakikat-mecaz ayırımına gider. Harf-i cerlerin hakikat ve mecaz ayırımındaki ilişkisine geçmeden önce, harf-i cerler hakkında Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerine yer verir, hakikat ve mecazı bu görüşler ekseninde değerlendirir.⁶³ “Bâbü'l-âniye/Kaplar Konusu” başlığı altında ikinci hadis olarak Huzeyfe b. Yemân'ın rivayet ettiği şu hadisi tahlil eder:

لا تلبسوا الحريرَ، ولا اللدياجَ، ولا تشربوا في آنية الذهبِ والفضةِ، ولا تأكلوا في صحافِها، فإنها لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة

⁵⁸ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁵⁹ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁶⁰ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁶¹ İbn Dakikül'îd'le Karâfi'nin yaptığı tespitlerdeki benzerlikleri mukayese etmek için bk. Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl* (Beyrut: Şirketü't-Tibâa, 1393/1973), 49-50; İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/153-155.

⁶² İsmail Durmuş, “Tazmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/204.

⁶³ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/369.

“İpek ve ipekli kumaş elbiseler giymeyin. Altın ve gümüş kaplarda su içmeyin. Altın ve gümüş tabaklarda yemek yemeyin. Zira onlar, dünyada kâfirler, âhirette ise sizin içindir.”⁶⁴

İbn Dakikül'îd hadiste geçen kavramları ve konuları ele aldığı üçüncü vecih başlığı altında, beşinci ve altıncı vecihte “وَلَا تَشْرَبُوا فِي آنيةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ” ve “وَلَا تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا” cümlelerinde geçen harf-i cer ve mecaz ilişkisine yer verir. İbarelerde geçen fî harf-i cerrinin anlamını ortaya çıkarmadan önce tazmîne atıf yapar. Ardından lafızların birbirinin yerini tutacak şekilde kullanılmasını Kûfe dil ekolünün hakikat, Basra dil ekolünün ise mecaz kabul ettiği bilgisine yer verir. Kendisi de Basra ekolünden olduğunu söylediği İbn Cinnî'nin bu husustaki görüşünü çok güzel bulur. İbn Dakikül'îd, *على* yerine *في* *جُدوعِ النَّخْلِ*, *رضي* kelimesinin, *مَأْنَسِي* yerine *مَأْنَسِي*, *قتل* yerine *مَأْنَسِي* gibi kullanımları *vaz'* olduğu mânanın dışında kullanıldıkları gerekçesiyle mecaz olarak kabul eder. Bu bağlamda hadiste *في صِحَافِهَا* ve *في آنيةِ* ibarelerinde geçen fînin ya zarfiyye ya da min mânasına gelebileceği şeklinde iki ihtimalden bahseder ve haram konusundaki hükmün buna göre şekilleneceğini söyler.⁶⁵

İbn Dakikül'îd, örfte alışlagelmiş uygulamanın, yiyeceği tabaktan alıp ağza götürerek yemek şeklinde olduğunu belirtir ve örfte “أَكَلَ فِي صِحَافِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ” ifadesinin, bu şekilde yemek yemeyi ifade etmek için kullanıldığını söyler. İbarede geçen fî harf-i cerriyile gerçek anlamda mekânın mı yoksa min mânasındaki kullanımının mı kastedildiğinin önemine değinerek, hükümlerin bu iki kullanıma göre değişeceğini ifade eder. Fînin gerçek anlamında kullanılması, kapların yeme ve içme için zarf/yer olacağı anlamına geleceğinden, insanların da ağızlarını kaplara götürmek suretiyle yeme ve içme eylemini gerçekleştirmemelerinden dolayı, gerçek anlamın çok zor ve uzak olduğunu belirtir. İbn Dakikül'îd fînin mecaz mânada min edatına hamledilmesinin hem zarfı hem de dışındakileri kapsayacağını söyler. Yerleşik kurala göre yeme ve içmede zarf olma durumu, başlangıç noktası mânasını yok etmez. Bu sebeple bir kimse ağızını kaba sokup ellerini hiç kullanmadan o kaptan yese ve içse, fînin gerçek anlamına itibar edilsin ya da edilmesin, kesin yasaktan dolayı o kişi günahkâr olur. Fînin mecaz olarak min mânasına hamledilmesi hem doğrudan ağız yoluyla hem de dolaylı olarak bir kaptan su içmeyi kapsar. Fî edatı doğrudan mübaşerete hamledildiğinde dolaylı yoldan içme, haram hükmünün dışında kalır.⁶⁶

İbn Dakikül'îd, hakikat ve mecaz tartışmaları çerçevesinde yeme ve içmenin keyfiyeti ile kabın kullanım şeklinin bilindiğini belirtir ve şu soruyu sorar: “Altın ve gümüş kaptan yemek alıp başka bir kaba koyarak yemek haram mıdır, değil midir? Bu durumda kişi altın ve gümüş kaptan yememiş sayılır mı? Ya da altın ve gümüş kaptan suyu alıp başka bir kaba koyarak içmek yasak mıdır?” İbn Dakikül'îd kaptan yeme ve içmenin, kaptan dışarı çıkarma ve örfteki kullanımına göre değişeceğini belirtmekle beraber altın ve gümüş kaptan başka bir kaba koyarak yeme ve içmenin, her halükârda bu kaplardan alarak yeme ve içmeden cevaza daha yakın olduğunu belirtir.⁶⁷ Ona göre altın ve gümüş bir kabın içerisinde bulunan porselen bir kaptan yiyen birisi günahkâr olmaz.⁶⁸ Altın ve gümüş kabın içerisinde porselen bulunması durumunda yeme içmenin meşru olduğunu ifade

⁶⁴ Buhârî, “Kitâbü'l-Et'ime”, 28.

