

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
HADİS BİLİM DALI

**BUHÂRÎ'NİN BAB BAŞLIKLARINA YÖNELTİLEN  
ELEŞTİRİLER  
(UMDETU'L-KÂRÎ BAĞLAMINDA)**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HASAN BAYAR**

GAZİANTEP  
ARALIK 2017

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
HADİS BİLİM DALI

**BUHÂRÎ'NİN BAB BAŞLIKLARINA YÖNELTİLEN  
ELEŞTİRİLER  
(UMDETU'L-KÂRÎ BAĞLAMINDA)**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

HASAN BAYAR

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Recep TUZCU

GAZİANTEP  
ARALIK 2017

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yönetilen Eleştiriler Umdetü'l-Kâri Bağlamında  
Hasan BAYAR

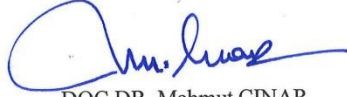
Tez Savunma Tarihi: 08.12.2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı:



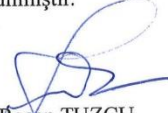
Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU  
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığımı  
onaylıyorum.



DOÇ.DR. Mahmut ÇINAR  
Enstitüsü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir  
Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Recep TUZCU  
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek  
Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN(Jüri Başkanı)

Doç. Dr. Abdullah YILDIZ (Üye)

Doç. Dr. Recep TUZCU (Danışman)

İmzası



## ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Hasan Bayar

0812.2017

## ÖZ

### Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)

Bayar, Hasan  
Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri ABD  
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Recep TUZCU  
Aralık 2017, 167 sayfa

Araştırmamız, hadis kitapları arasında önemli bir konumu olan Buhârî'nin *el-Cami'u's-sahîh* isimli eserinde geçen bab başlıklarına yöneltilen eleştiriler hakkındadır. Aynî'nin *Umdetü'l-kârî* isimli eseri bu araştırmamızın temel kaynağını oluşturmaktadır. Buhârî kendi eserinde hadisleri vermeden önce başlıklar açmıştır. Bu başlıklara farklı açılardan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirileri iki bölümden oluşacak şekilde ele aldık. Birinci bölümde bablar arası münasebete yöneltilen eleştiriler, yarar sağlamadığı düşünülen bab başlıkları, bab başlıklarının yöntemine dair eleştiriler, dilsel açıdan yöneltilen eleştiriler, bab başlığı ve hadislerin uyumu (mutabakat) açısından yöneltilen eleştiriler şeklinde beş kısımda ele aldık. İkinci bölümde ise fikhî eleştiriler yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Buhârî, Bab Başlığı, Mutabakat, Münasebet, Umdetu'l-kârî, Aynî.

## ABSTRACT

Critiques Concerning Buhârî's Bab Topics  
(In Umdetu'l-Kârî Context)

Bayar, Hasan  
Master Thesis in Hadith, Basic Islamic Knowledges,  
Supervisor: Doç. Dr. RecepTuzcu  
December 2017, 167 pages

Our research is about the criticism directed at the topics of the Bab in Buhârî's '*el-Cami'u's-Sahîh*', an important position among the hadith books. Main source of our research is Aynî's '*Umdetu'l-Karî*'. Buhârî opened topics before giving hadith in his work. These titles have been criticized from different aspects. We tried to explain this criticism in two section. The first sections is consists of five capters, the Critique directed towards relations among babs, the bab topics that does not provide any benefit, the Critique of the Method of the topics, the Linguistic Approach of the Critics, the Critiques Concerning the Compliance of the topics and the Hadiths and the Ecclesiastical Criticism. In the second section, there are fiqh criticisms.

**Key Words:** Bukhari, Bab Topic, Consensus, Connection, Umdetu'l-kârî, Aynî.

## ÖN SÖZ

İslam dininin ikinci kaynağı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinden ve yaşantısından ibaret olan hadislerdir. Hadis alanında en sahih kaynak ve genel kabul gören eser Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i olmuştur. Bu nedenle Buhârî veya onun eseri üzerinde yapılan her çalışma önem arz etmektedir.

Sahîh-i Buhârî olarak meşhur olan *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine yaptığımız bu çalışma hadislerin konu başlıkları olan “Bab Başlıkları” alanındadır. Bab başlıkları, Buhârî'nin fihhi görüşleri olarak nitelendirilmektedir. Buhârî'deki bu başlıkların *fikhu'l-hadis* alanında önemli çalışmalara imkân sağladığı kanaatindeyiz. Araştırmamızın önemli bir bölümü de *fikhu'l-hadis* alanında yapılan bir çalışma olarak görülebilir. Buhârî şârihleri tarafından Buhârî'nin bab başlıklarına bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Aynî'nin ‘*Umdetu'l-kârî* isimli eserinde geçen eleştiriler araştırmamızın alanını belirlemektedir. Ancak yapılan eleştirilerin önemli bir kısmı sadece Aynî'nin eserinde geçmemektedir. Aynî'nin de yaptığı eleştirilerle birlikte onun eserindeki eleştiriler bir yekûn oluşturmaktadır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Buhârî ve Aynî'nin hayatları, eserleri hakkında bilgiler, bab başlıklarının oluşumu ve Buhârî'nin bab başlıkları ile ilgili açıklamalar yer almaktadır. Birinci bölümde başlıkların birbirleriyle uyumlu olmadığı, bazılarının lüzumsuz olduğu, yöntem hataları taşıdığı, dilsel hatalar içerdiği, hadislerle uyum sağlamadığı düşüncesiyle Buhârî'ye yöneltilen eleştiriler ve cevaplar ele alınmakta, İkinci bölümde ise Buhârî'ye fikhî açıdan yöneltilen eleştiriler ve cevaplar yer almaktadır.

Çalışmamız boyunca görüşlerinden ve tecrübelerinden istifade ettiğim danışmanım Doç. Dr. Recep TUZCU hocama, tez çalışması sürecinde fedakârlık gösteren eşime minnet ve şükranlarımı sunarım.

ARALIK 2017  
Hasan Bayar

## İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN

ÖZ .....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖN SÖZ .....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
KISALTMALAR .....	vi
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Konu.....	2
1.2. Sınırı.....	2
1.3. Amacı ve önemi .....	2
1.4. Yöntemi.....	3
1.5. Buhârî'nin Hayatı ve el-Câmi' u' s-Sahîh .....	4
1.6. Aynî'nin Hayatı ve Umdetu'l-Kârî .....	7
1.7. Bab Başlıkları Geleneğinin Başlangıcı ve Buhârî'de Bab Başlıkları .....	10
BİRİNCİ BÖLÜM .....	15
BUHÂRÎ'NİN BAB BAŞLIKLARINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER .....	15
I. 1. BABLAR ARASI MÜNASEBETE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER .....	15
I.1.1. Hayızlı Kadın Hac ve Umre İçin Nasıl İhrama Girer? .....	16
I.1.2. Lohusalı Ölenin Cenaze Namazı .....	17
I.1.3. Kişi Safın Gerisinde Rükû'a Varırsa .....	17
I.1.4. Mescide Hizmet Edenler .....	18
I.1.5. Bayramda ve Harem'de Silah Taşımanın Mekruh Olması .....	19
I.2. YARAR SAĞLAMADIĞI DÜŞÜNÜLEN BAB BAŞLIKLARI.....	19
I.2.1. Mescide İdrar Yapılmasından Dolayı Su Dökülmesi .....	20
I.2.2. Kişinin Cünüp İken Uyuması .....	21
I.2.3. Kadının Hayızdan Temizlenmek İçin Yıkanması .....	21
I.3. BAB BAŞLIKLARININ YÖNTEMİNE DAİR ELEŞTİRİLER.....	22
I.3.1. Başlıksız Bablar .....	22
I.3.2. Başlıkta Hüküm Belirtmeme .....	24
I.4. DİLSEL AÇIDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER .....	26
I.4.1. Hılâb veya Koku İle Gusül Abdestine Başlamak .....	26
I.4.2. Nifas İçin Hayız İfadesini Kullanan Kişi .....	31



I.4.3. Namazda Tükürüğü Tutamamak .....	34
I.4.4. Fitne ve Bidat Ehlinin İmam Olması .....	35
<b>I.5. BAB BAŞLIĞI VE HADİSİN UYUMU (MUTABAKAT) AÇISINDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>35</b>
I.5.2. Hacet Giderirken Kibleye Yönelmek .....	38
I.5.3. Karı Kocanın Aynı Kaptan Abdest Alması .....	40
I.5.4. Necasetin Giderilmesi .....	42
I.5.5. Yıkanan Elbisede Necaset Lekesinin Kalması .....	45
I.5.6. Yağ ve Suya Necis Bir Şeyin Düşmesi.....	46
I.5.7. Durgun Suya Bevetmek .....	47
I.5.8. Namaz Esnasında Kişinin Üzerine Necaset Sıçraması .....	48
I.5.9. Şıra ve Alkol ile Abdest Almak .....	49
I.5.11. Abdest Azalarının Gusülde Tekrar Yıkanmaması .....	53
I.5.12. Hayızlı Kadının Kocasına Hizmet Etmesi .....	55
I.5.13. Baldırın Hükümü (avret olup-olmadığı) .....	56
I.5.14. Develerin Bulunduğu Yerde Namaz Kılmak .....	58
I.5.15. Mezarlıklarda Namaz Kılmanın Mekruh Olması.....	60
I.5.16. Ay Tutulmasında Namaz Kılmak.....	62
I.5.17. Cenaze Namazının İki veya Üç Safı Kılınması .....	63
I.5.18. Sabah Namazının Sünnetinde Kıraatin Miktarı.....	65
I.5.19. Gece Namazında Kıyamı Uzatmak.....	67
I.5.20. Müşrik Ölüm Anında ‘Lâ İlâhe İllallâh’ Derse .....	68
I.5.21. Sadakayı Sağ Eliyle Vermek .....	69
I.5.22. Develerin Zekâtında Farkın Kapatılması .....	71
<b>İKİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>73</b>
<b>II.1. FIKHÎ ELEŞTİRİLER .....</b>	<b>73</b>
II.1.1. Artık Su ve Köpeğin Mescide Girmesi .....	77
II.1.2. Abdesti Bozan Haller .....	80
II.1.3. Abdestten Artan Suyun Kullanılması.....	92
II.1.4. Hayvanların İdrarı ve Koyun Ağılları .....	105
II.1.5. Guslü Gerektiren Haller .....	111
II.1.6. Hayızlı Kadının ve Cünüp Kişinin Kur’an Okuması .....	117
II.1.7. Diğer Dinlerin Tanrılarına Yönelerek Namaz Kılmak .....	124
II.1.8. Köy ve Şehirlerde Cuma Namazı .....	128
II.1.9. Vitr Namazının Hükümü .....	137
II.1.10. Abdestsiz Secdeye Varmanın Hükümü .....	148
II.1.11. Beş Veskten (653 kg.) Az Miktarda Zekât Yoktur.....	150
II.1.12. Rikazda Beşte Bir (Oranında Vergi) Vardır.....	151
<b>SONUÇ .....</b>	<b>159</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>161</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>167</b>
<b>VITAE.....</b>	<b>167</b>

## KISALTMALAR

b.	: İbn
bnt.	: Bint
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
h.no	: Hadis numarası
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallahu aleyhi vesellem
S.Ü.S.B.E.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok
v.	: Vefat tarihi
y.y.	: Basım yeri yok

## 1. GİRİŞ

Hadis tarihine bakıldığında hadis kitapları arasında Buhârî'nin (v. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i en muteber kitap kabul edilmektedir. Bazı ilim adamları Müslim'in (v. 261/875) *Sahîh*'inin daha muteber olduğunu iddia etmişlerse de bu iddia çoğu ilim adamları tarafından kabul görmemiştir. Bu nedenle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i üzerine şerhler yazılmış ve farklı ilmî çalışmalar yapılmıştır. Buhârî, eserine sadece sıhhat şartlarına uyan hadisleri almıştır. Bir kaç hadisin sıhhatine dair bazı itirazlar yöneltmiş olsa da bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda olan bu hadislerin sıhhatinde Buhârî'nin haklılığı savunulmuştur.

Buhârî yazmış olduğu hadisleri bab başlıkları içerisinde toplamıştır. Bab başlıkları onun hadislerden elde ettiği fikhî görüşlerini ifade etmektedir. Bazı başlıklar ise birilerine cevap mahiyeti taşımaktadır. Hadislerin sıhhati Buhârî'nin hadisçiliğini ifade ederken, başlıklar onun fakihliğini göstermektedir. Buhârî'nin bab başlıklarına zaman zaman eleştiriler yöneltmiştir. Buhârî şârihleri bu eleştirileri ele alarak değerlendirmeye çalışmışlardır. Bab başlıkları üzerine bazı özel çalışmalar da yapılmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in (v. 683/1284) *el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî* adlı eseri bu alandaki ilk çalışma olarak kabul edilebilir. Bablar üzerine yapılan çalışmalar genel itibariyle *el-Câmi'u's-sahîh*'in tertibini esas alan bir sıralama takip edip, konular tasnife tabi tutulmamıştır. Bununla birlikte eleştiriler kısa açıklamalarla ele alınmış ve cevaplar da aynı şekilde kısa tutulmuştur.

Hadis âlimlerince Buhârî şerhleri içinde Aynî'nin (v. 855/1451) *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseriyle İbn Hacer'in (v. 852/1449) yazmış olduğu *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* diğer şerhlere tercih edilmiştir. İkisi arasındaki tercihte ise İbn Hacer'in eseri bir adım önde tutulmuştur. Diğer şârihler, Buhârî'ye yöneltilen eleştirileri daha çok, telif etmeyi tercih etmektedirler. Bu da bazen zorlama yorumları beraberinde getirmektedir. Aynî ise diğerlerine nazaran problemi ortaya koyma çabasındadır. Başka bir deyimle, onu diğer eserlerden farklı kılan, eleştirilere geniş yer vermesi, savunmacı veya uzlaştırıcı rol almaktan öte eleştirileri ön planda

tutmasıdır. Önceki şerhlerde bulunmayan birçok eleştiriye Aynî'nin *Umde* adlı eserinde rastlamaktayız. Bu nedenle Aynî'nin '*Umdetu'l-kârî*' adlı eserini esas alarak bab başlıkları hususunda Buhârî'ye yöneltilen eleştirileri tespit etmeyi ve bu eleştirilere verilen cevapları da değerlendirmeyi hedefledik. Yaptığımız çalışmada bizleri ifrat ve tefritten uzak tutmasını Yüce Allah'tan niyaz ederiz.

### 1.1. Konu

Buhârî'nin '*el-Câmi'u's-sahîh*' isimli eserinde geçen bab başlıklarına yöneltilen eleştiriler tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

### 1.2. Sınırı

Çalışmamız Buhârî'nin '*el-Câmi'u's-sahîh*' adlı eserinin ibadetler (*Vudû*, *Gusûl*, *Hayız*, *Teyemmüm*, *Salât*, *Mevâkîtu's-salât*, *Ezân*, *Cuma*, *Salâtu'l-havf*, *İdeyn*, *Vitir*, *İstiskâ*, *Küsûf*, *Sücûdu'l-Kur'ân*, *Taksîru's-salât*, *Teheccüd*, *Fadlu's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne*, *el-Amel fi's-salât*, *Sehiv*, *Cenâiz*, *Zekât*, *Hac*, *Umre*, *Muhsar*, *Cezâu's-sayd*, *Fedâil'u'l-Medîne*, *Savm*, *Salâtu't-terâvîh*, *Fadlu leyleti'l-kadr*, *İ'tikâf*) bölümünde geçen bab başlıkları ve bu başlıklar altındaki rivayetlerle sınırlıdır. Ayrıca, araştırma alanı olarak da Aynî'nin '*Umdetu'l-kârî*' adlı eserinde geçen eleştiriler bu araştırmanın temel kaynağını oluşturmaktadır.

### 1.3. Amacı ve önemi

Buhârî'nin bab başlıkları onun fıkıh niteliğindedir. Hadislerden fıkıh oluşturma gayreti içinde olan Buhârî'nin bab başlıkları da, hadisleri anlama ve yorumlama olarak bilinen *fikhu'l-hadis* niteliği taşımaktadır. Bu nedenle Buhârî'nin bab başlıkları ehemmiyet arz etmektedir. Amacımız Buhârî rivayetlerinin onun koymuş olduğu bab başlıklarını ve görüşlerini ispatlayıp ispatlamadığını tespit etmektir. Bu çalışmamız *fikhu'l-hadis* alanında küçük bir örnek teşkil etmektedir. Tespit sonrası Buhârî şârihlerinin ve fıkıhçıların konu hakkındaki kanaatlerini

aktarmak da hedeflerimiz arasında yer almaktadır. Araştırmamızda Aynî'nin 'Umdetu'l-kârî isimli eserini esas almamızın bir nedeni onun Hanefî mezhebine mensup olmasıdır. Bu nedenle de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine reddiye niteliği taşıdığı düşünülen bab başlıklarına Aynî tarafından yöneltilen eleştiriler, ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerini karşılaştırma fırsatı sunmaktadır.

Bununla birlikte bab başlıklarına dilsel açıdan yöneltilen eleştiriler, Buhârî'nin Arap diline hâkimiyetini ortaya koyma açısından önem arz etmektedir. Bab başlıklarının birbirleriyle uyumu ve başlıkların yöntemine dair eleştiriler ise hadislerin tasnifi döneminde oluşturulan tertibe dair değerlendirme örnekleri sunmaktadır.

#### **1.4.Yöntemi**

Bu çalışmada bab başlıkları ve başlıklara yöneltilen eleştiriler değerlendirilecektir. Aynî'nin eserinde geçen, onun veya diğer ilim adamlarının Buhârî'ye yönelttiği eleştirilerin yerinde olup olmadığını izah etme sadedinde Buhârî şerhlerinden ve ilgili konuya değinen diğer eserlerden yararlanılacaktır. Fikhî konularda ise Buhârî şerhlerinin yanısıra fıkıh kitapları incelenecektir. Buhârî şârihleri tarafından Ebû Hanîfe'ye atıf yapıldığından, Hanefî fikhına dair eserler zaman zaman ön plana çıkacaktır. Dilsel açıdan yapılan eleştirilerde lugat kitaplarından yararlanılacaktır. Araştırma alanımız Aynî'nin 'Umdetu'l-kârî isimli eseri olmakla birlikte eleştiri yapan veya bu eleştiri bahsinin geçtiği ilk kaynağı tespit etmek hedeflerimiz arasında yer almaktadır. Bu nedenle zaman zaman 'Umdetu'l-kârî' dışındaki bazı eserler ön plana çıkacaktır.

Konuları ele alırken Buhârî'nin koyduğu başlıkları olduğu gibi muhafaza etme gayreti içinde olunacaktır. Ancak uzun başlıklar sadeleştirilecektir.