⁶⁵ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/368.

⁶⁶ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/385.

⁶⁷ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/389-390.

⁶⁸ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/390.

etmek, literal anlama uygun olmakla birlikte İslâm'ın lüks ve aşırılığa gitmeme konusundaki tavsiyesi açısından doğru olmadığını belirtmekte fayda vardır.

İbn Dakikül'îd'in yukarıdaki değerlendirmelerine bakıldığında, onun tazmîne ve buna dayalı olarak da harf-i cerlerin (edatların) kullanımına göre hakikat-mecaz ayırımına gittiği ve buna bağlı olarak hadislerden hüküm çıkardığı görülür.

3.3. Hakikat ve Mecazın Cem'i

İbn Dakikül'îd'in hadisleri yorumlayıp şerh ederken değindiği önemli konulardan birisi de hakikat ve mecazın cem'i meselesidir. Hakikat ve mecazın cem'i, her ikisinin bir lafızda birleşmesidir. İbn Dakikül'îd "Tahâret" bölümünde onuncu hadis olarak Enes b. Mâlik'in şu rivayetini nakletmektedir:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ النَّاسُ، فَنَهَاهُمْ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم -، فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ، أَمَرَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - بِذُنُوبٍ مِنْ مَاءٍ، فَأَهْرَيْقَ عَلَيْهِ. لَفْظُ رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ، وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

"Enes b. Mâlik'ten (r.a) rivayet edildiğine göre: "Bir bedevî gelip, mescidin köşesine idrarını yaptı. İnsanlar onu engellemeye çalıştılar, Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem- onların bunu yapmalarına (engellemelerine) izin vermedi. Bedevî küçük abdestini bitirdiğinde, Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem- büyük bir kova ile su dökülmesini emretti ve üzerine su döküldü." (Lafız Buhârî rivayetine aittir, (hadis) müttefekun aleyhtir).⁶⁹

İbn Dakikül'îd hadisi açıklarken şu ifadeler yer verir:

"Lafzın hem hakikat hem de mecaz mânada kullanımını görmek isteyen, rivayette geçen "صَبَا" ifadesi örnek olabilir. Bunun mânası şudur: Emir sîgası, kovanın dökülmesine yöneliktir. Necaseti giderecek miktar, vaciptir. Necâsetin giderilmesine bu miktardan fazlası vacip değildir. Bu sebeple emir sîgasının lafız hakikat mânasında kullanıldığının kabul edilmesi, vücûbdur. Buna ilave edilen miktar ise müstehaptır. Emir sîgasının mendup mânasında kullanıldığını kabul etmek, mecazdır. Burada emir sîgası hem hakikat hem de mecaz mânada kullanılmıştır. Bu sonuç, kovadaki suyun vacip miktardan fazla olmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır."⁷⁰

İbn Dakikül'îd'in yaptığı bu açıklamalara bakıldığında onun hakikat ve mecazı cem' ederek hadisi yorumladığı görülür.

İbn Dakikül'îd'in mezkûr hadis özelinde yaptığı bu tespit, yaptığımız taramalara göre daha önce başka bir âlim tarafından yapılmamıştır. Onun hadisleri yorumlarken ve hadislerden hüküm çıkarırken lafızlarla ilgili, dilin inceliklerini kullanarak hakikat ve mecaz bağlamında tespitler yapması, hadisin yorumuna ilişkin yeni açılımları da beraberinde getirmektedir. İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazın bir lafızda birleşmesine ilişkin yaptığı mezkûr çıkarım, ilk olarak kendisinden hemen sonraki asırda yaşayan Tâceddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) tarafından alıntılanarak el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc'da yerini almıştır.⁷¹

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Vuđū", 58.

⁷⁰ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/535.

⁷¹ Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafî Tâcuddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbâr Sağîrî (Dubâi: Dâru'l-Bühûs, 1424/2004), 3/683.

3.4. Hakikate En Yakın Mecaz

İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı kullanırken zikrettiği ifadelerden birisi “أقرب المجازات إلى Hakikate en yakın mecazlar” tabiridir. Her ne kadar Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233) el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm'ında “أقرب المجازات الشبيهة به/lafza benzeyen en yakın mecazlar”⁷² tabiri geçse de “hakikate en yakın mecazlar” ifadesi ilk olarak İbn Dakikül'îd'in şerhinde geçmektedir. İbn Dakikül'îd bu ifadeyi, “Abdestin Sıfatı, Farzları ve Sünnetleri” bahsinde Müslim'den rivayet edilen bir hadisi şerh ederken kullanır. Müslim'den rivayet edilen ilgili hadis şu şekildedir:

عَنْ عَقِبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: كَانَتْ عَلَيْنَا رِعَايَةُ الْإِبِلِ فَجَاءَتْ نَوْبِي فَرَوَحْتَهَا بَعْشِي، فَأَدْرَكْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا يُحَدِّثُ النَّاسَ، فَأَدْرَكْتُ مِنْ قَوْلِهِ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وَضُوءَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ مَقْبِلَ عَلَيْهِمَا بَقْلَيْهِ وَوَجْهَهُ إِلَّا وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا أَحْجَدُ هَذِهِ، فَإِذَا قَائِلٌ بَيْنَ يَدَيَّ يَقُولُ: الَّتِي قَبْلَهَا أَحْجَدُ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا عَمْرٌ قَالَ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُكَ جَنَّتْ أَنْفًا، قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ - أَوْ فَيَسْبِغُ - الْوَضُوءَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ إِلَّا فَتَحَتْ لَهُ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ

Ukbe b. Âmir (r.a) şöyle dedi: “Üzerimde develeri gütmeye sorumluluğu vardı. Gütmeye sırası bana gelmişti. Günün sonunda develeri otlağa ben çıkarıyordum. O sırada, Resûlullah'ın (s.a.v) yanına geldim, ayakta halka hitap ediyordu. Söylediklerinden şu sözlere yetiştim: Güzelce abdest alıp, sonra iki rekât namaz kılan ve namaza bütün kalbi ve benliği ile yönelen hiç kimse yoktur ki kendisine cennet vâcib olmasın! Ben de bunun üzerine, ‘Bu ne güzel!’ dedim. Önümde duran birisi: ‘Az önce söylediği daha da güzeldi!’ dedi. Ben de bu kim diye baktım. Meğer Ömer b. el-Hattâb'mış. O, sözüne devam etti: ‘Seni gördüm, daha yeni geldin. Sen gelmezden önce şöyle demişti: ‘Sizden kim abdestini alır veya bunu en güzel şekilde yapar, sonra da: ‘Şehâdet ederim ki Allah'tan başka hak ilah yoktur ve yine şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın kulu ve resûlüdür’ derse, kendisine cennetin sekiz kapısı da açılır; hangisinden isterse oradan cennete girer.”⁷³

İbn Dakikül'îd bu hadisi naklettikten sonra hadiste geçen lafızları açıkladığı altıncı vecihte geçen “مَقْبِلٌ عَلَيْهِمَا بَقْلَيْهِ وَوَجْهَهُ” ifadesi hakkında mecaz türlerine işaret eder. İbarede geçen, kalp, vech, ikbâl ve ‘alâ lafızlarının kullanımının mecaz olduğunu ve tüm bu kullanımların tek mânayı gösterdiğini, bu mânanın da ihlaslı olmak, dünyevî işlerle meşgul olmamak ve tüm benliğini iki rekâtın dışındaki şeylerden uzak tutmak olduğunu söyler. Hadiste geçen ikbâli mecaz mânada yorumlayan İbn Dakikül'îd, bu kelimeyle hasrın ifade edildiğini açıklar. Ona göre ikbâl zihni, dünyevî işlerle meşgul olmaktan uzak tutmak ve maksuda yönelmektir. İbn Dakikül'îd yüzü, niyet; kalbi ise içine aldığı devâ'î (الدَّوَاعِي)، ‘avâzim (العَوَازِمُ) ve havâ (الْحَوَاطِرُ) tır şeklinde yorumlar. O, kalbi bir şeyi yerinin ismiyle adlandırmak için bu şekildeki mecaz mânanın hakikate en yakın mecazlar olduğunu belirtir. Kalp konusunda zikredilen bu anlamların, lafızların hakikatine göre yorumlandığı takdirde, bir anlam genişlemesinin olmayacağı açıklamasını yapar. Ona göre anlam genişlemesi (ta‘addüd) gerektiren şeylerin istimali (kullanımı), bu örnekte olduğu gibi hakikat, anlamın hilafına olur. İbn Dakikül'îd “أقبل زيدٌ على عمرو/Zeyd, Amr'a geldi” dediğinde bunun hakikat olduğunu, ancak Zeyd'in, Amr'a önem ve değer verdiğini ifade etme sadedinde mecaza da hamledilebileceğini belirtir ve buradaki gelişin, teşbih olduğunu söyler.⁷⁴

⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/18.

⁷³ Müslim, “Tahâret”, 17.

⁷⁴ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 5/161.