## 1.5. Buhârî'nin Hayatı ve el-Câmi'ü's-Sahîh

Buhârî 13 Şevval 194 (20 Temmuz 810) Cuma günü Buhara'da doğdu. Tam ismi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Mugîre b. Berdizbeh el-Cû'fi el-Buhârî'dir. Dedesinin babası olan Mugîre b. Berdizbeh, Buhara Valisi Yemân el-Cû'fi'nin aracılığıyla Müslüman olmuştur. Bu nedenle el-Cû'fi'ye nispet edilmiştir.<sup>1</sup>

On yaşında Buharalı muhaddislerden hadis öğrenmeye başladı. On bir yaşında iken hocası Dâhilî'nin rivayet sırasında yaptığı bazı hataları tashih eden Buhârî dikkat çekmeye başladı. On altı yaşına geldiği zaman Abdullâh b. Mübârek (v. 181/797) ve Vekî' b. Cerrâh'ın (v. 197/812) kitaplarını tamamen ezberledi. Bu sırada annesi ve kardeşi ile birlikte hacca giden Buhârî hac sonrası Mekke'de kaldı<sup>2</sup> ve Hallâd b. Yahyâ, Humeydî (v. 219/834) gibi âlimlerden hadis dersleri aldı. İlim tahsil etmek maksadıyla ilim merkezlerini dolaştı. Bağdat'a sekiz defadan fazla gitti ve her seferinde Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ile görüşüp ondan yararlandı. Bunun dışında Basra, Belh, Dımaşk, Kûfe, Medine, Mısır ve Nîşâbur şehirlerini gezerek oradaki ilim adamlarından faydalandı. Uzun seyahatler sonunda Buhârî, hadislerden müteşekkil geniş bir kütüphane oluşturarak senedleri muttasıl 200.000 hadis kaydetmiştir.<sup>3</sup> Yazdığı hadisleri kitaplara yazmakla yetinmeyen Buhârî aynı zamanda onları hafızasında muhafaza etmiştir.<sup>4</sup>

İslam dünyasında büyük fitnelere sebep olan Mihne olayından Buhârî de etkilenmiştir. Nîşâbur halkı tarafından büyük bir coşku ve sevinçle karşılanan Buhârî, 'halku'l-Kurân' meselesi ile ilgili sorulan soruya "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir, ancak kulların fiilleri (Kur'an'ı okuyuşları) mahlûktur, bu konuda

---

<sup>1</sup> İBN HACER, el-Hâfiz Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *Heđyu's-sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Adulkâdir Şeybe el-Hamd, Riyad, yy. 1421/2001, s. 501; A'ZAMÎ, M.Mustafa, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, c. VI, 1992, s. 368.

<sup>2</sup> ZEHEBÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, Müessesetu'r-risâle, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, 11. Baskı, c. XII, 1417/1996, s. 393.

<sup>3</sup> A'ZAMÎ, *DİA*, s. 368, 369.

<sup>4</sup> ZEHEBÎ, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, XII, 411, 412; A'ZAMÎ, *DİA*, VI, 368, 369; KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 6. Baskı, 2009 s. 251, 252.

soru sormak ise bid‘attır” cevabını verince yanlış anlaşılacak fitneye maruz kaldı ve Nîşâbur’u terk etmek zorunda kaldı.<sup>5</sup>

Merv şehrine yerleşen Buhârî, Horasan Valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühli’nin, *el-Câmi‘u’s-sahîh* ve *Târîhu’l-Buhârî*’yi kendisinden dinlemek üzere gönderdiği davet teklifini reddetti. Valinin, çocuklarına ders verme teklifini de reddedince onun yönlendirmeleriyle Buhârî’nin Ehl-i sünnete aykırı görüşlere sahip olduğu algısı oluşturuldu. Bunun üzerine Buhârî vali tarafından Merv’den sürgün edildi.<sup>6</sup>

Semerkant’a gitmek üzere yola çıkan Buhârî 3 mil mesafede bulunan Hartenk kasabesindeki akrabalarını ziyaret etti. Zor günler geçiren Buhârî, *Allah’ım yeryüzü geniş olmasına rağmen bana dar geldi, beni yanına al*, diye dua etmeye başladı. Kısa bir süre sonra hastalanan Buhârî, Semerkant’a gitmek için hazırlık yaptı fakat yola koyulamadan 256 yılının Ramazan Bayramı gecesi vefat etti, ertesi gün (1 Eylül 870 Cuma) orada toprağa verildi.<sup>7</sup>

Birçok ilim adamından ders alan Buhârî, çok önemli şahsiyetlere de hocalık yapmıştır. Firebrî (v.320/932), İmam Müslim (v. 261/875), Tirmizî (v. 279/892), Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890), Ebû Zür‘a er-Râzî (v. 264/878), Sâlih Cezere (v. 293/906), İbn Huzeyme (v. 311/924) gibi muhaddisler onun tanınmış talebeleri arasında yer almaktadır.<sup>8</sup>

Önemli eserler veren Buhârî’nin en önemli eseri, hadis alanında yazmış olduğu ve otorite kabul edilen *el-Câmi‘u’s-sahîhi’l-müsnedi’l-muhtasar min umuri Rasûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmih* adlı kitabıdır. Bu eser *Sahîh-i Buhârî* ismiyle şöhret bulmuştur. *El-Câmi‘u’s-sahîh*’i Buhârî’den yaklaşık 90 bin kişi dinlemiş ancak bugün elimizde bulunan nüshalar onun öğrencilerinden Firebrî rivayetine aittir. Firebrî hocasının eserini kendisinden iki defa dinleyerek tashih ettirmiştir.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> A‘ZAMÎ, *DİA*, VI, 368, 369

<sup>6</sup> İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 517, 518.

<sup>7</sup> İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 518; A‘ZAMÎ, *DİA*, VI, 368, 369

<sup>8</sup> A‘ZAMÎ, *DİA*, VI, 368, 369.

<sup>9</sup> A‘ZAMÎ, *DİA*, VI, 368, 369.

Buhârî’de mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis, 1341 muallak rivayet, 341 adet de mütâbi‘ bulunmakta, böylece hadislerin toplamı 9082’ye ulaşmaktadır. Bu rakama sahabe ve tâbiîn sözleri dâhil değildir.<sup>10</sup> Buhârî eserini yaklaşık 600 bin hadis içerisinde seçerek oluşturdu.<sup>11</sup> *el-Mütevârî*’nin muhakkiki Salâhuddîn Makbûl Ahmed’e göre, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*’te yaklaşık olarak 97 ana başlık “Kitâb” ve 3889 alt başlık “bâb” bulunmaktadır. Ancak nüshalara göre başlıklarının sayısı değişebilmektedir.<sup>12</sup>

Buhârî, *Sahîh*’inde sıhhat şartlarına uyan hadisleri, senetleri bitişik (müsned) olarak zikretmiştir. Aslında Buhârî sıhhat şartları hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak ilim adamları onun eserindeki hadislerden yola çıkarak sıhhat şartlarını belirlemişlerdir.<sup>13</sup> Buhârî eserindeki hadislerin sıhhatini, *kitabıma sadece sahih hadisleri aldım*, sözüyle ifade etmiştir. Onun bu sözü müsned rivayetler için geçerlidir. Çünkü Buhârî’de müsned hadislerin yanı sıra muallak hadisler, sahabe sözü, tabiîn ve sonraki dönem âlimlerin fetvaları da yer almaktadır. Bu rivayetlerin sahih olanları için Buhârî قَالَ veya رَوَى gibi kesinlik belirten ifadeler kullanmaktadır. Sıhhatinde herhangi bir kusur gördüğü rivayetler için ise رُوِيَ gibi ifadeler kullanmıştır. Ancak bu ifadeler o rivayetin önemsiz olduğunu anlamına gelmez.<sup>14</sup> Ayrıca Buhârî, sıhhat şartlarına uymayan bazı rivayetleri eserine almamış olsa da bab başlıklarında onlara işaret etmiştir.<sup>15</sup>

Hadislerinin titizlikle seçilmesi, tertibi ve muhteva zenginliği *el-Câmi ‘u’s-sahîh*’e ayrı bir itibar kazandırmıştır. Bu nedenle İslam dünyasında her asırda okunmuş, okutulmuş ve üzerine sayısız şerhler ve çalışmalar yapılmıştır. Bilinen ilk Buhârî şerhi Hattâbî’ye (v. 388/998) ait olan *Îlâmu’l-hadis fî şerhi Sahîhi’l-*

---

<sup>10</sup> İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 492; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 254; BAĞCI, H.Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 3. Baskı, 2015, s. 253.

<sup>11</sup> KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 254.

<sup>12</sup> Bkz. İBNÜ’L-MÜNEYYİR, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el- İskenderî, *el-Mütevârî ‘Alâ Terâcimi Ebvâbi’l-Buhârî*, Thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed, Küveyt, Mektebetü’l-Ma’allâ, 1. Baskı, 1407/1987, s. 9. Ayrıca bkz. KANDEMİR, M. Yaşar, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, c. VII, 1993, s. 114.

<sup>13</sup> KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 255-257.

<sup>14</sup> AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî, *‘Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, c. III, t.y., s. 10.

<sup>15</sup> Bkz. İBN HACER, el-Hâfız Ahmed b. Alî el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Thk. Abdurrahmân b. Nâsir el-Berrâk, Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Firyâbî, Riyad, Dâru Taybe, 1. Baskı, c. I, 1426/2005, s. 567.



*Buhârî*'dir. En çok tercih edilen şerhler ise İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ve Aynî'nin *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* eserleri olmuştur.<sup>16</sup>

### 1.6. Aynî'nin Hayatı ve Umdetu'l-Kârî

Aynî Hicri 762 yılının Ramazan ayında (Temmuz 1361) Ayıntab'da (Gaziantep) doğan Aynî, Hanefî mezhebine mensuptur.<sup>17</sup> Tam ismi, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî'dir. Türk asıllı olan Aynî'nin büyük dedesi Ankara'dan göç edip Halep'e yerleşti. Ulema ailesinde büyüyen Aynî, babasının Ayıntab'a yerleşmesiyle ilk tahsilini burada yaptı. Babasının vefatının ardından tahsiline Besni, Kâhta ve Malatya'da devam etti. Halep ve Kudüs'te eğitimine devam eden Aynî, Kudüs'teki hocası 'Alâ es-Sîrâmî (v.790/1388) ile birlikte Kahire'ye gitti ve hocası tarafından Berkûkiyye Tekkesi'ne yerleştirildi. Kahire'de Sirâceddîn el-Bulkînî (v. 805/1403), Zeynüddîn el-İrâkî (v. 806/1404), Nûreddîn el-Heysemî (v. 807/1405) gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders aldı.<sup>18</sup>

Hanefî fikhî, tarih, hadis ve dil bilimi alanlarında önemli bir konuma gelen Aynî, ilmî sahada adını duyurarak Kahire'deki idareciler nezdinde itibar görmeye başladı ve kendisine çeşitli görevler verildi. İlk olarak 801 (1398-99) yılında Memlük sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (1390-1399) tarafından tarihçi Takiyyüddîn el-Makrîzî'nin (v. 845/1442) yerine Kahire muhtesipliğine tayin edildi. Bu görevinden alınan Aynî 803'te (1400-1401) nâzirü'l-ahbâslığa (evkaf nazırlığı) getirildi. Görevini icra ederken Mahmûdiyye Medresesi'nde fikh dersleri vermeye başladı. 1412'de Sultan el-Melikü'l-Müeyyed'in (1412-1421) tahta geçmesiyle evkaf nazırlığından alınan Aynî daha sonra tekrar bu göreve getirildi. 1416 yılında ise ilk görevi olan muhtesipliğe ikinci kez tayin edildi. el-Melikü'l-Müeyyed ile Kudüs Seferi'ne katılarak konumunu daha da güçlendiren Aynî, sultan tarafından 1420'de Konya'ya Karamanoğlu Ali Bey'e elçi olarak gönderildi. Müeyyediyye Medresesi'nde hadis dersleri veren Aynî, 829 (1425-26) yılında Kahire'de Hanefî

<sup>16</sup> KANDEMİR, M. Yaşar, *DİA*, VII, 118-121.

<sup>17</sup> SUYUTÎ, Celâluddîn Abdurahmân b. Ebî Bekr, *Nazmu'l-İkyânu'l fi A'yâni'l-A'yân*, Thk. Filîb Hittî, Beyrut, el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y. s. 174.

<sup>18</sup> KOÇKUZU, Ali Osman, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, c. IV, 1991, s. 271.

başkadısı oldu. 1429 yılında bu görevinden azledilip yeniden muhtesipliğe tayin edildi. İki yıl sonra muhtesiplik ile birlikte başkadılık görevini de icra etti. Evkaf nazırlığı, muhtesiplik ve başkadılık görevlerini bir arada yürüten ilk kişinin Aynî olduğu aktarılmaktadır. 1435'te muhtesiplik, 1438'de başkadılık görevlerinden azledilerek evkaf nazırlığı ve müderrislik görevlerine devam eden Aynî bu tarihten sonra eser yazmakla meşgul oldu. Ardından tekrar muhtesipliğe tayin edildi. 1449 yılında el-Melikü'z-Zâhir Çakmak (1438-1453) tarafından bütün görevlerinden alındı. Bu tarihten sonra geçim sıkıntısı çeken Aynî, mal varlığını ve yaptırdığı medreseye bağışladığının haricindeki kitaplarını satarak geçimini sağlamaya çalıştı. Azledildikten iki yıl sonra 4 Zilhicce 855 (28 Aralık 1451) tarihinde vefat etti ve kendi kurduğu Medresetü'l-Ayniyye'ye defnedildi.<sup>19</sup>

İlmî ve idarî hayatı oldukça yoğun olan Aynî'nin Türkçe bilmesi onun sultanlar nezdinde itibar görmesine önemli katkı sağlamıştır. Sultan Tatar (1421-1421) için Hanefî fakihî Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar* adlı eserini Türkçe'ye tercüme ettiği gibi, Arapça yazmış olduğu tarihi Sultan Barsbay'a (1422-1438) okur ve Türkçe açıklamasını yapardı. Aynî'nin özellikle fıkıh, usul, tarih, hadis ve lugat ilimlerinde derin bir bilgisi vardı. Karşı karşıya kaldığı haset ve sultanlar nezdinde itibar görmeye çalışanların dedikoduları onun sıkça görevden alınmasına neden olmuştur. Dönemin büyük âlimlerinden Makrîzî (v. 845/1442) ve İbn Hacer ile ihtilaf halinde olan Aynî, Makrîzî'nin yerine muhtesip olarak tayin edilmiş, İbn Hacer'i ise *Umdetu'l-kârî*'de isim vermeden sıkça eleştirmiştir. İbn Hacer ise *İntikâdu'l-i'tirâd fi'r-red 'ala'l-Aynî fi şerhi'l-Buhârî* eserinde onun eleştirilerine cevap vermiştir.<sup>20</sup>

Çeşitli konularda birçok eser veren Aynî, birkaç eserini Türkçe, diğerlerini ise Arapça yazmıştır. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*'un yanı sıra tarih alanında yazdığı *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, Hanefî fikhına dair yazdığı *Remzü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* ve *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, dil alanında yazdığı *el-Mâkasidü'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye* ve önemli eserlerinden

---

<sup>19</sup> KOÇKUZU, *DİA*, IV, 271, 272.

<sup>20</sup> KOÇKUZU, *DİA*, IV, 272.

bazıdır. Ayrıca Kudûrî'nin (v. 428/1037) Hanefî fikhına dair yazmış olduğu *el-Muhtasar* adlı eseri Sultan Tatar için Türkçeye tercüme etmiştir.<sup>21</sup>

Aynî'nin en önemli eseri ise Buhârî'nin şerhi olan *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*'dir. *Umde*, Buhârî şerhleri içinde en çok tercih edilen iki şerhten biridir. Aynî 1418'de başladığı eserini yirmi beş yıl sonra 1443'te tamamlamıştır.<sup>22</sup> Şerhin en dikkat çeken yönlerinden biri, Buhârî'nin *el-Cami's's-sahîh*'i gayet sistemli bir şekilde ele alınarak izah edilmeye çalışılmıştır. *el-Cami's's-sahîh*'teki bir hadisin hangi özelliğine bakılmak isteniyorsa o husus ilgili bölümde kolayca bulunmaktadır. Şerhte önce *el-Cami'u's-sahîh*'teki bab başlıkları izah edilmekte, ardından nahiv kuralları çerçevesinde başlığın i'rabı yapılmaktadır. Hadislerin başlığa uyumunu ilgili hadisten hemen sonra izah eden Aynî, bazen de bu uyumu bab başlığından sonra açıklamıştır. Aynî'nin takip ettiği şerh metodu sırasıyla şöyledir.

1. Rivayetlerin bab başlığına uyumu: Buhârî'de geçen rivayetlerin bab başlıklarına uyumu her rivayet sonrası izah edilmektedir. Başlıkların Buhârî'nin görüşünü yansıttığı göz önüne alındığında bunun önemi anlaşılmaktadır.
2. Ravilerin durumu: “Beyânu ricâlih” bölümünde ilgili rivayetin ravileri tanıtılmakta, cerh ve ta'dîl açısından durumları değerlendirilmektedir.
3. Seneddeki incelikler: Aynî, “beyânu letâifi isnâdih” diyerek hadisin senedinde yer alan “haddesenâ” ve “an” gibi rivayet lafızları üzerinde durmaktadır.
4. Hadisin geçtiği yerler: “Beyânu te'addüdi mevâdi'ih ve men ahracehû gayruh” bölümünde hadisin farklı tarikleri ve hangi eserlerde geçtiği ele alınmaktadır.
5. Dilsel açıklamalar: “Beyânu'l-lügât” bölümünde izaha muhtaç olan kelimeler açıklanmakta ve hadislerin anlamı verilmektedir.
6. Hadislerin i'rabı: “Beyânu'l-i'râb” bölümünde nahiv kuralları çerçevesinde hadisteki kelimelerin cümle içindeki konumu açıklanmaktadır.
7. Edebiyat: “Beyânu'l-me'ânî” ve “beyânu'l-beyân” bölümlerinde rivayetlerdeki edebî üslup üzerinde durulmaktadır.

<sup>21</sup> KOÇKUZU, *DİA*, IV, 272.

<sup>22</sup> KOÇKUZU, *DİA*, IV, 272.

8. Hadisten anlaşılabilirler: “Beyânu istinbâtî’l-ahkâm” bölümünde hadisten alınacak dersler ve fikhî hükümler yer almaktadır.

İhtiyaca binaen bu bölümlerin tamamı veya bir kısmı her rivayet sonrası *Umdetü’l-kârî*’de ele alınmaktadır. Aynı önemli gördüğü bazı konuları ise soru-cevap ile açıklamıştır.

### 1.7. Bab Başlıkları Geleneğinin Başlangıcı ve Buhârî’de Bab Başlıkları

Hadis okuma ve araştırmalarında hadislerin tasnifi önem arz etmektedir. Tasnifin olmadığı bir kitapta herhangi bir konuya dair hadisi bulmak için tüm kitabı gözden geçirmek gerekir ki, bu da yorucu bir süreci beraberinde getirir.