İbn Dakikül'îd'in yukarıda yaptığı yorumlara bakıldığında onun, “hakikate en yakın mecazlar” şeklinde getirdiği tanımlamanın, hakikatin ifade ettiği lafzın kapsamı içerisinde bulunan anlamlar için yapıldığı söylenebilir. Lafız-anlam ilişkisinde mecaz mâna, bazen gerçek anlamın dışında aralarında mahal ilişkisi olmadan soyut mânalar ifade edebilir. Hakikate en yakın mecazlarda ise mecaz mâna, lafız-anlam ilişkisi bakımından hakikatin hemen yanı başındadır. Hakikat ve mecazın cem'inde “صَبَّوْا عَلَيْهِ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ” hadisi örneğinde hakikat, mecazla cem' edilmiştir, başka bir deyişle bir kova suyun dökülmesi mecazı ifade ediyor ve zaruri miktar hakikati temsil ediyordu. Hakikate en yakın mecazlarda ise hakikat, mecazın değil mecaz hakikatin şümulünde bir görünüm arz etmektedir. Nitekim, şerhinin bir yerinde “بأن الحقيقة لما زالت تعين أقرب المجازات، وأقربها إلى الحقيقة ما يقتضيه” العموم/Hakikat ortadan kalktığında, en yakın mecazlar öncelikli hale gelir, hakikate en yakın mecazlar, umumun gerektirdikleridir.” ifadesine yer vererek hakikatle mecaz arasındaki dilsel bağlantıya dikkat çeker.⁷⁵ İbn Dakikül'îd hakikate en yakın mecazlarla ilgili olarak şu kaideye yer verir: “Hakikat imkânsız olduğunda ve mecaz mânalar çoğaldığında, mecazlardan bazıları da hakikate yakın olduğunda, haml yakın mâna üzerine gerçekleşir.”⁷⁶ İbn Dakikül'îd'in zikrettiği bu kurala göre “hakikate en yakın mecazlar” ifadesinin, birden fazla mecazın olması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiğini gösteren bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

3.5. Hakikat-Mecaz Arasında Tercih Sebepleri

İbn Dakikül'îd, hadiste geçen lafzın mânasında iki ihtimalin ortaya çıkması durumunda hakikat ve mecaz mânadan birini tercih etmeye götüren sebeplere değinir. Bu sebepleri zikretmeden önce, incelediği hadise ve ilgili bölüm hakkında yaptığı tahlillere yer vermek uygun olacaktır. İbn Dakikül'îd, Misvâk Bâbı başlığı altında yedinci hadis olarak Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu hadisi nakleder:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصَّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ، فَلَا يَرَفْتُ يَوْمَهُ، وَلَا يَسْحَبُ فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ، أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيُقِلْ: إِنِّي أَمْرٌ صَائِمٌ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ، أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكَ، وَلِلصَّائِمِ فَرَحَانِ يَفْرَحُهُمَا؛ إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ بِفِطْرِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ

“Resûlullah (s.a.v) şöyle dedi: Aziz ve celîl olan Allah şöyle buyurdu: ‘İnsanın her ameli kendisi içindir, oruç hariç. Çünkü o benim içindir, mükâfatını da ben vereceğim.’ Oruç kalkandır. Biriniz oruç tuttuğu gün kötü söz söylemesin ve kavga etmesin. Şayet biri kendisine söver ya da çatarsa: ‘Ben oruçluyum’ desin. Muhammed’in canı kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir. Oruçlunun rahatlayacağı iki sevinç anı vardır: Birisi, iftar ettiği zaman iftariyle sevindiği an, diğeri de Rabbine kavuştuğunda orucunun sevabıyla sevindiği andır.”⁷⁷

İbn Dakikül'îd, hadiste “وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ” ifadesinde geçen cünnenin örtünme mânasına geldiğini belirtir ve cisimlerde bu mânanın hakikat, oruçta ise mecaz olduğunu söyler. Orucun kalkan olmasının zâhirî anlamının kişiden kötü sözleri, masiyetleri ve benzeri şeyleri engellemek olduğunu açıklar ve zikri geçen cümlelerin “oruç bir kalkan olsun” şeklinde emir mânasında haberî cümle olma

⁷⁵ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/152.

⁷⁶ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/384.

⁷⁷ Müslim, “Sıyâm”, 163.

ihtimalinden söz eder.⁷⁸ İbn Dakikül'îd, kalkan ifadesi haber olarak kabul edildiğinde, cünnenin talebe delaleti, delâlet-i iltizâmiyye; emir mânasında kabul edildiğinde, cünnenin talebe delâleti, delâlet-i mutâbıkıyye olur açıklamasını yapar. Cünne habere hamledildiğinde, cünnenin cehenneme karşı kalkan olma mânası ihtimali vardır. Bu ihtimal, bazı rivayetlerde “جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ” ve “جَنَّةٌ مَا لَمْ يَخْرُقْهَا” gelmesinden dolayıdır. Bu durumda takdir, “Orucun mâni^c olduğu günahlarla kalkan delinmedikçe, cehenneme karşı engelleyici bir kalkandır.” şeklinde olur. Bu anlam takdirinde, o zaman kalkan, delinmesiyle kalkan olmaz. Bu anlam takdirine göre ifade emir mânasına hamledildiğinde “Onu delmedikçe, oruç kalkan olsun” gibi emri ortadan kaldıran bir anlam takdirine gidilmiş olur. İbn Dakikül'îd bu şekildeki tahlillere yer verdikten sonra “جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ” ifadesinin, cehenneme girmekten engellemek ve âhirette “ذبيح الموت/ölümü öldürmek” kabilinden bir mânaya geldiğini söyler. Ölümü öldürmek mânasına hamledildiğinde, cünne lafzının hakikat olarak isimlendirilmesi caiz olur. Çünkü bu durumda cünne, insanın idrakinde iki şeyi birbirinden ayıran perde olarak görünür. İbn Dakikül'îd hakikat anlamı için, mutlaka cisimlerin hâricî özelliklerinin olması gerekmeyeceğini belirterek, “lafzın zihnî mânalar için mi yoksa hâricî mânalar için mi vaz^c bulunduğu?” gibi usûlî tartışmalara atıf yapar.⁷⁹

İbn Dakikül'îd, eğer cünne cehenneme girmeme ve cehennemden uzak olma mânasında mecaz kabul edilirse bu mecazın, mecaz-ı mülâzeme olacağını ifade eder. Çünkü perdenin/kalkanın özelliği, iki şeyin birbirine girmesini engellemektir. Perdenin zikredilmesi, engellemeyi zorunlu kılar.⁸⁰ Orucun kalkan olmasının bir başka mânasının da yemeye ve içmeye bağlı isteklerin, zayıflatmak ve yok etmek suretiyle kırılması olduğunu söyler. Bu durumda oruç, nefis ile şehvetler arasında engelleyici bir kalkan görevi görür. Bu yorum, hadisin lafzının zâhirî mânasıdır ve cünne lafzının geçtiği cümlenin, haberî olmasına hamledilmesine yöneliktir.⁸¹

İbn Dakikül'îd وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ ifadesi hakkında başlangıçta belirttiği haberiyye ve emir mânası şeklindeki iki ihtimale ve yukarıdaki yorumlara yer verdikten sonra hangi ihtimalin tercih edilmesi gerektiği üzerinde durur. Tercih koşullarından birinin hakikatin, mecaza tercihi olduğunu ve bu tercihin cünnenin haber kılınmasında mevcut olduğunu söyler. Bunun sebebinin de cünne lafzının, gerçekte haber için vaz^c olduğunu belirtir. Ayrıca bu tercihi, daha önce zikredilen جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ ve جَنَّةٌ مَا لَمْ يَخْرُقْهَا rivayetlerinin desteklediğini dile getirir. Daha sonra lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmiş olmasına göre yapılan istidlalin tercihleri değiştireceği üzerinde durur ve lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmesinin bazı durumlarda mecazın, hakikate tercihinin gerektireceğini anlatır.⁸²

İbn Dakikül'îd âyetlerden örnek vererek mânanın önceki ve sonraki lafızlar arasındaki bağlantısına göre tercih edileceğini بالترجيح بالسابق ve بالترجيح باللاحق ibareleriyle aktarır. Bu bağlamda Tîn sûresinin birinci âyetinde (وَالزَّيْتُونَ) geçen tîn ve zeytin, gerçek anlamda meyve ve meyve ağacı mânasına gelirken ikinci âyette geçen وَطُورٍ سِينِينَ hakikat mânasını mecaza taşıyarak ayetteki tîn ve

⁷⁸ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/197.

⁷⁹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/198-199.

⁸⁰ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/200.

⁸¹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/200.

⁸² İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/202.

zeytinin, mecaza hamledilerek bunların bulunduğu iki dağ mânasına geleceğini ve aslında Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. İsa'nın sığındığı Dimaşk Dağı'na ve peygamberlerin makamının bulunduğu Beyt-i Makdis'e yemin ettiğini söyler.⁸³ İbn Dakikül'îd bu açıklamalardan sonra “إذا ثبت أن الترجيح قد يكون بسابق” ليكن حنة، ولا تفعلوا ما يخالفه مما “والصيام حنة” şeklinde bir tercih kuralı yaklaşımını öne sürerek “ولا يلقُ به /Oruç kalkan olsun, ona aykırı şeyleri yapmayın ve ona yaraşmayan şeylerden de uzak durun” şeklinde emir mânasının murat edilmiş olabileceğinin uygun düştüğünü belirtir.⁸⁴ Bu açıklamalarda da görüleceği üzere İbn Dakikül'îd, hadisleri yorumlarken mânalar arasındaki tercih sebeplerine işaret etmekte ve böylece hakikat ve mecazın bu tercihlerdeki etkisini ve önemini açıklığa kavuşturmuştur. İbn Dakikül'îd burada aynı zamanda hakikat ve mecaz düalitesi üzerinden aslında ihbârî-inşâî cümleler arasındaki geçişkenliğe değinmekte ve ihbârî cümlelerin zımında inşâ barındırdığını telmih etmiş olmaktadır.

3.6. Hakikat-Mecaz Ayırımının İşlevsel Yönü

İbn Dakikül'îd hakikat ve mecazı birlikte mukayeseli ve analitik bir tarzda kullanarak lafzın mânaya delaletinden daha önce hiç düşünülmemeyen yeni mânalar ortaya çıkarmak için gayret sarf etmiştir. O, fıkıh usulünde; “vaz' olunduğu mânada kullanımı itibariyle lafızlar” taksiminde yer alan hakikat ve mecazı, ahkâm şerhinde etkili ve işlevsel olarak kullanmıştır.