Hadis tarihi açısından bakıldığında Hadis Edebiyatının oluşum süreci *hıfz*, *kitâbet*, *tedvîn* ve *tasnif* olmak üzere dört dönemden oluştuğu genel kabul görmüştür. Tasnif dönemine kadar hadisler hıfz veya kitâbet yoluyla aktarılmış, ancak bu aktarımlarda bab başlıkları söz konusu olmamıştır.<sup>23</sup> Hicri II. asrın ilk yarısında başlayan tasnif dönemi ile birlikte hadisler, ilk önce konulara ayrılarak bablara göre, kısa bir zaman sonra da ravilere göre tasnif edilmeye başlanmıştır.<sup>24</sup> Hadisleri bablara göre ilk tasnif edenler, Rabî’ b. es-Sabîh (v. 160/777), Saîd b. Ebî Arûbe (v. 156/772), Ma’mer b. Râşid (v. 153/770), İbn Cüreyc (v. 150/767) olmuştur. Bu isimler arasında ilk musannıfın kim olduğu hakkında farklı görüşler mevcuttur. Daha sonra birçok ilim adamı hadisleri bablara ayırarak eserler yazmışlardır.<sup>25</sup> Genel itibariyle ilk tasniflerde her bab ayrı olarak tasnif edilirken zamanla hacimli eserler oluşturularak bablar bir eserde toplanmıştır.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> BAĞCI, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 186-190.

<sup>24</sup> KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 205; ÖZPINAR, Ömer, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi (Buhari Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 2004, s. 14.

<sup>25</sup> İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 4; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 205; ÖZPINAR, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 9, 12, 13.

<sup>26</sup> Bkz. İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 4; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 205; ÖZPINAR, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 9.

Ma‘mer b. Râşid’in *el-Cami‘u’-sahîh* adlı eseri hadisleri farklı bab başlıkları altında toplayıp günümüze ulaşan ilk önemli eserdir.<sup>27</sup> Bazı ilim adamları onu ilk musannef eser olarak da kabul eder.<sup>28</sup> İmam Mâlik (v. 179/795) Hicaz ehlinin hadislerini, sahabe sözlerini, tabiîn ve daha sonrakilerin fetvalarını toplayarak yazmış olduğu *el-Muvatta’* adlı kitabını yazmıştır. *el-Muvatta’* hadisleri fıkıh konularına göre belirli bab başlıkları altında toplayan ilk önemli eserlerdendir.<sup>29</sup> Zamanla daha ileri boyutlara taşınan hadis tasnifi, III. hicri asır olan Kutub-i Sitte döneminde altın çağını yaşamış ve muhtevasına göre hadis kitapları; *siyer ve mağazî, müsned, sünen, câmi’, musannef* gibi isimler almıştır.<sup>30</sup>

Akaid, Fıkıh, Tefsir, Fedâil, Fiten, Meğâzî, gibi konuları içeren Buhârî’nin *el-Câmi‘u’s-sahîh*’i, adından da anlaşılacağı üzere câmi‘ bir eserdir.<sup>31</sup> *el-Câmi‘u’s-sahîh*’te ana başlıklar ‘kitâb’ alt başlıklar ise ‘bâb’ olarak verilmektedir. *el-Mütevârî*’nin muhakkiki Salâhuddîn Makbûl Ahmed’e göre, *el-Câmi‘u’s-sahîh*’te yaklaşık olarak 97 Kitâb ve 3889 bâb vardır. Ancak nüshalara göre bab başlıklarının sayısı değişebilmektedir.<sup>32</sup> Aynî ve Kirmânî’ye göre Buhârî kitabını bablara göre tasnif ederken hocalarından etkilenmiştir. Buhârî hocasından bir mevzuda işitmiş olduğu hadisi o mevzua dair başlık altında zikretmeye riayet etmiştir.<sup>33</sup> İbn Hacer’e göre ise babların tasnifinde Buhârî kimseyi taklit etmemiştir. Taklit ettiği varsayımı *el-Cami‘u’-sahîh*’in özgünlüğüne hanel getirir.<sup>34</sup> Buhârî’deki bab başlıklarının bazı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz.

1. Bazı başlıkların Kur’an-ı Kerimden bir ayet olması.<sup>35</sup>
2. Hadis metninin bir bölümünün başlık olarak alınması.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> BAĞCI, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 190-191.

<sup>28</sup> ÖZPINAR, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 13.

<sup>29</sup> İBN HACER, *Hedyu’s-sârî*, s. 4; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 206.

<sup>30</sup> Bkz. KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 218, 231; BAĞCI, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 199, 227-237.

<sup>31</sup> Bkz. BAĞCI, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 251, 252; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 250, 254.

<sup>32</sup> Bkz. İBNÜ’L-MÜNEYYİR, *el-Mütevârî*, s. 9. Ayrıca bkz. KANDEMİR, M. Yaşar, *DİA*, VII, 114.

<sup>33</sup> KİRMÂNÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibu’d-Derârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2. Baskı, c. I, 1401/1981, s. 134; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 107, 108.

<sup>34</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 155. Ayrıca bkz. BİLEN, Mehmet, İbn Hacer’in Buhari’ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) 2004, s. 25-37. Konu ile ilgili detaylı bilgi ve örnekler için bu çalışmaya bakılabilir.

<sup>35</sup> BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî, *el-Câmi‘u’s-Sahîhi’l-Müsnedi’l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmih*, Thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut, Dâru Tavki’n-Necât, 1. Baskı, 1422, “Hayız”, 17, (I, 70).

3. Hadisten –doğrudan<sup>37</sup> veya dolaylı olarak-<sup>38</sup> anlaşılan hükmün başlık olarak alınması.
4. Başlıkla hadisin farklı tariklerine işaret edilmesi.<sup>39</sup>
5. Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymayan rivayeti eserine almadığı halde bab başlığında buna işaret etmesi.<sup>40</sup>
6. İhtilafli konularda kanaatini belirtmeyip başlığı genel ifade, soru veya şart edatı ile vermesi.<sup>41</sup>
7. Muhalif olduğu konuları başlıkta reddetmesi.<sup>42</sup>

Saydıklarımızın haricinde; bazı bablar başlıksız ele alınmış,<sup>43</sup> bazen başlık altında herhangi bir ayet veya rivayet aktarılmamış,<sup>44</sup> bazı başlıklar sadece ayetlerle,<sup>45</sup> bazıları sadece ayetler ve sahabe sözü ile,<sup>46</sup> bazıları ise sadece sahabe sözü ile açıklanmıştır.<sup>47</sup> İbnü'l-Müneyyir'e (v. 683/1284) göre Buhârî, şartlarına uyan herhangi bir hadis bulamadığı için bu şekilde tasarrufta bulunmuştur.<sup>48</sup>

Buhârî'nin bab başlıkları üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda İbnü'l-Müneyyir'in (v. 683/1284) tek ciltlik eseri olan “*el-Mütevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*” kitabının bu alandaki ilk çalışma olduğunu görmekteyiz. Sonrasında İbn Ruşeyd Muhammed b. Ömer'in (v. 721/1321) “*Tercümanu't-terâcim alâ ebvâbi'l-Buhârî*” adlı eseri ve Bedruddîn İbn Cemâ'e'nin (v. 733/1333) “*Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî*” kitabı klasik dönemi eserleridir. İbn Cemâ'e'nin kitabı *el-Mütevârî'nin* muhtasarı olarak kabul edilmektedir.<sup>49</sup> Daha sonraki dönemlerde Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin (v. 1138/1726) “*el-Fevâidu'l-mute'allika bi Sahîhi'l-Buhârî*” kitabı, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (v. 1176/1762) “*Şerhu*

<sup>36</sup> BUHÂRÎ, “İmân”, 3, 4 (I, 11).

<sup>37</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 2 (I, 39).

<sup>38</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Vudû”, 44 (I, 50). AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 85.

<sup>39</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 64 (I, 55); İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 567.

<sup>40</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 64 (I, 55); İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 567.

<sup>41</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 357; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 107, 108.

<sup>42</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68); İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 690, 691; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 275.

<sup>43</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 56 (I, 53,54).

<sup>44</sup> BUHÂRÎ, “Hac”, 91 (II, 162).

<sup>45</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 12 (II, 110).

<sup>46</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 6 (II, 108).

<sup>47</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 66 (II, 129).

<sup>48</sup> İBNÜ'L-MÜNEYYİR, *el-Mütevârî*, s. 37.

<sup>49</sup> Bkz. İBNÜ'L-MÜNEYYİR, *el-Mutevârî*, s. 12, 13.

*terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî*” eseri bu alanda yapılan çalışmalardandır.<sup>50</sup> Ancak ed-Dihlevî'nin eseri -adından da anlaşıldığı üzere- daha çok bab başlıklarını izah etmeye yöneliktir. Diğer eserlerde olduğu gibi başlık ile rivayetler arasında irtibat kurmaya yönelik bir çalışma değildir.<sup>51</sup> Son dönemlerde ise Hindistanlı âlim Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî'nin (1898-1982) “*el-Ebvâb ve't-terâcim li Sahîhi'l-Buhârî*”<sup>52</sup> adlı eseri iki cilt halinde basılmış ve diğer eserlere nazaran daha hacimli bir kitaptır. Ancak eser henüz okunaklı bir baskıya sahip değildir. Günümüzde ise Muhammed Nüreddîn Itr el-Halebî tarafından Buhârî'nin bab başlıklarının özelliklerini anlatan “*el-İmâmu'l-Buhârî ve fıkhu't-terâcimi fî câmi'ihî's-sahîh*” kitabı yazılmıştır. Türkiye’de ise Buhârî'nin bab başlıklarına yönelik müstakil bir çalışma olmamıştır. Mehmet Bilen’in “*İbn Hacer'in Buhari'ye yöneltilen itirazlara verdiği cevaplar*” adlı doktora tezi bu alanda yapılan müstakil bir çalışma olmamakla birlikte, bab başlıkları ile ilgili çarpıcı örnekler ve detaylı bilgiler içermektedir.

---

<sup>50</sup> Bkz. İBNÜ’İ-MÜNEYYİR, *el-Mutevârî*, s. 12, 13; KANDEMİR, *DİA*, VII, 123.

<sup>51</sup> Bkz. İBNÜ’İ-MÜNEYYİR, *el-Mutevârî*, s. 13.

<sup>52</sup> Bkz. İBNÜ’İ-MÜNEYYİR, *el-Mutevârî*, s. 13, 14; ÖZŞENEL, Mehmet, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 298.





## BİRİNCİ BÖLÜM

### BUHÂRÎ'NİN BAB BAŞLIKLARINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

#### I. 1. BABLAR ARASI MÜNASEBETE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Buhârî şârihlerinin *el-Câmi 'u's-sahîh*'teki bablar arasındaki münasebeti izah etme konusundaki itirazları ve bazı şârihlerin bunlara verdiği cevaplar; ilmi açıdan ve farklı yaklaşımlara yol açması bakımından önemlidir. Şârihler neredeyse her bab sonrası bab başlığının bir öncesi ile münasebetini izah etmeye çalışmışlardır. Buhârî'nin babları gelişigüzel açmadığını ve onun kendine özgü, belirli bir sistem içinde hareket ettiğini şârihlerin açıklamalarında görmekteyiz. Ancak bazen başlıkların birbirleriyle münasebetinin hiç olmadığı veya dolaylı olduğu yönünde Buhârî'ye eleştiriler yöneltilmiştir. Aynî bab başlıkları arasında tam münasebetin gerekmediğini, az bir münasebetin yeterli olduğunu savunmaktadır.<sup>53</sup> Ancak o da bazen bablar arasında münasebetin olmadığı gerekçesiyle Buhârî'ye eleştiriler yöneltilmiştir.

Örneğin Buhârî, “nâfile namazların ikişer rekât kılınacağına dair rivayetler” başlığını açmıştır.<sup>54</sup> Bazı nüshalarda bu başlık “sabah namazı (sünnetinin) iki rekâtında okunacak miktar” başlığından sonra gelmektedir.<sup>55</sup> *el-Cami 'u's-Sahîh* 'te bu başlıktan önce gelen beş başlıkla birlikte altı bab birbiriyle bağlantılıdır. Bu nedenle “nâfile namazların ikişer rekât kılınacağına dair rivayetler” başlığının bu altı babdan sonra gelmesi Aynî'ye göre münasebet açısından daha uygundur.<sup>56</sup> İbn Hacer ise uygun olmanın ötesinde bu sıralamanın doğru olacağı kanaatindedir.<sup>57</sup> Çoğu

---

<sup>53</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 16, 47.

<sup>54</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 25 (II, 57).

<sup>55</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 27-28 (I, 361).

<sup>56</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 220, 221.

<sup>57</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 576.

nüshalarda ise bu başlık altı başlığın arasında yer almıştır.<sup>58</sup> İbn Hacer bu hatayı müstensihlere bağlarken<sup>59</sup> Aynî, Buhârî'nin sadece burada değil çoğu yerde bab başlıklarının tertibine riayet etmediğini, tertibin de büyük bir amaç olmadığını belirtir.<sup>60</sup> Aynî, bab başlıklarının birbirleriyle bağlantıları açısından burada “daha uygun” ifadesini kullanmıştır. Çünkü o en ufak münasebeti yeterli görmektedir.<sup>61</sup> Muhtemelen bu başlığın nafîle namazlar bahsinde geçmesi onun için yeterli bir münasebettir. Bab başlıklarının birbiriyle uyum ve ilişkileri bakımından Buhârî'ye yöneltilen eleştiri örneklerini şöyle sıralayabiliriz.

### I.1.1. Hayızlı Kadın Hac ve Umre İçin Nasıl İhrama Girer?

Buhârî bu başlık ile hayızlı kadının ihrama girmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. *el-Cami 'u's-Sahîh* 'te bu başlıktan önce “*Allah'ın, sizi yaratılışı belli belirsiz bir mudgadan (et parçasından) yarattık,*<sup>62</sup> *sözü*” adlı başlık bulunmaktadır.<sup>63</sup> Buhârî, bu ayetle hamile kadının adet görmediğini ispatlamaya çalışmıştır.<sup>64</sup>

Aynî, iki bab arasında şu şekilde münasebet kurmaya çalışmaktadır. Babların birinde hayızlı kadının ihrama girebileceği, diğerinde ise hamile kadının hayız olmayacağı anlatılmaktadır. Her ikisi de hayızla ilgili bir hüküm içerdiği için bab başlıklarının birbirleriyle münasebeti vardır. Aynî, bablar arasında münasebet kurmaya çalışır ancak, bunun zorlamadan ibaret olduğunu savunur.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> BUHÂRÎ, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, “Teheccüd”, 22-28 (II, 55-57).

<sup>59</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 576.

<sup>60</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 220, 221.

<sup>61</sup> Bkz, AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 16, 47.

<sup>62</sup> Hac sûresi, 22/5.

<sup>63</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 18 (I, 70).

<sup>64</sup> İBN BATTÂL, Ebu'l-Hasan Alî b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbni Battâl*, Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad, Mektebu'r-Rüşd, 2. Baskı, c. I, 1423/2003, s. 444; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 291.

<sup>65</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 291.

## I.I.2. Lohusalı Ölenin Cenaze Namazı <sup>66</sup>

Buhârî bu başlıkta lohusa iken vefat eden kadının üzerine namaz kılınmasında herhangi bir mahzurun olmadığını açıklamaktadır.<sup>67</sup> Ölü şayet kadın ise imamın cenazeyi ortalayıp namaz kılması sünnettir.<sup>68</sup>

Aynî, kesin bir ifadeyle, bu başlığın hayız bölümüne (Kitabu'l-hayz) herhangi bir katkısı olmadığını, dolayısıyla bunun burada zikredilmemesi gerektiğini savunur. Ona göre, bu bab cenaze ile alakalıdır ve “Cenâiz” bölümünde ele alınmalıdır. Ayrıca *el-Cami' u's-Sahih*’te bir önceki başlık “istihâzeli kadın temizlendiğini görünce” şeklindedir. İki başlığın ise birbirleriyle münasebeti yoktur. Çünkü biri cenaze namazından bahsederken, diğeri istihâzeden temizlenen kadından bahsetmektedir. Oysa bablar arasında münasebet olmalıdır.<sup>69</sup> İbn Hacer’in bu başlık altında açıklama yapmayıp, ilgili açıklamaların cenaze bahsinde geleceğini söylemesi,<sup>70</sup> dolaylı olarak onun da Aynî gibi düşündüğü izlenimini bize vermektedir.

## I.I.3. Kişi Safın Gerisinde Rükû‘a Varırsa

Buhârî, bu başlıkta imamın rükûa vardığını görüp safın gerisinde ona tabi olan kişinin durumunu anlatmaktadır. Konu ile ilgili rivayet şöyledir:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) rükûda iken Ebû Bekre bir an önce onun yanına varmak istedi. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yetişmek için safın gerisinde rükûa vardı. Sonra bunu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) anlattı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘Allah hırsını artırsın, fakat bir daha böyle yapma’ dedi.”<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Loğusa iken vefat eden kadının üzerine cenaze namazının kılınması ve bu namazın sünneti” Bkz. BUHÂRÎ, “Hayız”, 29 (I, 73).

<sup>67</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 727.

<sup>68</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 206.

<sup>69</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 315.

<sup>70</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 727.

<sup>71</sup> BUHÂRÎ, “Ezan”, 114 (I, 156).

Ebû Bekre rivayetinin, cemâatle kılınan namazın müdrik veya mesbûk konusu ile ilgili olduğu aşikârdır. Bu nedenle İbn Hacer, “bu babın imametle ilgili bablar arasında zikredilmesi gerektiğini” düşünür.<sup>72</sup> Aynî'ye göre, babın rükû ile de bağlantısı olduğundan Buhârî onu kırâat ile ilgili bablardan sonra zikretmiştir. Yani kısmen mutabakattan söz edilebilir. Aynî, Buhârî'nin bütün bölümlerde (Kitâb) bablar arası münasebete tam dikkat etmeyip, en ufak münasebeti yeterli gördüğünü belirtir. *el-Cami 'u's-Sahîh* 'te bundan dört bab önceki “(kıraati sessiz olan namazlarda) imamın okuduğu ayetleri cemaate duyurması”<sup>73</sup> başlığı imametle alakalı olup, kırâatle alakalı olmadığı halde Buhârî onu kıraat ile ilgili bablar arasında zikretmiştir.<sup>74</sup>

Hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) cemaatin gerisinde namaz kılan Ebû Bekre'nin namazını sahih görmüş ancak bir daha yapmamasını istemiştir. İlim adamları konu ile ilgili rivayetleri ele alarak farklı kanaatlere varmışlardır. Bazı ilim adamları bunun caiz olduğunu, bazıları mekruh olduğunu, bazıları ise caiz olmadığını söylemişlerdir.<sup>75</sup> Buhârî ise görüşünü belirtmemiş ve “kişi safın gerisinde rükû'a varırsa” şeklinde başlık vermiştir. Bu nedenle Buhârî'nin hangi görüşte olduğu tartışılmıştır. Aynî, muhtemelen Buhârî bunu caiz görmemiştir, demektedir.<sup>76</sup>

#### **I.I.4. Mescide Hizmet Edenler**<sup>77</sup>

*el-Cami 'u's-Sahîh* 'te bu başlıktan önce “şarap ticaretinin mescitte haram kılınması” başlığı, onun öncesinde ise mescidin temizliğiyle ilgili “mescidi süpürmek, paçavraları, çöpleri ve ağaç kırıntılarını toplamak” başlığı bulunmaktadır.<sup>78</sup>

Mescidi temizlemek ve ona hizmet etmek birbiriyle bağlantılı konulardır. Ancak içki yasağının bu iki konu ile alakası yoktur. Buhârî, birbirleriyle alakalı iki

<sup>72</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 701.