Daha önceki başlıklarda İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı ele alış biçimlerine yer verilmişti. Bu başlıkta ise şârihin hakikat ve mecaz ayırımına gitmesinin sebepleri, etkileri, faydaları ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

İbn Dakikül'îd hadisleri yorumlarken mecazın anlam genişlemesi bakımından bünyesinde barındırdığı imkânlardan faydalanmıştır. Buna göre hakikat alanı, lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmek bakımından veriler sunarken, mecaz ise lafzın anlamında derin ve daha net açılımlar meydana getirmekte ve böylece problemin anlaşılıp çözülmesine katkı sunma konusunda farklı bir alan açmaktadır. Bu bağlamda İbn Dakikül'îd, kelime tahlillerinde zaman zaman Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) Esâsü'l-belâğa'sında geçen mecaz anlamlara atıf yapar.⁸⁵ Ardından kelimenin hakikat mânasını da dikkate alarak birlikte muhtemel mânalarını açıklar. İbn Ömer'den rivayet edilen “أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن القزع” Resûlullah (s.a.v) başın bir kısmını tıraş edip bir kısmının (perçem olarak) bırakılmasını yasakladı.”⁸⁶ hadisinde geçen *qaza'* kelimesinin hakikat mânasının parçalı ve öbek öbek bulutlar için kullanıldığını söyler. Ardından bu kelimenin, hadiste saçın bir kısmını kesip bir kısmını bırakmayı ifade etmek için kullanılmasının mecaz olduğunu Zemahşerî'ye atıf yaparak açıklar. Bu mecazın teşbih mecazı olduğunu da belirtir.⁸⁷ İbn Dakikül'îd'in bu açıklamasından, bulutların perçem, bulutlar arasındaki boşlukların ise kazıtılan ya da kesilen yerler olduğu anlaşılmaktadır. Bulutsuz, açık alanın saçtaki kazıtılan yerleri (tahlîk) ifade

⁸³ İlgili rivayet hakkında bk. Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicra, 1422/2001), 24/503.

⁸⁴ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/202- 203.

⁸⁵ İbn Dakikül'îd, Zemahşerî'ye yapmış olduğu atıflar hakkında bk. İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/176, 177, 351, 370, 380, 384, 386, 430, 433, 4/137, 406.

⁸⁶ Buhârî, “Libâs”, 72; Müslim, “Libâs”, 31.

⁸⁷ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/370.

etmesi, hakikat ve mecaz mânânın birlikte ele alınmasıyla ortaya çıkan bir anlamdır. Yalnızca bulutun dikkate alınıp bulut dışındaki açık alanın göz önünde bulundurulmaması, kısaltma (taksîr) mânâsını da akla getireceği için bu sefer, saçın bazı kısımlarını kısaltıp diğer kısımlarını uzun bırakmanın câizliği tartışmasını ortaya çıkarmakta ve lafzı müşterek anlamlı yapmaktadır. Saçın bir kısmını tıraş edip diğer kısımlarını uzatma mânâsının âm bir mâna olduğunu belirten İbn Dakîkul'îd, birkaç yeri kazıtıp birkaç yerde saç bırakmanın nehyedildiği hususunda bir tartışmanın olmadığı bilgisine yer verir. Ayrıca tek bir bölgenin kazıtılıp kalan yerde saç bırakma üzerinde ihtilâfın yaşandığını söyler.⁸⁸ Zemehşerî'nin hadisteki *çaza* kelimesini mecaz olarak tanımlaması, saçı farklı yerlerden kesmek mânâsına geldiğini ifade etmek içindir.⁸⁹

Hakikat ve mecaz ayırımının işlevsel yönlerinden birisi de tekellüflü mânaları (zorlama yorumları) ve alâkaları/bağları ortaya çıkarmaktır. İbn Dakîkul'îd, hadisleri açıklarken zaman zaman tekellüflü mânalara ve alâkalara dikkat çeker, tekellüflü mânalardan vazgeçtiğini⁹⁰ ve mânânın lafza intibakının tekellüfsüz olması gerektiğini ifade eder.⁹¹ Ebû Hüreyre'den rivayet edilen *“أَنْتُمْ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ غَرَّتَهُ وَتَحَجِّجْهُ*”⁹² “Sizler, abdesti tam olarak almanızdan dolayı kıyamet günü yüzleriniz ve ayaklarınız nurlu bir halde geleceksiniz. Dolayısıyla kim yapabiliyorsa, yüzündeki ve ayaklarındaki beyazlık ve nuru artırsın.”⁹² hadisinde geçen kavramları açıklarken özellikle *الْغُرُّ الْمُحَجَّلُونَ* ifadesi üzerinde durur. Daha sonra *el-gürretü* (الغُرَّة) kelimesini, atın alnında bulunan dirhemden büyük beyazlık olarak tanımlar.⁹³ Bu tanımın hakikat anlamı olduğunu belirtir ve gürrenin *يوم أغر محجل*/Pırl pırl bir gün ve *يوم أغر*/Ak ve aydınlık bir gün şeklinde gün hakkında mecaz anlamda kullanıldığı açıklamasını yapar.⁹⁴

İbn Dakîkul'îd, hakikat anlamının mecaza hamledilmesindeki alâkanın şöhret ve ortaya çıkış olabileceğini belirtir. Çünkü, alnı beyaz at bu nakışıyla şöhret bulur. Malın, atın ve kölenin gürresi, mecaz anlamda hayırlısı demektir. Dolayısıyla mecazdaki alâkanın, hayırlılık ve üstünlük anlamında da olması mümkündür.⁹⁵ İbn Dakîkul'îd, mecaz anlamların dışında gürrenin gerçek anlamına (atın alnındaki beyazlığa) bağlanmasıyla ilgili yapılan yorumlarda tekellüflü olduğunu belirtir ve hakikat anlamına bağlanan mânalardan vazgeçtiğini söyler. Hadiste geçen gurre ve taḥcîlin uzatılması (itâle) lafzından dolayı da ayrıca hakikat mânâsına hamledilmesinin uzak olduğunu nakleder. Taḥcîli atın ön ve arka ayaklarındaki beyazlık olarak tanımlayan İbn Dakîkul'îd, müminlerin kıyamet günü gürrenin muḥaccelîn olmasının hem gerçek anlamda “abdest uzuvlarındaki beyazlık”a hem de teşbih mecazı olarak abdest uzuvlarındaki nura hamledilebileceğini söyler. Kendisi mecaz anlamı tercih eder ve gurre ve taḥcîlin uzatılmasını, lafzın gerçek anlamına hamlederek hangi azaların nereye kadar yıkanacağı hakkındaki fakihlerin

⁸⁸ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 3/377.

⁸⁹ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 3/380.

⁹⁰ İbn Dakîkul'îd'in tekellüflü mânalara işaret ettiği bazı örnekler hakkında bk. İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 1/82, 3/65, 170, 323, 370, 387, 584, 4/291, 471.

⁹¹ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 3/170.

⁹² Müslim, “Ṭahâret”, 34.

⁹³ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 4/289.

⁹⁴ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 289-290.

⁹⁵ İbn Dakîkul'îd, *Şerḥu'l-İlmâm*, 4/290.

görüşlerine de yer verir.⁹⁶ İbn Dakikül'îd'in nakline göre Kādî İyâz (öl. 544/1149) itâleyi yüzdeki nurun artırılması mânâsında ele almış ve her namaz için abdest alma mânâsına hamletmiştir.⁹⁷ İbn Dakikül'îd'in gurreye vermiş olduğu hayırlılık ve üstünlük çerçevesinde güruran muhâccelîn ifadesi birlikte değerlendirildiğinde, abdestlerini namazlarıyla taçlandıran müminlerin, en meşhur ve değerli kişiler olarak, Allah'ın huzuruna çıkacakları gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Nurun artırılması teşviki, kişinin abdest ve namazla kedisini daha değerli hale getirmesi için yarış atları gibi bir yarış halinde olması anlamında da yorumlanabilir.

İbn Dakikül'îd, bir lafzın hakikat mânâsından alınarak mecaz mânaya hamledilmesinin sebepleri arasında yer alan alâkanın/bağlantının zayıfladığında mecazdan uzaklaşılacağını, güçlendiğinde ise mecaza yakınlaşılacağını belirtir.⁹⁸ Gerekçe olarak ise uzaklığın, zihnin hakikatten mecaza geçişini zorlaştıracağını, yakınlığın ise kolaylaştıracağını söyler. İbn Dakikül'îd'in ilkesel olarak koyduğu bu kurala göre hakikat ve mecaz ayırımında kesin çizgiler yerine anlamsal ilişkilerin daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. İbn Dakikül'îd hakikat-mecaz ayırımında anlamsal ilişkilere değinerek "eğer alâkayı uzak bulduysan, bu mecazın zayıflığını gerektirir"⁹⁹ şeklinde bir yaklaşım sergileyerek, mecaz mânâların tercih edilmesinde alâkanın güçlü olması gerektiğinin de altını çizer.

Sonuç

İbn Dakikül'îd hem fıkıhçı hem de muhaddis kimliğiyle ön plana çıkmış bir âlimdir. Uzmanlık sahası ahkâm hadisleri olan İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-ahkâm isimli eseriyle, hadis şerhindeki etkinliğini ve orijinallliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda Şerhu'l-İlmâm, içerdiği hükümler, ele aldığı naklî aktarımlar, aklî kaideler, edebî türler, tartışmalı noktalar, mantıksal konular, beyan ilminin incelikleri, edebî anlatımlar, gramer konuları, hadis ilimleri ve tarihî nükteler gibi konularda bir dizi yenilikler getirmiştir. Şerhu'l-İlmâm, hadislerin anlaşılmasında istidlâl ve istinbat melekesi kazandıran bir yöntemle ele alınması bakımından şerhu'l-hadîs ve fikhü'l-hadîs sahasında örnek bir eser niteliği taşır. İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da fikhü'l-hadîs sahasına getirdiği yeniliklerin başında, onun hakikat ve mecaz bağlamında usûl-i fıkıhtan yararlanarak ortaya koyduğu metodu gelmektedir.

Hakikat, vaz^c olduğu aslî mânâsında kullanılan lafız olarak tanımlanır. Hakikatin tanımında yer alan müsta'melin, belirlenen mânânın sabit olup süreklilik göstermesi ve herkes tarafından bu mânânın biliniyor olması; vaz^c'ın, lafzın bir mânaya karşılık gelmesi için yapılan tespiti ve tayini; aslî mânâsının, mânası değişmemiş, lugavî açıdan vaz^c olduğu aslî (ilk) mânâsında kullanılan lafız olduğu tespit edilmiştir. İbn Dakikül'îd şerhinde, hakikat tanımına yer vermemekle birlikte mecazı, "استعمال اللفظ في غير ما وضع له"/lafzın vaz^c olduğu mânânın dışında kullanılması" şeklinde tanımlar. İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm'da satır aralarında lafzın hakikat mânâsından alınarak mecaz mânaya hamledilmesi gerekçeleri arasında yer alan alâkayı, istimale cevaz veren şey; karineyi de hamli

⁹⁶ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 4/302.