<sup>73</sup> BUHÂRÎ, “Ezan”, 109 (I, 155).

<sup>74</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 54.

<sup>75</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 400, 401

<sup>76</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 54.

<sup>77</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 72 (I, 99).

<sup>78</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 73, 74 (I, 99).

başlığın arasına, alakasız bir başlık koyarak başlıkların münasebetine riayet etmemiştir. Bu nedenle Aynî, “mescide hizmet edenler” başlığının camide içki ticaretini yasaklayan başlıktan önce olması gerektiğini belirtir.<sup>79</sup>

### **I.I.5. Bayramda ve Harem’de Silah Taşımının Mekruh Olması<sup>80</sup>**

Başlıktan anlaşıldığı üzere bayramda ve Harem’de silah taşınması mekruhtur. Buhârî yedi başlık öncesinde ise şu başlığı atmıştır: “bayram günü mızrak ve kalkan (oyunu).”<sup>81</sup> Bir başlık bayramda silah taşımayı teşvik ederken, diğeri ise onu mekruh kılmaktadır. Buhârî’ye iki başlığın birbiriyle çelişkili olduğuna dair itiraz yöneltilmiştir.<sup>82</sup>

İbn Hacer ve Aynî, burada herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmektedirler. Çünkü önceki başlıkta mızrak ve kalkanla oyun oynamak ve gösteri yapmaktan bahsedilmektedir. Sevinç günleri olan bayramlarda bu tür silahlarla eğlenmek meşrudur. Buradaki başlıkta ise sokaklarda ve insanların yoğun olduğu yerlerde yaralanma ihtimalinin önüne geçmek için alınan bir tedbirden bahsedilmektedir.<sup>83</sup>

## **I.2. YARAR SAĞLAMADIĞI DÜŞÜNÜLEN BAB BAŞLIKLARI**

Buhârî’nin *Sahîh*’inde hadis tekrarlarına sıkça rastlamaktayız. Daha önce de açıkladığımız gibi Buhârî, hadislerin farklı tariklerine değinmek için onları farklı başlıklar altında mükerrer olarak vermiştir. Hadis tekrarları bab başlıklarına da yansımakta, bazı başlıklar çok az farklılık göstermekte ve tekrar mahiyeti taşımaktadır. Buhârî şârihleri en ufak faydanın mülâhaza edilebileceğine kani oldukları başlıkları tekrar olarak görmeme gayreti içindedirler. Örneğin Buhârî, “bayram namazından sonra hutbe” başlığını açmıştır. Öncesinde ise “bayram

---

<sup>79</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 232.

<sup>80</sup> BUHÂRÎ, “İdeyn”, 9 (II, 19).

<sup>81</sup> BUHÂRÎ, “İdeyn”, 2 (II, 16).

<sup>82</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 286.

<sup>83</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, III, 283; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 286.

namazına yaya veya binek ile gitmek, ezan ve kâmet okunmaksızın hutbe öncesi namaz (kılmak)” başlığı bulunmaktadır.<sup>84</sup> Buhârî önceki başlıkta hutbenin namazdan sonra geldiğini söylediği halde bununla ilgili ayrı bir başlık açmıştır. Aynî’ye göre, Buhârî bu konuya ihtimam ve hassasiyet gösterdiği için ona müstakil bir başlık açmıştır.<sup>85</sup> Buhârî şârihleri bu şekilde yorumlarla konuyu izah etmeye çalışsalar da ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle eleştiride bulunmuşlardır. Konu ile ilgili örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

### I.2.1. Mescide İdrar Yapılmasından Dolayı Su Dökülmesi

Buhârî, bu bab başlığı altında Ebû Hüreyre’den şu rivâyeti aktarır: “Bir bedevi mescidde bevletti. Sahabîler ona müdahalede bulundular. Hz. Peygamber onlara, ‘*Karışmayın! Onun bevlettiği yere bir kova su dökün! Sizler kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz. Zorluk çıkarasınız diye gönderilmediniz,*’ dedi.”<sup>86</sup>

*el-Câmi‘u’s-Sahîh*’te bir önceki konu “camide idrarını yapan kişiye Hz. Peygamber’in karışmayıp o kişinin ihtiyacını giderene kadar müsaade etmesi” şeklindedir. Buhârî o konu içerisinde Enes b. Mâlik’ten şu rivayeti aktarır. “Hz. Peygamber, bir bedevinin mescidde bevlettiğini görünce, *karışmayın!* dedi. Sonra bir kova su istedi ve onu oraya döktü.”<sup>87</sup> Aynî’ye göre önceki bab başlığı ile maksat hâsıl olduğundan burada yeni bir bab başlığının açılması gereksizdir. Açılan yeni başlık ek bir fayda sağlamamaktadır.<sup>88</sup> Yani Buhârî, Enes b. Mâlik rivayetini önceki başlık altında zikretmek yerine, benzer bir başlık açıp Enes b. Mâlik rivayetini bu yeni başlık altında da vermiştir. Yapılan bu uygulama ise yanlıştır.

---

<sup>84</sup> BUHÂRÎ, “İdeyn”, 7, 8 (II, 18).

<sup>85</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 283.

<sup>86</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 58 (I, 54).

<sup>87</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 57 (I, 54).

<sup>88</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 127.

## I.2.2. Kişinin Cünüp İken Uyuması

Buhârî bu başlıkta kişinin cünüp iken uyumasında bir sakınca olmadığını anlatmaktadır. Konu ile ilgili Hz. Ömer'den aktarılan rivayette, abdest aldıktan sonra uyumanın caiz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>89</sup> Bu rivayet farklı tarik ve farklı lafızlarla bir sonraki babda da yer alır.<sup>90</sup> Sonraki bab başlığı ise “cünüp kişi abdest aldıktan sonra uyur” şeklindedir.

Aynî, -iki başlıktan birinin tekrar ve faydasız olduğu düşüncesiyle- ikinci başlığın olmaması gerektiğini savunmaktadır.<sup>91</sup> Zaten bu başlık bazı nüshalarda mevcut değildir ki, doğrusu da budur.<sup>92</sup> İbn Hacer ilk önce “kişinin cünüp iken uyuması” başlığının tekrar ve fazla olduğunu söylese de daha sonra bunun tekrar olmayabileceğini izah etmeye çalışır. Ona göre, Buhârî önce mutlak, ardından mukayyet bir başlık açmak istemiş olabilir. Bu durumda tekrar olmamış olur.<sup>93</sup> Yani Buhârî önceki başlıkla, cünüp kişinin uyuyabileceğini vurgulamış, sonraki başlıkla ise onun uyuması için abdest almasının daha doğru olacağını izah etmiş olabilir.

## I.2.3. Kadının Hayızdan Temizlenmek İçin Yıkanması

Buhârî hayızlı kadının nasıl yıkanacağını anlatmak için başlık sonrası Hz. Âişe'den şu rivayeti aktarır: “Ensâr'dan bir kadın Hz. Peygamber'e (s.a.v.), *hayızdan nasıl yıkanayım?* diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, *miske bulanmış bir yün veya pamuk parçası al, onunla üç defa temizlen!* buyurur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) utanır ve yüzünü çevirir. Veya Hz. Peygamber (s.a.v.), *onunla temizlen!* diye buyurur. Hz. Peygamber (s.a.v.) utanınca ben de kadını tutup çektim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) anlatmak istediği şeyi ona anlattım.”<sup>94</sup>

Hz. Aişe rivayetinde hayızdan nasıl yıkanacağı anlatılmıştır. Ancak bu hadis farklı tarikle ve farklı lafızlarla bir önceki bab başlığında da geçmektedir. Bir önceki

<sup>89</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 26 (I, 65).

<sup>90</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 27 (I, 65).

<sup>91</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 242.

<sup>92</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 666; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 242.

<sup>93</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 666.

<sup>94</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 14 (I, 70).

bab başlığı ise şöyledir: “hayızdan temizleneceği zaman kadının kendisini ovması, nasıl yıkanacağı ve miskli pamuk alıp onunla kan izini temizlemesi.”<sup>95</sup> Önceki başlık kadının hayızdan nasıl temizleneceğini detaylı bir şekilde anlatırken, Buhârî’nin bunun akabinde daha az konu içeren yeni bir başlık açması Aynî’nin itirazına maruz kalmıştır. Aynî, bu başlığın faydasız olduğunu söylemektedir. Buhârî, Hz. Âişe rivayetinin farklı tarikinin olduğunu belirtmek için yeni bir başlık açmıştır. Önceki hadisin tariki, Yahyâ > İbn Uyeyne > Mansûr şeklinde iken, buradaki hadisin tariki ise, Müslim b. İbrâhîm > Vüheyb > Mansûr şeklindedir. Başlıklar bir konuyu izah etmek için açılır, hadisin farklı tariklerine değinmek için yeni bir başlık açılmamalıdır.<sup>96</sup>

### I.3. BAB BAŞLIKLARININ YÖNTEMİNE DAİR ELEŞTİRİLER

Buhârî bazen “bâb” diyerek konu belirlemeden, bazen soru kalıbında, bazen de şart-cevap kalıbında başlık açmış; ancak cevabı başlıkta vermemiştir. Yani bazen başlıkta konu mevcut değildir. Bazen de başlık herhangi bir hüküm içermemektedir. İşte bu nedenle ona itirazlar yöneltilmiştir. Bu itirazları iki madde ile izah etmeye çalışalım.

#### I.3.1. Başlıksız Bablar

Buhârî, bazen “bâb” diyerek başlık açmış ancak, başlıkta konu belirten herhangi bir ifade zikretmemiştir. Bu durum başlıksız babın, bir önceki babın devamı olduğunu düşündürmektedir. Nitekim İbn Ruşeyd’e göre (v. 721/1321), başlıksız bablar bir önceki babın faslıdır.<sup>97</sup> Aynî de, musannıfların bazen bir başlık açıp ardından fasıl açtığını, Buhârî’nin başlıksız bablarının da bu çerçevede olduğunu belirtir.<sup>98</sup> Ancak bazı başlıksız babların, bir önceki babın faslı ve devamı olamayacağı görülmektedir. Bu durumda bunların müstakil başlıklar olması da muhtemeldir. Konuya dair bazı örnekler şunlardır:

<sup>95</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 13 (I, 70).

<sup>96</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 287.

<sup>97</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, II, 214.

<sup>98</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 211; IX, 146; IV, 285; VIII, 281, 214.



1. Ebû Zer el-Herevî (v. 434/1043) nüshasında “bâb” denilerek, konu belirtilmeden başlık açılmıştır. Elimizdeki Buhârî nüshaları ve Buhârî şerhlerinin metinleri de bu şekildedir. Buhârî bu başlıkta idrardan sakınmanın ve onu yıkamanın vacip olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Konu ile ilgili rivayet şöyledir.

“Hz. Peygamber (s.a.v.) iki kabrin yanına uğradı ve şöyle dedi: ‘Bunlar azap görüyorlar, ancak azap görmeleri büyük bir şeyden dolayı değildir. Bunların biri idrardan sakınmaz, diğeri ise laf taşır, koğuculuk yapardı.’ Sonra yaprakları soyulmuş yaş bir hurma dalı aldı, onu ikiye böldü ve her iki kabre birer parça dikti. Sahabîler, ‘Yâ Rasûllallah! Bunu niçin yaptın?’ diye sordular. Hz. Peygamber, ‘bu çubuklar yaş kaldıkları sürece belki onların azaplarını hafifletir,’ buyurdu.”<sup>99</sup>

Hadisin metninde yer alan *فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ* “idrardan sakınmazdı” ifadesi *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*’teki bir önceki bab başlığı olan *مِنَ الْكَبَائِرِ أَنْ لَا يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهِ* “idrardan sakınmamak büyük günahlardandır” başlığının aynısıdır. Durum böyle olunca Aynî buna şu şekilde itiraz eder: “Bu hadis, bir önceki konu başlığı altında aynı tarik ile verilmiştir. Tek fark, birinde rivayetin senedi, Mücâhid-Tâvus-İbn Abbas şeklinde iken, diğesinde ise Mücâhid hadisi doğrudan İbn Abbas’tan rivayet etmiştir. Şayet yeni başlıkla ifade edilmek istenen şey, idrardan sakınmanın gerekliliği ise bu, önceki başlıktan açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda, farklı tariklere değinmek için yeni bir bab başlığı açmanın manası yoktur. Şayet -bazı nüshalarda olduğu- buradaki başlıksız bab mevcut değil ise herhangi bir problem bulunmamaktadır.”<sup>100</sup>

2. Buhârî, “bir sebepten dolayı devenin mescide girmesi” başlığından sonra “bâb” diyerek konu içermeyen başlık açar ve şu hadisi aktarır: “Karanlık bir gecede iki sahabî Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanından ayrıldılar. Yollarında iki lamba varmış gibi önleri aydınlıktı. Onlar birbirlerinden ayrılıp ailelerinin yanına gelinceye kadar da her birinin önünde birer lamba varmış gibi yolları aydınlanmaya devam etti.”<sup>101</sup>

İbn Battâl (v. 449/1057), “bu sahabîler geç vakitte mescitten ayrıldıkları için Allah onlara ikramda bulundu,” diyerek başlıkla hadis arasında mutabakat kurmaya

<sup>99</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 56 (I, 53,54).

<sup>100</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 123.

<sup>101</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 78, 79 (I, 100).

çalışmaktadır.<sup>102</sup> Aynî ise, mutabakatın olmadığı açıktır, diyerek bu şekilde ilişki kurmanın zorlama bir yorumdan ibaret olduğunu belirtir.<sup>103</sup> İbn Hacer'e göre buradaki başlıksız babın öncesiyle bağlantısı olmadığından İbn Ruşeyd'in (v. 721/1321) "başlıksız bablar bir önceki babın faslıdır" söylemi burada geçersizdir.<sup>104</sup>

### I.3.2. Başlıkta Hüküm Belirtmeme

Konuyu iki madde ile izah etmeye çalışalım.

1. Buhârî bazen konu başlığında şart edatı ile başlık açmış ancak bu şartın cevabını getirmemiştir. Cevabın birden fazla olması muhtemel olduğu durumlarda şârihler bunu izah etmeye çalışmışlardır.<sup>105</sup> Yine âlimler arasında ihtilafın söz konusu olduğu mevzularda Buhârî bu şekilde başlık açmayı tercih etmiştir.<sup>106</sup> Ancak bazen ihtilaf söz konusu olmadığı halde aynı şekilde başlık oluşturduğundan Aynî, Buhârî'yi eleştirmiştir. Örneğin Buhârî, "secdeye vardığında namaz kılanın elbisesi hanımına değerse" şeklinde başlık açmıştır. Namaz esnasında kişinin elbisesinin eşine değmesinin herhangi bir mahsuru yoktur. Buhârî de bunu izah etmek için bab başlığı açmış ve Hz. Meymûne'den rivayet ettiği hadisle<sup>107</sup> bunu delillendirmiştir. Bu konuda âlimler ittifak halinde olup herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Hz. Meymûne'den rivayetinden hükmün açıkça anlaşılmasına ve bu konuda ittifak olmasına rağmen Buhârî bab başlığında "değerse" diyerek bunun caiz olduğunu açıklamamış ve muallak bırakmayı tercih etmiştir. Aynî bu durumu eleştirerek şöyle demektedir: "İhtilaflı konularda Buhârî bab başlığında kesin hüküm belirtmemektedir. Onun, kendi eserinde bunu adet haline getirdiğini görüyoruz. Ancak bu mesele ihtilafa mahal olan bir konu değildir."<sup>108</sup>

<sup>102</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 113.

<sup>103</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 241.

<sup>104</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 214.

<sup>105</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 33.

<sup>106</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 107, 108.

<sup>107</sup> BUHÂRÎ, "Salât", 19 (I, 85).

<sup>108</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 107, 108.

2. Buhârî zaman zaman soru kalıbında başlık açmıştır. Buhârî şârihleri bazen bunun istifham anlamında olmadığını, takrir ifade ettiğini savunmuşlardır.<sup>109</sup> Bazen de konu hakkında ihtilaf vaki olduğundan Buhârî başlığı soru edatı ile açmıştır.<sup>110</sup> Veya Buhârî farklı ihtimalleri ifade etmek için bu şekilde başlık açmıştır.<sup>111</sup> Aynî, hadisin anlaşılır bir hükme sahip olmasına rağmen Buhârî'nin soru kalıbında başlık açmasını eleştirmektedir.<sup>112</sup> Örneğin Buhârî, “teyemmüm alan kişi eline üfler mi?” diye başlık açmış ve bununla, kişinin teyemmüm alırken elini toprağa vurup yüzüne sürmeden önce ona üflemenin caiz olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Aktarmış olduğu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elini toprağa vurduktan sonra ona üflediği açığıca zikredilmektedir. Konu ile ilgili rivayet şu şekildedir.

“Adamin biri Hz. Ömer'e gelip, *cüntip oldum, su da bulamadım (ne yapayım?)* dedi. Bunun üzerine Ammâr b. Yâsir, Hz. Ömer'e şöyle dedi: Hatırlar mısın? Ben ve sen ikimiz bir seferdeydik. Sen namaz kılmadın, ben ise toprağın üstünde yuvarlandıktan sonra namazı kıldım. Ardından bunu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) anlattım. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, “şunu yapman yeterliydi,” diyerek iki elini yere vurdu, ellerine üfürdü, sonra iki avucuyla yüzünü ve iki elini mesh etti.”<sup>113</sup>

Aynî, hadisin açık ve anlaşılır olmasına rağmen Buhârî'nin soru şeklinde başlık açmasını yanlış bulur.<sup>114</sup> İbn Hacer ise başlığın soru ile açılmasını üç ihtimalle izah etmeye çalışır. Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) yüzüne zarar verecek bir şey eline yapıştığı için ona üflemiştir. İkincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) yüzü kirlenmesin diye eline fazladan yapışan toprağı almak için üflemiştir. Üçüncüsü, Hz. Peygamber (s.a.v.) teyemmüm esnasında ele üflemenin caiz olduğunu göstermek istemiştir.<sup>115</sup> Aynî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde yapmasını teşriî nedene bağlayıp üçüncü ihtimali yerinde görür. Ancak o, ihtimallerin bir sonuç değiştirmedığı kanaatiyle başlığın istifham şeklinde verilmesine karşı çıkar.<sup>116</sup>

<sup>109</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 171.

<sup>110</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 158.

<sup>111</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 25.

<sup>112</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 16, 17.

<sup>113</sup> BUHÂRÎ, “Teyemmüm”, 4 (I, 75).

<sup>114</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 16, 17.

<sup>115</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 25.