⁹⁷ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 4/302.

⁹⁸ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/218.

⁹⁹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/219.

gerekli kılan şey şeklinde tanımlamıştır. Hakikat-mecaz bağlamında Şerhu'l-İlmâm'da mecaz türleri arasında istiare, teşbih, teşbîhu'l-mânevî ve teşbîhu's-sûrî gibi kavramları kullanmıştır.

İbn Dakîkul'îd Şerhu'l-İlmâm'da, hadisleri yorumlama ve onlardan hüküm çıkarmada, hakikat ve mecazın zamansal boyutuna, tazmînin rolüne, cem'ine, hakikate en yakın mecazlara ve hakikat-mecaz arasında tercih sebeplerine değinerek yorum cihetine gitmiştir. Hakikat imkânsız olduğunda ve mecaz mânalar çoğaldığında, mecazlardan bazıları da hakikate yakın olduğunda, hamlin yakın mâna üzerine gerçekleşeceği yaklaşımına göre hadisleri yorumlamıştır. Hadisleri yorumlarken lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmiş olmasına göre yapılan istidlalin tercihleri değiştireceği üzerinde durmuş ve lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmesinin bazı durumlarda mecazın hakikate tercihinin gerektireceğini söylemiştir.

İbn Dakîkul'îd'in hakikat ve mecazı birlikte kullanmasının işlevsel yönleri ve faydaları arasında; lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmesi, lafzın anlamında derin ve net açılımlar yapması, tekellüflü mânaları ayıklaması, mecaza hamledilmeyi gerekli kılan alâkaları/bağları belirlemesi ve çözümleneci yaklaşımla muhtemel mânaları ortaya çıkarması zikredilebilir. İbn Dakîkul'îd, bazen hakikat mânasında kullanılmış olduğu düşünülen bir lafızdan mecaz anlam, bazen de mecaz mânada kullanılmış olduğu düşünülen bir lafızdan da hakikat anlam çıkarmış ve hadisleri geniş perspektiften derinlikli bir anlayışıyla yorumlamıştır. Özellikle hakikat ve mecaz arasındaki geçişleri tahlil ederken, lafızları okurların yorum kabiliyetlerinin gelişmesine katkı sunacak bir tarzda ele almıştır. Eğer İbn Dakîkul'îd, 57 kadar hadisi değil de el-İlmâm'da yer alan tüm hadisleri şerh etme fırsatı bulsaydı, bugün hadislerin hakikat ve mecaz eksenli şerh edildiği en çok konuşulan eserlerin başında Şerhu'l-İlmâm'ın gelebileceği söylenebilirdi.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Hallûf. "Mukaddime". *Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsî'l-aḥkâm*. mlf. İbn Dakîkul'îd. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- Akyüz, Hüseyin. *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi 'Develer Şeytanlardan Yaratılmıştır' Rivayeti Özelinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İḥkâm fî uşûlî'l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzak Affî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fî'l-uşûl*. Küveyt: Vizâratü'l-Evḳâf ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.
- Çalışkan, Necmettin. *Bilinmeyen Yönleriyle Zemaşerî ve Keşşâfta Asıl Anlam Vurgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Durmuş, İsmail. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Tazmin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ekizer, Duran. "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Maḥşûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. thk. Ahmet Muhtâr Ömer. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şu'abi li's-Sahâfeti ve't-Tibâati ve'n-Neşr, 1424/2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-âyn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm Sâmer râî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güler, Zekeriya. "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-132.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Yusuf Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Haşâ'îş*. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, ts.
- İbn Dakikül'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî. *Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-aḥkâm*. thk. Muhammed Hallûf Abdullah. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Refu'l-işr 'an kuḍâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi'â'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi'uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1423/2002.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşlû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfi - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısr, ts.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fuṣûl*. Beyrut: Şeriketü't-Tibâa, 1393/1973.
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, 2013.
- Kazvînî, Hatîb eş-Şâfiî. *el-İzâḥ fi'ulûmi'l-belâğa*. thk. M. Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruḥâ*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsû'ât, 1427/2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Ḳavâṭı'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uḳûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Katar: Metâbî'u'd-Devhatü'l-Hadîse, 1404/1984.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbâr Saḡîrî. Dubâi: Dâru'l-Bühûs, 1424/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Mirḳâtü's-şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1433/2012.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*. tsh. Mehdî Huşmend. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicra, 1422/2001.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vüṣûl ilâ binâ'i'l-fürûc 'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Üdfüvî, Ebû'l-Fazl Kemâlüddîn Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer. *et-Tâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd*. thk. Sa'd Muhammed Hasan. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1966.
- Yıldırım, Selahattin. "İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 97-125.
- Yıldırım, Selahattin. "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu". *HADITH* 1 (2018), 39-71. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560678>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḡrû'l-muḥîṭ fi'uşûli'l-fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.