<sup>116</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 16, 17.

#### I.4. DİLSEL AÇIDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Buhârî bazen bir ayeti veya hadisin metnini bab başlığı olarak kullanmıştır. Bazen de bunun dışında kendisi bir başlık koymuştur. Bu başlıkların bazısının Arap dil kurallarına uygun olmadığı gerekçesiyle Buhârî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin, 'Fıkhî Eleştiriler' bölümündeki 'Rikazda beşte bir (oranında vergi) vardır' bahsinde ele alacağımız ve Buhârî'nin delil olarak sunduğu 'erkeze'l-ma'dinu' (أَرْكَزُ الْمَعْدِينُ) ifadesi Aynî tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Aynî Buhârî'nin bu ifadeyi yanlış yerde kullandığını savunmaktadır.<sup>117</sup> Konu ile ilgili diğer eleştiriler şöyledir:

##### I.4.1. Hılâb veya Koku İle Gusül Abdestine Başlamak

Konu başlığında Buhârî'nin ne anlatmak istediği hakkında farklı görüşler olduğu için başlığı lafzî bir şekilde, birebir tercüme etmeye çalıştık. Konu başlığını bu şekilde verip, konu ile ilgili rivayetin tercümesini de lafzî olarak aktardıktan sonra bab başlığında ve hadiste hılâbın (الجلاب) ne anlamda olduğunu izah etmeye çalışacağız. Buhârî, konu ile ilgili Hz. Âişe'den şu rivayeti aktarır. "Hz Peygamber cünüp olduğunda gusül abdesti alacağı zaman hılâb gibi bir şey ister, avucuyla su alır, suyu önce başının sağ tarafına, sonra sol tarafına, daha sonra da ortasına dökerdi."<sup>118</sup>

Hadiste geçen hılâb (الجلاب) kelimesi yine *el-Câmi'u's-Sahih*'te İbn Ömer'den aktarılan, mağaraya sığınıp yaptıkları dualarla oradan kurtulan üç arkadaşın hadisesini anlatan rivayette geçmektedir.<sup>119</sup> İbn Ömer rivayetinde hılâb kelimesinin 'süt sağılan kap' anlamında olduğu açıkça görülmektedir. Buradaki Hz. Aişe rivayetinde de hılâbın aynı manada yani, 'süt sağılan kap' olduğunda Buhârî şârihleri ittifak etmişlerdir.<sup>120</sup> İbn Manzûr (v. 711/1311), -Ebû Mansûr el-Ezherî'den (v.370/980) naklen- Maânî ilmi ile uğraşanların hılâba "süt sağılan kap" dediklerini belirtir. Hz. Âişe rivayetinde, el-Ezherî'nin iddiasına göre, Buhârî muhtemelen

<sup>117</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, IX, 100.

<sup>118</sup> BUHÂRÎ, "Gusül", 6 (I, 60, 61).

<sup>119</sup> BUHÂRÎ, "Buyû", 98 (III, 79).

<sup>120</sup> Bkz. İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 374; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 121; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 627, 628; AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 204.

onunla ‘gülsuyu’ anlamında olan cüllâb (الجُلَّاب) kelimesini kastetmiştir. Nitekim bazı rivayetlerde hadisin metninin cüllâb olduğu görülmektedir.<sup>121</sup> Hılâbın (الجَلَّاب) gülsuyu anlamında kullanılması ise yanlıştır.<sup>122</sup> Konu içerisinde anlatacağımız üzere, İbn Manzûr’un el-Ezherî’den aktardığı cüllâb (الجُلَّاب) rivayeti reddedilmiştir.

Buhârî, bab başlığında ‘süt kabı veya koku’ ifadesini kullanmış fakat konu içerisinde koku ile ilgili herhangi bir rivayet zikretmemiştir. Bu durumda bab başlığı ile hadis arasında uyum problemi olduğu hususunda Buhârî’ye itirazlar yöneltilmiştir. İbn Hacer, “geçmişte olduğu gibi şimdi de bu hadisin bab başlığı ile uyumu bazı âlimler tarafından problem olarak görülmüştür,” demektedir. Bazıları Buhârî’nin yanlış olduğunu iddia ederken, bazıları mutabakat sağlamak için hılâb kelimesini maruf olmayan rivayete yorumlamışlardır. Bir kısmı da herhangi bir değişiklik yapmaksızın mutabakat hususunda zorlama yorumlarda bulunmuşlardır. İbn Hacer’in ve Aynî’nin üç maddede açıkladığı görüşler<sup>123</sup> şu şekildedir:

1. Buhârî’nin yanlış olduğunu söyleyenler: Bu grubun başını İsmâîlî<sup>124</sup> (v. 371/982) çekmektedir. İsmâîlî, herkesin hata yapabileceğini belirtir. Buhârî de hılâbın (الجَلَّاب) koku olduğunu zannederek hata yapmıştır. Oysa ‘hılâb’ koku değil, içine süt sağılan bir kaptır. Ayrıca, gusül abdestinden önce koku sürmenin bir anlamı da yoktur.<sup>125</sup> Hadisin diğer tariklerinde ‘hılâptan yıkanırды’,<sup>126</sup> ifadesi yer almaktadır. Hattâbî (v. 388/998) de hılâbı, ‘bir deve sağım miktarı kap’ olarak tanımlar.<sup>127</sup> Durum bu iken Buhârî, onu ‘koku sürünme’ anlamına yorumlamış ve yanlışmıştır. İsmâîlî, hılâbın ‘süt kabı’ olduğunu, koku ile alakasının olmadığını şiirle açıklamaya

<sup>121</sup> el-Ezherî’nin iddia ettiği cüllâb الجُلَّاب rivayetini hadis metinlerinde bulamadığımızı belirtelim. İbn Hacer de bunun bilinen bir rivayet olmadığını ifade eder. Bkz. İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 628.

<sup>122</sup> İBN MANZÛR, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b. Alî el-İfrîkî, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 3. Baskı, c. I, 1414, s. 274, 329.

<sup>123</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 627-630; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 204, 205.

<sup>124</sup> Ebû Bekr el-İsmâîlî, *el-Müstahrec ‘Alâ Sahîhi’l-Buhârî* adında dört ciltlik kitap yazmış ancak bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Bkz. Aşikkutlu, Emin, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, c. VII, 2001, s. 127.

<sup>125</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 627.

<sup>126</sup> İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Hâfız et-Temîmî el-Büstî, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbni Hibbân*, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, 1. Baskı, c. III, 1408/1987, s. 470.

<sup>127</sup> HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Me’âlimu’s-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep, Matbaatu’l-İlmiyye, 1. Baskı, c. I, 1351/1932, s. 80.

çalışır.<sup>128</sup> Hattâbî (v. 388/998),<sup>129</sup> İbn Battâl<sup>130</sup> ve İbnu'l-Cevzî<sup>131</sup> (v. 597/1201) de, Buhârî'nin yanlışlığını belirtmişlerdir.

2. Hılâb kelimesini değiştirenler: el-Ezherî'ye göre hadiste geçen hılâb kelimesi yanlış yazılmıştır. Doğrusu ise cüllâbtır (الجَلَّاب). Cüllâb, Farsça'dan Arapça'ya geçmiştir ve “gülsuyu” anlamındadır. el-Ezherî'nin bu iddiası reddedilmiştir. Çünkü hadisin bilinen rivayetleri cüllâb (الجَلَّاب) değil, hılâb (الجَلَّاب) şeklindedir. İbnu'l-Esîr (v. 606/1210), el-Ezherî'nin bu iddiasına, “koku, banyodan önce değil, sonra kullanılır. Öncesinde kullanılm koku, yıkanma ile etkisini kaybedeceğinden faydasızdır” diyerek karşı çıkmaktadır.<sup>132</sup> Hılâbın (الجَلَّاب) su kabı anlamında olduğunu belirten Kâdî İyâz, el-Ezherî'nin görüşü hakkında şu açıklamalarda bulunur: “el-Câmi'u's-Sahîh ravilerinden el-Herevî, (v. 434/1043) Hz. Âişe rivayetinde geçen نَحْوُ الْجَلَّابِ ‘hılâb gibi bir şey istedi’ lafzı yerine, hadis lafzını مِثْلُ الْجَلَّابِ şeklinde rivayet etmiştir. el-Herevî, “Hz. Âişe rivayetinin cüllâb değil, hılâb olduğunu düşünüyorum” diyerek garip olan مِثْلُ الْجَلَّابِ rivayetini reddetse de el-Ezherî bu rivayetten yola çıkarak cüllâbı (الجَلَّاب) izah etmiştir.”<sup>133</sup> Kâdî İyâz'ın açıklamasına göre, el-Ezherî sadece garip olan cüllâb rivayetini el-Herevî'den aktarıp izah etmiştir. Ancak o sanıldığı gibi bu rivayetten yola çıkarak bab başlığını yorumlamaya girişmemiştir.

Humeydî (v. 488/1095) konu ile ilgili şu eleştiride bulunur: “Müslim, gusül abdesti alırken Hz. Peygamber'in kullandığı kapları tarif eden rivayetleri bir arada zikrederek hılâbın bir kap çeşidi olduğunu anlatmak istemiştir.<sup>134</sup> Buhârî ise sadece

---

<sup>128</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 627.

<sup>129</sup> HATTÂBÎ, *Me'âlimu's-Sünen*, I, 80.

<sup>130</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 374.

<sup>131</sup> İBNU'L-CEVZÎ, Cemâluddîn Ebu'l-Farac Abdurrahmân b. Ali, *Keşfu'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1. Baskı, c. IV, 1418/1997, s. 261.

<sup>132</sup> İBNU'L-ESÎR, Mecduddîn Ebû's-Saâdat el-Mübârek b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezerî, *eş-Şâfi fi Şerhi Müsnedi's-Şâfi*, Thk. Ahmed b. Süleymân – Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad Mektebetu'r-Rüşd, 1. Baskı, c. I, 1426/2005, s. 286.

<sup>133</sup> KÂDÎ İYÂZ, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî es-Sebtî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, Thk. Yahyâ İsmâîl, Mısır, Dâru'l-Vefâ, 1. Baskı, 1419/1998, II, 160.

<sup>134</sup> Bkz. MÜSLİM, İmâm Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1. Baskı, 1412/1991, “Hayız”, 9 (I, 255).

Hz. Âişe rivayetini aktarmış, bab başlığında kullandığı ifade ile de Hz. Âişe rivayetinde geçen hılâb kelimesinin koku olarak algılanmasına yol açmıştır.”<sup>135</sup>

Kurtubî (v. 656/1258) ise hılâb (الجلاب) dışındaki rivayetlerin sahih olmadığını beyan etmektedir.<sup>136</sup>

**3.** Lafızda değişiklik yapmayan ancak mutabakat açısından zorlama da bulunanlar: İbn Hacer, Taberî’den şu sözleri nakleder: “Buhârî, bab başlığında koku anlamına gelen tîb (الطيب) kelimesi ile bildiğimiz kokuyu değil, temizlenmeyi kastetmiştir. Hadisteki hılâb ise Hz. Peygamber’in gusül abdesti alırken kullandığı su kabıdır. Buhârî, bab başlığında ‘hılâb’ ve ‘tîb’ ( بالجلاب أو الطيب ) derken kullandığı ‘ev’ (أو) ifadesi ‘veya’ değil ‘ve’ anlamındadır. Taberî’ye göre bab başlığı, ‘su hazırlayıp üzerindeki kirlerden temizlendikten sonra gusül abdestine başlamak’ şeklinde anlaşılmalıdır.”<sup>137</sup> Buhârî’nin yanılmadığını, bab başlığında geçen hılâb ifadesinin ‘kap’ anlamında olduğunu iddia eden Kirmânî ise şu açıklamalarda bulunur: “Buhârî, bab başlığında ‘su kabı’ ve ‘koku’ olmak üzere iki şeyden bahsetmektedir. Hz. Âişe rivayetinde geçen ‘hılâb’ kelimesi, ‘su kabı’ anlamında olup bab başlığındaki ‘hılâb’ ifadesi ile aynıdır. Buraya kadar bab başlığı ve Hz. Âişe rivayetinin uyumu ile ilgili herhangi bir problem bulunmamaktadır. Asıl mesele, başlıkta ‘koku’ denildiği halde ona uygun bir rivayetin olmamasıdır. Olaya şöyle bakmak gerekir: “Buhârî bazen başlığı geniş tutup, başlık altında daha az hüküm içeren rivayetler aktarmaktadır. Böyle bir uygulama Buhârî’nin eserinde adet haline gelmiştir. Buhârî adet haline getirdiği bu uygulamayı burada da icra ederek, bab başlığına uygun olan rivayetlerin birini zikretmiş, diğerini ise zikretmemiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in bazen normal su kabını, bazen de içinde koku bulunan kabı istemiş olması da muhtemeldir.”<sup>138</sup> Kirmânî’nin birinci yorumuna göre bab başlığı ile Hz. Âişe rivayeti arasında uyum sorunu yaşanmakta, ancak ikinci yorumuna göre herhangi bir problem bulunmamaktadır. İbn Hacer ve Aynî, “Hz. Âişe rivayetinden Hz. Peygamber’in koku istediği anlaşılmamaktadır” diyerek

<sup>135</sup> HUMEYDÎ, Muhammed b. Futûh, *el-Cem’u beyne’s-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Beyrut, Dâru İbni Hazm, 1. Baskı, c. IV, 1423/2002, s. 37.

<sup>136</sup> KURTUBÎ, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Muflîm limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Thk. Muhyiddîn Dîb Mistû - Ahmed Muhammed es-Seyyid – Yusuf Alî Bedyevî – Mahmûd İbrâhîm Bezzâl, Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 1. Baskı, c. I, 1417/1997, s. 579.

<sup>137</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 628.

<sup>138</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, III, 121.

Kirmânî'nin ikinci yorumunu reddetmişlerdir. Çünkü İsmâilî'nin zikrettiği hadisin<sup>139</sup> farklı bir tarikinde 'hılâb' kelimesi yerine su kabı anlamında 'kadeh' lafzı kullanılmıştır. Buradan da Kirmânî'nin söylediği anlam çıkmaz.<sup>140</sup>

Hiz. Âişe rivayetinde ve bab başlığında hılâbın "su kabı" olduğunu, bu açıdan herhangi bir mutabakat sorununun yaşanmadığını belirten İbn Hacer, bab başlığındaki "koku" ifadesi için şu yorumu yapar: "Başlık altında koku ile ilgili herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak Buhârî, bab başlığındaki 'koku' ifadesiyle Hiz. Âişe'den rivayet edilen başka bir hadise işaret etmiştir. O rivayet de şöyledir: "Hiz. Aişe der ki, 'Rasûlullâh'a (s.a.v.) koku sürdüm. O da eşlerini ziyaret etti ve sabah ihrama girdi.'<sup>141</sup> Buhârî'nin ileride 'koku sürünüp yıkandıktan sonra üzerinde koku izi kalan kişi' şeklinde başlık açması da bu kanaati desteklemektedir. Buhârî o başlık altında az önceki hadisle birlikte yine Hiz. Âişe'den şu rivayeti aktarır. 'Hiz. Peygamber (s.a.v.) ihramda iken onun saç ayırımındaki kokunun parıltısı sanki hâlâ gözümün önündedir.'<sup>142</sup> Bununla ilgili başka rivayetler de vardır. Ancak Hiz. Peygamber'in gusül abdestinden önce koku kullanması nadirdir.<sup>143</sup> Yani zannedildiği gibi, Hiz. Peygamber (s.a.v.) içinde koku bulunan su kabını istememiş, bazen yıkanmadan önce koku sürünmüştür. Buhârî de diğer rivayetlere işaret etmek için bab başlığında "koku sürünerek gusül abdestine başlamak"tan bahsederek bunun caiz olduğunu açıklamak istemiştir. İbn Hacer böylece Kirmânî'nin birinci yorumunu kabullenmektedir.

Sonuç olarak; Buhârî'nin bab başlığında ve Hiz. Âişe rivayetinde hılâb, Hiz. Peygamber'in gusül abdesti alırken kullandığı su kabıdır. Müslim'de olduğu gibi, hılâbı zikretmekle Buhârî'nin amacı da, Hiz. Peygamber'in gusül abdestinde kullandığı kabın ölçüğünü vererek ona kâfi gelen su miktarını izah etmektir. Buhârî bab başlığında gusül abdestinden önce koku sürünmekten de bahsetmiş, ancak buna

---

<sup>139</sup> İbn Hacer ve Aynî'nin İsmâilî'den aktardıkları bu rivayeti hadis metinlerinde göremedik. Hiz. Peygamber'in gusül abdesti alırken kullandığı kaplar arasında 'kadeh' olduğu yönünde rivayetler vardır. Ancak bu rivayetler İsmâilî'nin bahsetmiş olduğu hadisten farklıdır. Bkz. BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Alî el-Horasanî, *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Pakistan, Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Baskı, c. I, 1412/1991, h.no: 1472, s. 492.

<sup>140</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 629; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 205.

<sup>141</sup> BUHÂRÎ, "Gusül", 12 (I, 62).

<sup>142</sup> BUHÂRÎ, "Gusül", 14 (I, 62, 63).

<sup>143</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 630.



dair herhangi bir rivayet aktarmamıştır. Kirmânî ve İbn Hacer, Buhârî'nin bab başlığını geniş tutup, başlık altında konunun tamamını kapsayacak rivayette bulunmadığını belirtirler. Kirmânî, bu durumda mutabakatın eksik olduğunu kabullenmiş görünürken, İbn Hacer, eksik gibi görünen kısmı izah eden rivayetlerin diğer başlıklar altında zikredilmesi nedeniyle mutabakat problemi olmadığı kanaatinde. Diğer zamanlarda başlığın geniş tutulup, içeriğin yetersiz olmasına itiraz eden Aynî; İbn Hacer ve Kirmânî'nin bu husustaki açıklamalarına herhangi bir yorumda bulunmamış ve Kirmânî'nin açıklamasını aktarmakla yetinmiştir.<sup>144</sup> İbn Hacer'in de belirttiği gibi, mutabakatı sağlamak için yapılan diğer yorumların zorlama olduğu söylenebilir.

#### I.4.2. Nifas İçin Hayız İfadesini Kullanan Kişi<sup>145</sup>

Bilindiği üzere kadınların özel hallerinden olan hayız; âdet ve aybaşı anlamına gelmektedir. Nifas ise; lohusalık, doğum sonrasındaki kanama süresidir. Buhârî'nin konu başlığı ile hayız ve nifas kelimelerinin birlerinin yerine kullanılabileceğini belirtmek istediği iddia edilmiş ve buna yönelik eleştiriler yöneltmiştir. Aynî ve İbn Hacer ise buna cevap vermiştir. Buhârî konu ile ilgili şu rivayeti aktarır:

Ümmü Seleme anlatıyor: “Hz. Peygamberle (s.a.v.) beraber aynı aba içinde uyurken hayız oldum. Sessizce oradan çıkıp hayız elbisemi giydim. Hz. Peygamber (s.a.v.) bana, ‘nifas mı oldun?’ dedi. Ben de, ‘evet,’ dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) beni yanına çağırdı. Ben de abanın altında onunla beraber uyudum.”<sup>146</sup>

<sup>144</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 204.

<sup>145</sup> Bab başlığının Arapça metni şu şekildedir: “بَابُ مَنْ سَمِيَ النِّفَاسِ حَيْضًا” İbn Hacer ve Aynî'ye göre bab başlığının anlamı, “nifas kelimesini hayız anlamında kullanan kişi” şeklindedir. Doğru anlamın da bu olduğu kanaatindeyiz. Buna rağmen, bab başlığını İbn Battâl, Kirmânî ve Hattâbî'nin iddia ettiği manaya göre vermemizin nedeni, konu içerisindeki itirazların daha kolay görünmesini sağlamaktır.

<sup>146</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 4 (I, 67).

Bazı ilim adamları,<sup>147</sup> Buhârî'nin bab başlığında “nifas”a “hayız” dediğini iddia etmişlerdir. Ancak başlık altında zikredilen Ümmü Seleme rivayetinde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü Ümmü Seleme rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) hayız için nifas kelimesini kullanmış, Buhârî'nin zannettiği gibi nifas için hayız kelimesini kullanmamıştır. Bazı nüshalarda bab başlığı, “nifas için hayız, hayız için nifas ifadesini kullanan kişi”<sup>148</sup> şeklindedir. Bu durumda Ümmü Seleme rivayeti bab başlığının ikinci bölümüne mutabık olurken, birinci bölüme ise mutabık değildir. Ancak Buhârî şârihleri diğer nüshadan bahsetmemişlerdir. Onlar konu ile ilgili görüşlerini, vermiş olduğumuz başlık üzerinden açıklamışlardır. Bu da şârihlerin diğer nüshaya itibar etmedikleri izlenimini vermektedir. İkinci bölüm sonradan eklenmiş de olabilir. Şârihler bab başlığı ile hadis arasında mutabakatı sağlamak için farklı görüşler sergilemişlerdir.

Mutabakatın sağlanması için, burada “kalb” olduğu iddia edilmiştir. Görünürde bab başlığı, “nifas için hayız ifadesini kullanan kişi” şeklinde olsa da; aslında “hayız için nifas ifadesini kullanan kişi” şeklindedir.<sup>149</sup> İbn Battâl konu ile ilgili Mühelleb b. Ebû Sufre el-Endelûsî'den (v. 435/1043) şunları aktarır: “Bab başlığı ‘Hayız için nifas ifadesini kullanan kişi’ şeklinde olmalıydı. Ancak Buhârî, başlığa uygun hadis bulamayınca her ikisinin hükmünün aynı olduğunu belirtmek için bu yola başvurmuştur. Namazın terk edilmesinde hayızla nifas arasında herhangi bir fark olmadığından Buhârî, hakkında nass bulunmayan nifası, hayıza kıyas ederek her iki halin hükmünün bir olduğunu ve her iki kelimenin birbirinin yerine kullanılabileceğini açıklamak istemiştir. Lugat olarak da ‘nefs’ kelimesi kan anlamında<sup>150</sup> olduğuna göre hayıza nifas, nifasa da hayız denilebilir.”<sup>151</sup>

Hattâbî (v. 388/998) de, Buhârî'nin bab başlığında hayız kelimesini yanlış manada kullandığı düşüncesiyle onu eleştirir. Çünkü hadiste nifas, hayız olarak isimlendirilmemiş, aksine hayız, nifas olarak isimlendirilmiştir. Lugatte de nifas

<sup>147</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 416; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 164.

<sup>148</sup> Bu nüshada konu başlığı şöyle verilmiştir. *بَابُ مَنْ سَمَّى النِّفَاسَ حَيْضًا، وَالْحَيْضَ نِفَاسًا*

<sup>149</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 682.

<sup>150</sup> ZEBÎDÎ, Ebu'l-Fazl Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, *Tâcu'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk. Abdülmecîd Katâmiş, Küveyt, Muessesetu'l-Küveyt li't-Takaddumi'l-İlmî, 1. Baskı, c. XVI, 2001/1422, s. 568.

<sup>151</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 416; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 682; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 263.

kelimesi, hayız ve nifas anlamında kullanılır fakat hayız, nifas anlamında kullanılmaz.<sup>152</sup> Kirmânî, Buhârî'nin yanılmadığını düşünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) hayız için nifas kelimesini kullanarak, “nufisti” (نُفِسْتِ) dediğine göre nifas için de hayız kelimesi kullanılabilir. Bu durumda lugat olarak da bu kullanım sahih olmuş olur.<sup>153</sup> Kirmânî'nin iddiasından şu anlaşılmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.) bir kelimeyi başka bir anlamda kullanırsa, o anlamı ifade eden asıl kelime de diğer lafzın anlamına gelebilir. Buhârî de böyle yapmıştır.” Oysa durum Kirmânî'nin dediği gibi değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) sadece hayız için nifas kelimesini kullanmış, aksine bir kullanımda bulunmamıştır. Arap dilinde “nufiseti'l-mar'e” (نُفِسْتِ الْمَرْأَةِ) veya “nefiseti'l-mar'e” (نِفَسْتِ الْمَرْأَةِ) ifadesi “kadın hayız oldu” anlamında kullanılmakta<sup>154</sup> fakat hayız, nifas anlamında kullanılmamaktadır.<sup>155</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu kelimeyi Arap diline uygun bir şekilde kullanmıştır. Buhârî'nin, Kirmânî'nin iddia ettiği şekilde düşünüp aksi bir kullanım yapma yetkisi yoktur. Bu nedenle Aynî, “Kirmânî'nin anlattığı yetki Arap dili lugat imamlarının tasarrufundadır, Buhârî ise bir hadis imamıdır,” demektedir.<sup>156</sup>

Mühelleb ve İbn Battâl'ın sözlerine göre, hayız ve nifas eşit anlamda olup her ikisi de birbirinin yerine kullanılabilir. Aynî; buna itiraz ederek ikisinin eşit anlamda olmadığını belirtir. Çünkü nifas kelimesi, doğum veya doğum sonrası dönem anlamındadır.<sup>157</sup> Ancak hayız kelimesi sadece ‘âdet’ ve ‘aybaşı’ anlamlarındadır.<sup>158</sup> İki kelime arasında ‘umum-husus min vech’ dediğimiz bir durum söz konusudur.<sup>159</sup>

İbn Hacer ve Aynî'ye göre, hadis bab başlığına mutabıktır. Çünkü bab başlığı zannedildiği gibi “nifas için hayız ifadesini kullanan kişi” anlamında değil, “Nifas kelimesini hayız anlamında kullanan kişi” manasındadır. Bab başlığında geçen “men sema” (مَنْ سَمَى) ifadesi “söyleyen, zikreden” anlamındadır.<sup>160</sup> Buna göre Buhârî bab başlığında -hadiste olduğu gibi- nifas kelimesini hayız anlamında kullanmıştır.

<sup>152</sup> HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî, *A'lâmu'l-Hadis fi Şerhi Sahîhi'l-* Buhârî, Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âlu Suûd, Mekke, Cami'atu Ummi'l-Kurâ, I. Baskı, c. I, 1409/1988, s. 313.

<sup>153</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 164.

<sup>154</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, VI, 239; ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XVI, 568.

<sup>155</sup> Bkz. İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, VII, 142, 143; ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XVIII, 311-314.

<sup>156</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 263.

<sup>157</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, VI, 239; ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XVI, 568.

<sup>158</sup> Bkz. İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, VII, 142, 143; ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XVIII, 311-314.

<sup>159</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 263.

<sup>160</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 682; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 263.

Böylece mutabakatı sağlamak için zorlama yorumlara ihtiyaç kalmamıştır.<sup>161</sup> Ancak Aynî, bir fayda sağlamadığından bu bab başlığına ihtiyaç olmadığı kanaatindedir.<sup>162</sup>

#### I.4.3. Namazda Tükürüğü Tutamamak<sup>163</sup>

Bab başlığının Arapça metni إِذَا بَدَرَهُ الْبُرَاقُ فَلْيَأْخُذْ بِطَرْفِ ثَوْبِهِ şeklindedir.<sup>164</sup> Buhârî, ‘bedere’ (بَدَرَ) kelimesini ‘hu’ (هُ) zamirine bitiştirerek yazmıştır. Aynî bu kullanımı yanlış bulmaktadır. Ona göre, ‘bedere’ (بَدَرَ) kelimesinin zamirle kullanılması için harfi cer’den ‘ilâ’ (إِلَى) gelmelidir. Doğrusu ‘bederehu’ (بَدَرَهُ) değil, ‘bedere ileyihi’dir (بَدَرَ إِلَيْهِ). Cevherî (v. 393/1002),<sup>165</sup> *Sihâh* isimli eserinde “bedertü ilâ” ifadesini kullanarak “acele ettim” anlamında بَدَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ - أَبَدَرْتُ - بُدُورًا: أَسْرَعْتُ إِلَيْهِ demmiştir.<sup>166</sup> Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: “Müfâale kalıbında, ‘bana karşı galip geldi, beni yendi’ anlamında بَدَرْتُ كَذَا فَبَدَرَنِي denilir. Müfâale babında ‘bederanî’ (بَدَرَنِي) denildiğine göre Buhârî’nin ‘bederehu’ (بَدَرَهُ) demesi doğru bir kullanımdır.”<sup>167</sup> İbn Hacer, yapılan itiraza bu şekilde cevap verildi, diyerek cevabı aktarır ancak kendisi herhangi bir yorumda bulunmaz. Aynî buna itiraz ederek şöyle der: “Bazıları Buhârî’ye yardım etmek için müfaala babından örnek getirerek بَدَرْتُ كَذَا فَبَدَرَنِي demmiştir. Sarf ilmi hakkında bilgisi olan bilir ki بَدَرَنِي فَبَدَرْتُهُ denilir, ancak بَدَرْتُ كَذَا فَبَدَرَنِي denilmez. Ayrıca, Müfâale babında harfi cer olmadan kullanılan bir kelime, diğer bablara delil olamaz. Buhârî’nin bab başlığının müfâale babıyla alakası yoktur.”<sup>168</sup>

Cevherî’nin *Sihâh*’ına göre “bederehu” (بَدَرَهُ) yanlış bir kullanım olarak görülebilir. Ancak Zebîdî’de ve İbn Manzûr’da buna benzer kullanımın var olduğunu görmekteyiz. Zebîdî’ye göre بَدَرَ (إِلَيْهِ) يَبْدُرُ بَدْرًا ifadesi “acele etti”

<sup>161</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 682.

<sup>162</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 263.

<sup>163</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir: “Namazda tükürüğünü tutamadığı zaman elbisesinin bir tarafıyla onu alsın”

<sup>164</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 39 (I, 91).

<sup>165</sup> CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tacu’l-Lugat ve Sihâhi’l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut, Dâru’l-İlmi li’l-Melayîn, c. II, 4. Baskı, 1407/1987, s. 586.

<sup>166</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 155.

<sup>167</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, II, 141.

<sup>168</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 155.

anlamındadır.<sup>169</sup> İbn Manzûr'a göre ise بَدَرَنِي الْأَمْرُ وَبَدَرَ إِلَيَّ “beni aceleye getirdi, bana galip geldi” anlamındadır.<sup>170</sup> Bu durumda Buhârî'nin ‘bederehu’l-buzâk’ (بَدَرَهُ الْبُزَاقُ) demesi yerinde bir ifadedir.

#### I.4.4. Fitne ve Bidat Ehlinin İmam Olması

Bab başlığını İbn Hacer'in verdiği manaya göre tercüme ettik.<sup>171</sup> İbn Hacer, bab başlığında geçen الْمُفْتُونُ ifadesini “fitneye dâhil olup imama isyan eden” şeklinde izah etmiştir.<sup>172</sup> Kirmânî ise الْمُفْتُونُ kelimesini “mal ve akıl yoksunu” olarak açıklamaktadır.<sup>173</sup> Buhârî'nin, bab başlığı altında Hz. Osman zamanında gerçekleşen isyan hareketi esnasında fitnecilerin imamlık yaptığına dair rivayeti,<sup>174</sup> İbn Hacer'in açıklamasına uymaktadır. Ancak lugat kitaplarına baktığımızda İbn Hacer'in verdiği manayı göremediğimizi belirtelim. Bu manayı karşılayan kelime “Fâtin” (الْفَاتِنُ) lafzıdır. Cevherî, الْمُفْتُونُ kelimesini “mal ve akıl yoksunu” olarak açıklarken, ‘haktan sapanlar’ anlamında “fâtin” (الْفَاتِنُ) kelimesini kullanmıştır.<sup>175</sup> Bu nedenle Aynî, “bab başlığı بِأَبِ إِمَامَةِ الْفَاتِنِ olmalıydı” demektedir.<sup>176</sup>

#### I.5. BAB BAŞLIĞI VE HADİSİN UYUMU (MUTABAKAT) AÇISINDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Bab başlıkları Buhârî'nin fikhını ifade etmektedir.<sup>177</sup> Onun öncelikli amacı sahih hadislerden oluşan bir eser yazmaktır ancak tek amacı bu değildir. Hadislerle fikhî hükümler ortaya koymak da onun hedeflerindedir.<sup>178</sup> Bu nedenle bab başlıklarına mutabakat açısından yapılan itirazlar bir yönüyle fikhî itiraz niteliği taşımaktadır. Çünkü Buhârî hadislerden hüküm çıkarıp o hükmü başlık olarak

<sup>169</sup> ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, X, 137.

<sup>170</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, IV, 48.

<sup>171</sup> Başlığın Arapça metni şöyledir. بِأَبِ إِمَامَةِ الْمُفْتُونِ وَالْمُبْتَدِعِ

<sup>172</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 575.

<sup>173</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, V, 77.

<sup>174</sup> BUHÂRÎ, “Ezan”, 56, (I, 141).

<sup>175</sup> CEVHERÎ, *es-Sihâh*, VI, 2176. Ayrıca Bkz. ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XXXV, 489-496; İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 317.

<sup>176</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, V, 230.

<sup>177</sup> Bkz. İBNÛ'l-MÜNEYYİR, *el-Mütevârî*, s. 8.

<sup>178</sup> Bkz. İBN HACER, *Hedyu's-sârî*, s. 10.

vermektedir.<sup>179</sup> Bazen başlıktaki hükmün başlık içerisindeki rivayetlerden anlaşılmadığına dair eleştiriler yöneltilmiştir.

Daha önce de açıkladığımız gibi, Buhârî bazen bir ayeti veya hadisin metnini bab başlığı olarak kullanmıştır. Bazen de hadislerden bir hüküm çıkararak o hükmü bab başlığı yapmıştır. Buhârî'nin belirttiği hükmün başlık altında aktarılan rivayetlerle uyumlu olup olmadığı Buhârî şârihleri tarafından üzerinde önemle durulan bir husustur. Şârihler her rivayet sonrası hadisle başlığın uyumunu ele almaktadırlar. Şayet uyum açıkça görünüyorsa diğer şârihler bunu izah etmeye ihtiyaç duymamışlardır. Aynî ise bu durumda bile “mutabakat açıktır” diyerek konuya temas etmektedir.

Buhârî'nin bazı başlıklarına mutabakatın hiç olmadığı, eksik veya zorlama olduğu yönünde eleştiriler yöneltilmiştir. Şârihler farklı yorumlarda bulunarak mutabakatı sağlamaya çalışmışlar ancak bazen mutabakat sağlanamamaktadır. Bu bölüm altında serpiştirerek vereceğimiz itiraz ve cevaplar şöyle özetlenebilir.

1. Buhârî, bazen bir bab başlığı açar ancak, o başlığa uygun rivayet başka bir başlık altında zikredilmektedir. Durum böyle olunca başlık ile hadis arasında mutabakat sorunu ortaya çıkmaktadır. Buhârî şârihleri de *el-Câmi 'u's-Sahih*'in diğer başlıklarında aktarılan rivayetler ile mutabakatı sağlayarak yapılan itiraza cevap vermeye çalışmışlardır. Aynî ise bu uygulamaya karşı çıkmaktadır. Çünkü bab başlığı açmanın amacı, belirtilen konu hakkında bilgi vermektir. Konu başlığı açıp içeriği farklı yerde vermek doğru bir yöntem değildir.<sup>180</sup> Eleştirilerine rağmen Aynî de bazen aynı şekilde mutabakatı sağlamaya çalışmaktadır.<sup>181</sup>

2. Başlığa uygun rivayet Buhârî'nin eserinde olmadığı zaman şârihler diğer hadis kitaplarında geçen rivayetlerle mutabakatı sağlama yoluna gitmişlerdir. Buhârî'nin başlığa münasip olan rivayeti kendi eserine almamasının nedeni ise “başlığa uygun hadisin onun şartlarına uymadığı” ile izah edilmeye çalışılmıştır. Bu yoruma göre Buhârî, kendisinin belirlediği sıhhat şartlarına uymayan bir rivayetle

<sup>179</sup> Bkz. İBN HACER, *Hedyu's-sâri* s. 10.

<sup>180</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 223.

<sup>181</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 223; IV, 160.

delil getirmiştir. Aynî, ise onun bu rivayete vakıf olup olmadığının meçhul olduğunu ve bu şekilde mutabakatı sağlamanın tahminden öteye geçmeyeceğini belirtmektedir.<sup>182</sup> Çoğu yerde bu eleştirisini dile getiren Aynî, nadiren de olsa diğer eserlerde geçen rivayetlerle mutabakat sağlamaktadır.<sup>183</sup> Ancak yapılan bütün yorumlara rağmen bazen mutabakat yine de sağlanamamaktadır.

Buhârî'ye mutabakat açısından yöneltilen eleştiriler iki şekilde düşünülebilir. Birincisi onun fikhî görüşlerine yapılan itirazlardır. Bu konuyu “Fikhî Eleştiriler” bölümünde ele alacağız. İkincisi ise onun görüşlerine değil de, sadece başlıkla hadis arasındaki uyuma yöneliktir itirazlardır. Sadece mutabakat açısından yapılan itirazlar Buhârî'nin görüşlerine eleştiri anlamında değildir. Çünkü bab başlığı altındaki rivayetler başlıktaki hükmü ispatlamada yetersiz olsa da, diğer başlıklarda veya diğer eserlerde geçen rivayetlerle onun görüşünü ispatlanmaktadır. Mutabakat açısından yani, hadis ve başlığın birbirine uymadığına yönelik Buhârî'ye yöneltilen eleştirileri şöyle sıralayabiliriz.

### **I.5.1. Eyyamı Bîd (Her Ayın 13, 14 ve 15. Günleri)**

Buhârî her ayın 13, 14 ve 15'inde oruç tutmanın sünnet olduğunu izah etmek için “Eyyam-ı bîd, her ayın 13, 14 ve 15'inde oruç tutmak” başlığını açar ve ardından Ebû Hüreyre'nin, “dostum Hz. Peygamber (s.a.v.) bana her aydan üç gün oruç tutmamı tavsiye etti” sözünü zikreder.

İbn Battâl<sup>184</sup> ve İsmâîl<sup>185</sup> bab başlığı ile hadisin birbirine mutabık olmadığını savunmuşlardır. Bab başlığında belirli üç günden bahsedilirken, Ebû Hüreyre rivayetinde herhangi üç günden bahsedilmektedir. İbn Hacer, “Buhârî sıkça yaptığı gibi burada da hadisin diğer tariklerine işaret etmiştir,” demektedir. Nesâî<sup>186</sup> ve

<sup>182</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 148-149.

<sup>183</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 115.

<sup>184</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 124.

<sup>185</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, V, 406, 407; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 98.

<sup>186</sup> NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî, *Sunenu'n-Nesâî bi Şerhi'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Halep, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 4. Baskı, 1406/1986, “Siyâm”, 84 (IV, 224).

Ahmed b. Hanbel<sup>187</sup> rivayetlerinde Hz. Peygamber her ayın 13, 14 ve 15'inde oruç tutmayı tavsiye etmiştir.<sup>188</sup> Aynî de İbn Hacer'in açıklamalarına destek vermekte, tenkit etmemektedir.<sup>189</sup>

### I.5.2. Hacet Giderirken Kibleye Yönelmek<sup>190</sup>

Buhârî'nin konu ile ilgili zikrettiği hadis şöyledir. “Biriniz hacetini gidermeye gittiği zaman Kible'ye yönelmesin, sırtını kibleye çevirmesin. Doğuya veya batıya dönünüz.”<sup>191</sup>

Buhârî bab başlığında, hacet giderirken kibleye yönelmenin yasak olduğunu belirtmiş ve zikrettiği hadisi buna delil olarak getirmiştir. Zikredilen hadisten de belirtilen yasak anlaşılmaktadır. Ancak mezkûr hadiste bu yasağa herhangi bir sınırlama getirilmezken, bab başlığında, kible tarafında duvar ve benzer bir şeyin bulunması durumu bu yasağın dışında tutulmaktadır. Hadis, yasağın umumi olduğunu ifade ederken, Buhârî yasağı sınırlamış ancak bu sınırlama ile ilgili herhangi bir delil sunmamıştır.<sup>192</sup>

Aynî'ye göre Buhârî, delilsiz hüküm çıkarma yoluna gittiğinden bab başlığı ile hadis arasında mutabakat yoktur. Çünkü başlık altında duvar ve binaların hükmünü açıklayan herhangi bir rivayet mevcut değildir. Aynî, Buhârî'nin bu uygulamasına tevîl bulma gayretlerini de reddetmektedir.<sup>193</sup>

İsmâîlî Buhârî'yi savunarak şöyle der: “Hadiste geçen الْغَائِط kelimesi ile lügat anlamı olan “açık alanda hacet giderilen yer” kastedilmiştir. Bu durumda mezkûr hadis, sadece açık alanda kibleye yönelmeyi yasaklamış, kapalı alanda hacet

<sup>187</sup> AHMED b. HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, c. VIII, 1416/1995, h.no: 8415, s. 313.

<sup>188</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, V, 406,407.

<sup>189</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 95, 96, 98.

<sup>190</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Duvar ve benzeri bir bina olması haricinde kişi küçük veya büyük hacetini yaparken kibleye yönelmez”

<sup>191</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 11 (I, 41).

<sup>192</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, II, 275.

<sup>193</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, II, 275-276.



giderirken kibleye yönelmeyi ise yasaklamamıştır.<sup>194</sup> Kirmânî de “الْعَائِطُ” kelimesi “açık alanda hacet gidermeyi çağırıyor” demektir.<sup>195</sup> Aynî bu çağırışının geçersiz olduğunu lafzın genel anlam ifade ettiğini savunur. Yani الْعَائِطُ hacet giderilen her yer için kullanılmaktadır. Lugat anlamı İsmâîlî (v.371/981) ve Kirmânî’nin dediği gibi olsa da الْعَائِطُ lafzı artık lugat anlamında kullanılmamaktadır. Örfî kullanımdan lugat anlamı anlaşılmadığına göre onların Buhârî’yi bu şekildeki savunmaları geçersizdir.<sup>196</sup>

İbn Battâl mutabakatı başka bir rivayet ile sağlamaya çalışır. Ona göre Buhârî, bir sonraki babda zikredilen “evlerin istisna edilmesi”<sup>197</sup> rivayetine dayanarak bu bab başlığında duvar ve benzeri demiştir.<sup>198</sup> Aynî, o rivayetin bu bab başlığı altında zikredilmesi gerektiğini belirterek başka bir başlık altında zikredilen rivayetle mutabakatın sağlanmasına karşı çıkmaktadır.<sup>199</sup> Aşağıda açıklayacağımız üzere Aynî, itirazına rağmen İbn Battâl’ın bu yorumunu kabul etmektedir.

İbnü’l-Müneyyir (v. 683/1284), hadiste belirtilen yasak, sadece açık alanda hacet gidermeyi kapsar, demektir. Bina ve benzeri kapalı yerlerde ise duvar bulunduğundan örfî olarak kibleye değil duvara yönelmiş sayılacağından yasak sözü konusu değildir. Dolayısıyla hadiste nehiy edilen kibleye yönelmek binaları kapsamamaktadır. Aynî bu görüşü şu şekilde reddeder. Evet, kapalı alanda duvarlar engel gibi görünmektedir. Ancak açık alanda da engeller bulunmaktadır. Dağlar, tepeler hepsi birer engeldir. Duvarlar engel kabul ediliyorsa dağlar ve tepeler de engel kabul edilmelidir. Oysa bunlar kibleye yönelmede engel kabul edilmemiştir. Mezkûr hadis umumu ifade ettiğinden yasak, sadece açık alanı değil, kapalı alanı da kapsamaktadır.<sup>200</sup>

Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin rivayet etmiş olduğu bu hadisin devamını Buhârî farklı bir tarikle ileride ele alacaktır. Hadisin devamında “Ebû Eyyûb Şam'a geldik Şam'da tuvaletlerin kibleye doğru inşa edildiğini gördük hacet giderirken başka yöne

<sup>194</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, II, 275.

<sup>195</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, II, 188.

<sup>196</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, II, 275-276.

<sup>197</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Vudû”, 12 (I, 41).

<sup>198</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 236.

<sup>199</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, II, 275-276.

<sup>200</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, II, 275-276.

yönelir ve istiğfar ederdik”<sup>201</sup> demektedir. Bu durumda Buhârî’nin rivayet etmiş olduğu hadiste Buhârî için hiçbir delil bulunmamaktadır.<sup>202</sup>

Aynî, Buhârî’nin konu başlığındaki istisnasını ispatlayacak bir rivayet getirmemesine delil ve mutabakat açısından itiraz etse de son tahlilde şunu kabullenmektedir. “Hadis umumu ifade etse de Buhârî, hadisi muhassas olarak kabul etmiştir.” Buhârî bir sonraki bab başlığında İbn Ömer’den şu hadisi aktarır: ‘Bir gün evimizin damına çıktım. Baktım ki Hz. Peygamber (s.a.v.) iki kerpiç üzerinde Beyt-i Makdis’e yönelerek hacetini yapıyor.’<sup>203</sup> Şayet Buhârî İbn Ömer rivayeti de bu bab başlığı altında zikretmiş olsaydı mutabakat başka yerde aranmayacak, yerinde sağlanmış olacaktı.”<sup>204</sup>

### **I.5.3. Karı Kocanın Aynı Kaptan Abdest Alması**<sup>205</sup>

Buhârî karı kocanın birlikte aynı kaptan abdest almasının caiz olduğunu ve abdest alan kadından artan suyun kullanılmasında bir mahzur olmadığını izah etmek için bu bab başlığını açmıştır. Abdullah b. Ömer’den aktardığı “*Hz. Peygamber zamanında kadınlar ve erkekler beraber abdest alırlardı*”<sup>206</sup> rivayeti onun anlatmak istediği hüküm için yeterli bir delildir. Aynî her ne kadar bu hadisin başlıkta yer alan “abdest alan kadından artan su” ifadesiyle uyumlu olmadığını söylese de, Kirmânî’nin “dolaylı olarak uyumludur”<sup>207</sup> sözünü kabullenmiş görünmektedir.<sup>208</sup>

Buhârî bu hadisten önce muallak olarak şu rivayeti zikreder. “*Hz. Ömer sıcak su ile ve Hristiyan bir kadının evinde abdest aldı.*”<sup>209</sup> Buhârî’nin aktarmış olduğu bu rivayet, aslında iki farklı rivayetten oluşmaktadır. Rivayetin asıl hali ise “Hz. Ömer

<sup>201</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 29 (I, 88).

<sup>202</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, II, 276.

<sup>203</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 12 (I, 41).

<sup>204</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, II, 276, 279, 281.

<sup>205</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Kişinin eşiyile beraber abdest alması ve abdest alan kadından artan su”

<sup>206</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 43 (I, 50).

<sup>207</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 40.

<sup>208</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 85.

<sup>209</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 43 (I, 50).

sıcak su ile abdest aldı” ve “Hz. Ömer, Hristiyan bir kadının evinde abdest aldı” şeklindedir.<sup>210</sup>

Kirmânî bu rivayetin bir kısmının bab başlığına mutabık olduğunu şu şekilde açıklar: “Buhârî’nin eseri sadece hadis metinleriyle sınırlı değildir. Sahabîlerle ilgili rivayetler, selefîn fetvaları, âlimlerin sözleri, kelimelerin sözlükteki anlamları ve başka şeyler onun eserinde yer alır. O, Hz. Ömer rivayetinin birinci bölümünde, ateşte ısınan su ile abdest almanın mekruh olmadığını açıklayarak, buna mekruh diyen Mücâhid’e cevap vermiştir. İkinci bölümde ise, Hristiyanlardan artan suyun temiz olduğunu söyleyerek, onu mekruh görenlere cevap vermiştir. Hz. Ömer rivayetinin ikinci bölümü bab başlığı ile uyumludur. Birinci bölüm ise başlıkla uyumu değildir. Buhârî başlıkla münasebeti olmayan bu bölümü, -söz Hz. Ömer’den açılmışken- ek bir bilgi vermek için buraya almıştır. Veya bu iki bölüm ayrı rivayetler değil, tek bir rivayettir. O zaman hadisin anlamı şöyle olur: ‘Hz. Ömer, Hristiyan bir kadının evinde sıcak su ile abdest aldı.’”<sup>211</sup> Ancak Kirmânî’nin son yorumu Buhârî şârihleri tarafından kabul edilmemektedir.

Belirttiğimiz gibi Buhârî burada iki ayrı rivayeti birleştirmiştir. İbn Hacer’e göre her iki rivayetin bab başlığı ile uyumu vardır. Bu nedenle Buhârî farklı rivayetleri birleştirmiştir. “Sıcak su ile abdest aldı” sözünden anlaşılan, Hz. Ömer kendi evinde sıcak su ile abdest almaktadır. Kişinin ailesi ona tabi olduğuna göre Hz. Ömer ne yaparsa hanımı da benzer şeyler yapıyor, demektir. Görünen o ki, hanımı ondan artan su ile veya onunla birlikte abdest almıştır. İki beraber abdest aldıklarına göre bu rivayetin bab başlığı ile münasebeti vardır. “Hristiyan bir kadının evinde abdest aldı” bölümünde ise Buhârî herhangi bir detay vermemiş ise de muhtemelen bu kadın Müslüman bir kişi ile evlidir. Kadın su ile gusül abdesti aldıktan sonra Hz. Ömer de artan su ile abdest almış olabilir. Bu durumda bu rivayet bab başlığına mutabık olur. Rivayetler, konu hakkında detaylı bilgi vermediği zaman

---

<sup>210</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 512, AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 83, KASTALLÂNÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrsâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Bulak, Matbau’l-Kubra’l-Emîriyye, 7. Baskı, c. I, 1323/1905, s. 273.

<sup>211</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, III, 40. İBN HACER, “bir nüshaya göre Hz. Ömer rivayetinde atıf harfi olan vâv yoktur,” der. Bu durumda Kirmânî’nin vermiş olduğu anlam sahihtir. Ancak atıf harfinin sehven yazılmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 512, AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 83, KASTALLÂNÎ, *İrsâdu’s-Sârî*, I, 273.

âlimler umum ifade eden bilgileri delil olarak kullanmamışlardır. Ancak, Buhârî bu tür bilgileri delil olarak kullanabilmektedir.<sup>212</sup>

“Hz. Ömer rivayetinin bab başlığıyla alakasının olmadığı gayet açıktır” diyen Aynî, mutabakatı sağlamaya çalışanların yorumlarını garip bularak şöyle cevap verir: “Şayet İbn Hacer kadının her yönüyle kocasına tabi olduğunu düşünüyorsa bu zaten mümkün değildir. Şayet bazı yönleriyle ona tabi olduğunu düşünüyorsa bunların hangileri olduğunu açıklaması gerekir. Kirmânî’nin açıklamaları ise daha gariptir. Eğer onun dediği gibi Buhârî bu bab başlığı altında farklı konulara değinme niyetindeyse, bunu yapacağına yeni bir başlık açıp orada o konulara değinsin. Şu bilinmelidir ki, burada mutabakat yoktur. Çünkü ‘Hz. Ömer sıcak su ile abdest aldı’ ve ‘Hz. Ömer Hristiyan bir kadının evinde abdest aldı’ ifadelerinden hiçbir şekilde, kişinin eşi ile beraber abdest aldığı veya abdest alan kadından artan su ile ilgili bir anlam çıkmaz. Ayrıca, Hz. Ömer rivayeti iki farklı rivayettir. Buhârî bu iki rivayeti bir cümle ile ifade etmiştir. Kirmânî’nin bunu bir rivayet zannedip mutabakat araması ayrı bir yanlıştır.”<sup>213</sup> Kastallânî’ye göre de burada mutabakat yoktur. Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir (v. 571/1176) nüshasında Hz. Ömer rivayeti bulunmamaktadır. Söz konusu rivayetin bab başlığı ile alakası olmadığından o nüsha daha evladır.<sup>214</sup>

#### **I.5.4. Necasetin Giderilmesi**<sup>215</sup>

Buhârî burada üç konuya değinmektedir. 1. Islak olan meniye yıkamak. 2. Kuru olan meniye el ile ve herhangi bir şeyle ovma. 3. Kadının cinsel organından akan ve erkeğin vücuduna veya elbisesine bulaşan sıvıları yıkamak. Buhârî, her üç durumda da bunları temizlemenin vacip olduğunu, sadece meninin değil cinsel ilişki esnasında kadından akan sıvılarında temizlenmesi gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre, ıslak olan meninin ve cinsel ilişki esnasında kadının avret mahallinden akıp erkeğin vücuduna veya elbisesine bulaşan akıntının yıkanması vaciptir. Meninin kuruması durumunda ise yıkamak şart olmayıp, el ile veya başka

<sup>212</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 512.

<sup>213</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 82-84.

<sup>214</sup> KASTALLÂNÎ, *İrsâdu's-Sâri*, I, 273.

<sup>215</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Meniyi yıkamak, ovma ve kadından erkeğe bulaşan şeyleri yıkamak’

bir şeyle o meniye ovarak temizlemek de vaciptir. Buhârî bu hususları ispatlamak için iki rivayet zikretmiştir. Zikredilen rivayetlerin birinci konuya delil teşkil ettiğine dair herhangi bir problem görünmemektedir. Ancak ikinci ve üçüncü konuların ispatı hususunda Buhârî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Konu ile ilgili rivayet şöyledir.

1. Hz. Aişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'in elbisesindeki cenabet izini (meniye) yıkardım. O da elbisesinde ıslaklık olduğu halde namaza giderdi.”<sup>216</sup>

2. Süleyman b. Yesâr şöyle demiştir: “Hz. Âişe'ye, elbiseye isabet eden meniye sordum. O da: ‘Rasûlullah'ın elbisesinden meniye yıkardım. O da elbisesinde ıslaklık görüldüğü hâlde namaza çıkardı’ diye cevap verdi.”<sup>217</sup>

Buhârî bab başlığında “meniye ovma” konusunu ele almış ancak konuyla ilgili herhangi bir rivayet aktarmamıştır. Buhârî'nin eserinde de buna dair bir rivayet bulunmamaktadır. Müslim<sup>218</sup> ve İbn Huzeyme'de,<sup>219</sup> Hz. Aişe'den rivayet edilen hadislerde meninin kuruması durumunda ovularak temizlenebileceğini görmekteyiz. Bu nedenle İbn Hacer, “Buhârî, bu eserlerde geçen rivayetlere işaret etmekle yetinmiştir,” demektedir. Nitekim Buhârî'nin eserinde bu tarz uygulamaları sıkça görmekteyiz.<sup>220</sup>

Aynî, İbn Hacer'in bu açıklamasını mesnetsiz bularak şu şekilde itiraz eder: “Bab başlığı koyarken amaç, konu ile ilgili hadisleri o başlık altında zikretmektir. Bu sayede konuyla ilgili hadisi de o başlık altında, o eserden öğrenmiş oluruz. Bab başlığında hüküm belirtip ilgili hadisi başka bir yerde zikretmek amaç değildir. Şayet burada hadis zikretmeyecekse o zaman bab başlığı koymanın anlamı nedir? Burada zikredilen hadis başlıkta geçen ‘meniye ovma’ ifadesine delil değildir.”<sup>221</sup>

Kirmânî ve Kastallânî'de İbn Hacer'in sözlerine benzer ifadeler kullanır. Her ikisi de buna ek olarak, Buhârî'nin bu uygulamasına şu şekilde açıklık getirir: “Buhârî uygun bir rivayet aktarma niyetiyle bu başlığı açmış ancak bu rivayeti

<sup>216</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 64 (I, 55).

<sup>217</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 64 (I, 55).

<sup>218</sup> MÜSLİM, “Tahâret”, 32 (I, 238, 239).

<sup>219</sup> İBN HUZEYME, *Sahihi İbn Huzeyme*, I, 179-181.

<sup>220</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 567.

<sup>221</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 144.

yazmak nasip olmamıştır. Veya o, râvilerin şartlarını yetersiz görüp, kendi şartlarına uygun bir hadis bulamadığı için burada her iki konuya dair hadis zikretmemiştir.”<sup>222</sup>

Aynî bu tarz savunmaların bir yarar sağlamadığını, bu tür açıklamaların ancak kişinin sevdiğinin hatalarını görmeme ve duymama olabileceğini ifade ederek eleştirinin dozunu artırır.<sup>223</sup>

Ayrıca, konu başlığında “kadından erkeğin vücuduna veya elbisesine bulaşan şeyler” ifadesi yer alır ancak buna dair bir rivayet konu içerisinde yer almaz. İbn Hacer, “Buhârî burada zikretmese de ileride Hz. Osman’dan bununla ilgili bir hadis aktaracaktır”<sup>224</sup> demektedir.<sup>225</sup> Aynî burada da aynı itirazını tekrarlar.

Aynî, Buhârî’nin bir hadisi başka başlık altında zikretmesini gerek burada, gerekse diğer başlıklar altında eleştirmektedir. Ancak bir noktada o da Buhârî’nin bu şekilde bab başlığını geniş tutup, başlık altında yeteri kadar rivayet zikretmeyerek konuyu başka babdaki rivayete havale etmesini kabullenmek zorunda kalmaktadır.<sup>226</sup> Buhârî’nin bu uygulaması bir miktar mazur görülebilir. Çünkü bazen bir rivayetten birçok hüküm çıkmaktadır. Şayet Buhârî bu rivayetleri her bab başlığı altında zikredecek olursa, eserinde zaten fazla olan hadis tekrarları katlanarak artacaktır. Bunun haricinde, Buhârî’nin kendi eserinde zikretmediği bir hadise havale yaptığı düşüncesi de Aynî tarafından tenkit edilmektedir. Buhârî şârihleri, zaman zaman Buhârî’nin, Müslim’de veya diğer eserlerde geçen bir hadise atıfta bulunarak kendi eserinde geçmeyen bir hadisi delil olarak kullandığını iddiası etmişlerdir. Örneğin bir sonraki konuda ele alacağımız “yıkandığı halde necaset lekesinin kalması” mevzusunda bazı şârihler Buhârî’nin Ebû Dâvûd’da geçen bir rivayete dayanarak hüküm koyduğunu söylemektedir. Aynî bu açıklamayı geçersiz sayacaktır. Aynı şekilde Kirmânî’nin az önce belirtmiş olduğu “şartlarına uyan bir rivayet bulmaması” şeklindeki açıklama da Aynî tarafından itiraza maruz kalmıştır. Aynî bu itirazlarında haklı olabilir. Çünkü Buhârî’nin maksadının bu olup-olmadığını veya onun kendisinden sonra yazılan eserlerdeki rivayetlere vakıf olduğunu tespit etme imkânı

<sup>222</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’-d-Derârî*, 3, 82; KASTALLÂNÎ, *İrsâdu’s-Sârî*, I, 297.

<sup>223</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 144.

<sup>224</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 29 (I, 66).

<sup>225</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 568.

<sup>226</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 285, 286; VI, 52, 53.

zor görünmektedir. Ancak itirazlarına rağmen Aynî'nin de nadiren başka eserlerde geçen hadislerle mutabakat sağladığına şahit olmaktadır.<sup>227</sup>

### I.5.5. Yıkanan Elbisede Necaset Lekesinin Kalması<sup>228</sup>

Buhârî burada meni, hayız kanı ve diğer necis şeylerin yıkandığı halde lekenin kaybolmaması durumunda buna ruhsat verileceğini açıklamaktadır. Bab başlığında meni ve diğer şeylerden bahsedilmekte, başlık altındaki rivayetlerde ise sadece meni geçmektedir. Aynî bab başlığının geniş olduğunu, rivayetlerin ise bunu ispatlamadığını, söyleyerek itiraz etmektedir. Buradaki rivayetler bir önceki bab başlığında farklı tariklerle geçtiği halde Buhârî yeni başlık altında bunları tekrar zikretmektedir. Konu ile ilgili rivayetler şöyledir.

1. Süleyman b. Yesâr şöyle der: “Hz. Âişe'ye, elbiseye isabet eden meniye sordum. O, ‘Resûlullâh'ın elbisesinden meniye yıkardım. O da elbisesinde suyun ıslaklığı görüldüğü hâlde namaza çıkardı’ diye cevap verdi.”<sup>229</sup>

2. Hz. Aişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'in elbisesindeki cenabet izini (meniye) yıkardım. O da elbisesinde iz olduğu halde namaza giderdi.”<sup>230</sup>

Aynî, konu başlığında geçen “meni ve benzeri” ifadesini yanlış bulur. Meninin benzeri; hayız kanı veya diğer şeylerdir. Buhârî, meni ve benzeri demiş ancak konu başlığında zikredilen “benzeri” ifadesine uygun her hangi bir rivayet aktarmamıştır. Aynî, bazıları (Kirmânî'yi kastederek) Buhârî'nin burada kıyas yaptığını,<sup>231</sup> bunun da Ebû Dâvûd'da geçen şu rivayete dayandığını söyler: “Havle bnt. Yesâr: *Ey Allah'ın resülü! Hayız görüyorum, benim ise sadece bir elbisem var. Ne yapayım?* diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘*Hayızın bittiği zaman elbiseni yıka!*’ diye cevap verir. Havle: *Kan temizlenmezse ne yapayım?* diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘*Senin onu yıkaman yeterlidir. Kan lekesinin izi çıkmasa da*

<sup>227</sup> Bkz, AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 160, 161; V, 253; VI, 236.

<sup>228</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Meni veya başka bir şeyin yıkayıp izinin kalması”

<sup>229</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 65 (I, 55, 56).

<sup>230</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 65 (I, 56).

<sup>231</sup> Bkz. KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 84.

*herhangi bir sakıncası yoktur, ' buyurur.*"<sup>232</sup> Aynî, bu yorumu şu şekilde reddeder: "Burada bir başlık verilmiş ve bu başlığa uygun herhangi bir hadis zikredilmemiştir. Uygun bir hadis olmadan başlık koymanın yararı yoktur. Ayrıca Buhârî'nin Ebû Dâvûd rivayetine dayanarak bu bab başlığını koyduğunu bilemeyiz. Buhârî'nin Ebû Dâvûd rivayetine vakıf olup olmadığını da bilemiyoruz. Buhârî'yi bu şekilde savunmak tahminden öteye geçmez."<sup>233</sup>

### I.5.6. Yağ ve Suya Necis Bir Şeyin Düşmesi

Buhârî, konu başlığı ile suya necis bir şeyin düşmesi durumunda suyun tadı, kokusu veya rengi değişmediği sürece onun temiz olduğunu, yağa necis bir şeyin düşmesi durumunda ise necis olan o şeyi ve onun çevresinde bulunan yağın atılması ile yağın temizleneceğini açıklamaktadır. Buhârî, necis bir şeyin düşmesi durumunda suyun hükmünü açıklamak için tabînden bazı nakillerde bulunur. Yağın hükmünü açıklamak için ise Hz. Meymûne'den iki hadis rivayet eder.<sup>234</sup> Yapılan bu nakillerle Buhârî konu başlığını izah etmiş ve ispatlamıştır.<sup>235</sup> Ancak daha sonra Ebû Hureyre'den bir hadis nakleder. Nakledilen bu rivayetin konu ile ilgili olup olmadığı hakkında Buhârî'ye itirazlar yöneltilmektedir. Söz konusu rivayet şöyledir:

"Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: *Müslümanın Allah yolunda alacağı yara kıyamet gününde kan fişkirır şekilde olacaktır. Onun rengi kan rengi, kokusu ise misk kokusudur.*"<sup>236</sup>

İbn Battâl bu hadisin bab başlığı ile alakasını şöyle açıklar: "Necis olan kanın kokusu değişince temiz olur. Özelliklerinden biri değişince necis bir şey temiz olduğuna göre, temiz olan bir şey özelliğini kaybedince necis olur. Suya necis bir şey düşer ve onun özelliklerinden birini değiştirirse o su necis olur. Buhârî bu rivayette akıcı olan kanın hükmünü açıklayarak onunla "akıcılık" noktasında aynı özelliğe

<sup>232</sup> EBÛ DÂVÛD, el-İmâm el-Hâfız Süleymân b. el-Aş'es es-Sicistânî), *Sünenu Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y., "Taharet", 127 (I, 100).

<sup>233</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 148-149.

<sup>234</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 67 (I, 56).

<sup>235</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 158-163.

<sup>236</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 67 (I, 56, 57).



sahip olan suyun hükmünü açıklamaya çalışmıştır.<sup>237</sup> Kirmânî, İbn Battâl'ın bu sözlerine destek vererek yapılan eleştirilerin aksine, bab başlığı ve Ebû Hüreyre hadisinin son derece mutabık olduğunu savunur. Kirmânî'ye göre Buhârî suyun hükmünü açıklayan sahih bir hadis bulamadığından su ile “akıcılık” ortak noktasında buluşan kanın hükmünü açıklayan bu hadisi bab başlığı altında rivayet etmiştir.<sup>238</sup>

İsmâilî, Ebû Hüreyre rivayetinin Allah yolunda alınan yaranın faziletini beyan ettiğini, kanın hükmü ile alakası olmadığını belirtir. Dolayısıyla hadisten kanın temiz veya necis olduğu hükmü çıkarılamaz. Aynî, İsmâilî'nin bu açıklamasını savunarak Buhârî'nin bu hadisi necasetin hükmüne dair atılan bir başlık altında zikretmesini eleştirir. Hadisin bab başlığına mutabakatını sağlamak için yapılan yorumların da geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü bu hadisin amacı şehitlerin ahiretteki faziletini beyan etmektir. Kanın veya suyun, temiz veya necis olması ise bu dünyaya dair mevzu bahis olan hükümlerdir. Dolayısıyla Ebû Hüreyre rivayetinden kanın veya suyun hükmü anlaşılabilir.<sup>239</sup>

### **I.5.7. Durgun Suya Bevetmek**

Buhârî, bu konu başlığı ile durgun suda bevletmenin nehyedildiğini belirterek konu içerisinde iki hadis aktarır. Aktarılan rivayetlerin ikincisi konu ile ilgilidir. Buhârî konu ile mutabık olan rivayeti aktarmadan önce onunla aynı senede sahip olan şu rivayeti zikreder:

“Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: *Bizler, sonra gelenleriz. Ancak (kıyamet gününde) öne geçecek olanlarız.*”<sup>240</sup>

Buhârî, daha sonra aynı senetle konu ile ilgili şu hadisi aktarır: *“Hiç biriniz akmayan, durgun suya bevletmesin. Sonra onda yıkanır.*”<sup>241</sup>

<sup>237</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 347.

<sup>238</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 84.

<sup>239</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 164.

<sup>240</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 68 (I, 57).

<sup>241</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 68 (I, 57).

Durgun suya bevletmeyi yasaklayan rivayetin bab başlığı ile mutabakatı açıktır. Birinci rivayetin ise başlık ile mutabakatı yoktur.<sup>242</sup> Mutabakatın olmadığını kabul eden İbn Battâl, Buhârî'nin bu hadisi buraya almasının gerekçesini şöyle açıklar: “Muhtemelen, Ebû Hüreyre her iki hadisi Hz. Peygamber'den aynı anda işittiğinden onlar bir arada zikretmiştir.” İbn Battâl'a göre diğer bir ihtimal şöyledir: “Hemmâm b. Münebbih (v. 132/750), Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği bu iki hadisi kendi sahifesinde bu sıralama rivayet etmiş, Buhârî de onu takip ederek bu tertibe riayet etmiştir.<sup>243</sup>

İbn Hacer, İbn Battâl'ın söylediği her iki gerekçeye itiraz eder. Birincisi, Buhârî “aynı isnatla” diyerek iki hadisin birbirinden ayrı olduğunu belirtmiştir. İkincisi ise, Buhârî'nin aktardığı rivayetlerde Hemmâm b. Münebbih ismi senette yer almamaktadır. Bu nedenle Buhârî'nin Hemmâm b. Münebbih'i takip ettiğini düşünmek hatadır. Ancak Buhârî, bazı nedenlerden dolayı başlıkla alakalı olmayan rivayetleri, asıl konuya hazırlık olsun diye, kendi eserinde konu başlığı altında zikretmektedir.<sup>244</sup>

Aynî de, her iki rivayetin farklı hadislerden oluştuğunu, ikinci hadisin konu ile alakalı olduğunu, birinci hadisin ise konu ile alakasının olmadığını belirtir. Aynî, senetleri aynı diye, bir konu altında ilgili-İlgisiz hadislerin verilmesini yanlış bulur.<sup>245</sup>

### **I.5.8. Namaz Esnasında Kişinin Üzerine Necaset Sıçraması**<sup>246</sup>

Buhârî'ye göre, namaza başlandıktan sonra kişinin elbisesine veya vücuduna necis bir şey değerse namaz bozulmaz. Kişi, bu durumda namaza devam eder ve namazın iadesi gerekmez. Konu başlığından anlaşılan Buhârî'nin görüşü bu şekildedir. Bazı âlimlere göre, henüz namaza başlamadan elbise veya vücutta necis bir şey bulunması durumunda namaz yine de sahihtir. İbn Hacer ve Aynî'ye göre,

<sup>242</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 589, 583; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 166.

<sup>243</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 352, 353.

<sup>244</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 589.

<sup>245</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 166, 167.

<sup>246</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Namaz kılanın sırtına pislik veya murdar bir şey atıldığı zaman namazı bozulmaz”

bab başlığından bu görüşün anlaşılması muhtemel olsa da Buhârî birinci görüştedir.<sup>247</sup>

Buhârî konu ile ilgili üç rivayet aktarır. İbn Müseyyib (v. 94/713) ve Şa‘bî’den (v. 104/722), elbisede kan veya meni varken kılınan namazın iadesinin gerekmediğini,<sup>248</sup> Abdullah b. Mes‘ûd’tan, namaz kıldığı esnada üzerine eş atıldığı halde Hz. Peygamber’in namazı bozmayıp secdeye devam ettiğini, nakleder.<sup>249</sup> Aktarılan bu rivayetler bab başlığı ile uyumludur.<sup>250</sup> Ancak, Buhârî’nin İbn Ömer’den aktardığı rivayet Aynî tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Söz konusu rivayet şöyledir:

“İbn Ömer, namaz kılarken elbisesinde kan gördüğü zaman elbisesini çıkarır ve namaza devam ederdi.”<sup>251</sup>

Aynî, bu rivayetin bab başlığına mutabık olmadığını belirtir. Zira İbn Ömer namaz esnasında elbisesindeki kanı fark edince o elbiseyi çıkarmıştır. Bu da açıkça gösteriyor ki İbn Ömer’e göre, elbiseye necis bir şey değerse namaza devam etmek caiz değildir. Buhârî’nin dediği gibi elbisedeki kan namazı bozmayacak olsaydı İbn Ömer üzerindeki elbise ile namaza devam ederdi. İbn Ebî Şeybe’de (v. 235/849) geçen, “İbn Ömer namazda elbisesinde kan gördüğü zaman elbiseyi çıkarabiliyorsa onu çıkarırdı. Şayet onu çıkaramıyorsa namazı terk eder, kanı yıkar ve kaldığı yerden namazı tamamlardı,”<sup>252</sup> rivayeti de bu söylediklerimizi desteklemektedir.<sup>253</sup>

### **I.5.9. Şıra ve Alkol ile Abdest Almak**<sup>254</sup>

Buhârî’ye göre, şıra ve sarhoşluk veren içecekler ile abdest almak caiz değildir. Buhârî konuyu izah etmek için selef ulemasından bazı görüşler ve bir hadis

<sup>247</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 593; AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 170, 177.

<sup>248</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 69 (I, 57).

<sup>249</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 69 (I, 57).

<sup>250</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 177.

<sup>251</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 69 (I, 57).

<sup>252</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, el-İmâm el-Hâfız Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdisi ve’l-Âsâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Dâru’t-Tâc, 1. Baskı, c. II, 1409/1989, h.no: 7286, s. 128.

<sup>253</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 170-171.

<sup>254</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Şıra ve sarhoşluk veren içecekler ile abdest almak caiz değildir”

aktarır. Aynî, seleften aktarılan rivayetlerin bab başlığına mutabık olmadığını savunmaktadır. Çünkü seleften aktarılan rivayetlerde belirtilen maddelerle abdest almanın mekruh olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî ise bab başlığında “caiz değildir” demiştir. Konu ile ilgili rivayetler şöyledir:

1. “Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ve Ebu'l-‘Âliye (v. 90/709) bu maddelerle abdest alınmasını mekruh saymışlardır.”<sup>255</sup>

Buhârî rivayetine göre Hasan-ı Basrî, şıra ile abdest almayı mekruh saymıştır. Hasan-ı Basrî’den, şıra ile abdest almanın caiz olduğu ve caiz olmadığı rivayetleri de mevcuttur. Buhârî rivayetinden anlaşılan, Hasan-ı Basrî, şıra ve sarhoşluk veren içecekler ile abdest almayı tenzihen mekruh saymıştır.<sup>256</sup> Oysa bab başlığı, şıra ve sarhoşluk veren maddeler ile abdest almanın caiz olmadığı yönündedir. Aynî’ye göre, bu durumda bu rivayet konu başlığına mutabık değildir.<sup>257</sup>

Ayrıca, Ebû'l-‘Âliye’den de iki farklı görüş aktarılmaktadır. Bazı rivayetlerde, onun şıra ile abdest almayı caiz görmediği, bazılarında ise mekruh saydığı aktarılır.<sup>258</sup> Görünen o ki, Buhârî’nin aktardığı rivayete göre Ebû'l-‘Âliye, şıra ile abdest almayı tenzihen mekruh saymıştır. Bu durumda Hasan-ı Basrî rivayeti gibi bunun da bab başlığı ile mutabakatı yoktur.

2. “ ‘Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732), teyemmüm; şıra ve süt ile abdest almaktan daha hoş görünüyor, demiştir.”<sup>259</sup>

‘Atâ’dan yapılan bu nakilde yine şıra ile abdest almanın caiz olmadığı anlaşılmıyor. Bu durumda, bu rivayet başlığına mutabık değildir.<sup>260</sup>

3. Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet eder: “Sarhoşluk veren her içecek haramdır.”<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 71 (I, 58).

<sup>256</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 602, AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 179.

<sup>257</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 179.

<sup>258</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 602, AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 179.

<sup>259</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 71 (I, 58).

<sup>260</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 179.

Aynî, “bu hadisin konu başlığına uyumu ancak zorlama ile sağlanabilir,” demektedir. Yani, içecek sarhoşluk verdiğinden içilmesi haram olur; içilmesi haram olunca da onunla abdest almak caiz olmaz. Aslında bu hadisin yeri burası değil, içecekler (Eşribe) bölümüdür.<sup>262</sup>

İbn Battâl ve İbn Hacer, Aynî'nin yaptığı açıklamayı yapmakla birlikte herhangi bir zorlamadan bahsetmemişler ve Hz. Âişe rivayetinin başlığa mutabık olduğunu savunmuşlardır. Hatta İbn Hacer, “haram olan bir şeyle abdest almanın caiz olmadığına ittifak vardır,” demektedir.<sup>263</sup>

### **I.5.10. Gusül Abdestinde Kullanılan Su Miktarı<sup>264</sup>**

Buhârî bu konu ile Hz. Peygamber'in bir sa' ve buna yakın az bir miktar su ile gusül abdesti aldığını işlemeye çalışacaktır. Buna dair üç rivayet aktarır. Önce Hz. Âişe'den, Hz. Peygamber'in bir sa'a yakın ölçekte bir kap istediğini ve bununla gusül abdesti aldığını, aktarır.<sup>265</sup> Ardından, Câbir b. Abdullâh'ın bir sa' suyu gusül için yeterli gördüğünü ve Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını, rivayet eder.<sup>266</sup> Bu iki rivayetin konuyu izah etmek için yeterli olduğu aşikârdır. Buhârî son olarak, İbn Abbâs'tan şu rivayeti aktarır:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) ve eşi Meymûne aynı kaptan su alarak yıkanıldılar.”<sup>267</sup>

Bu rivayette, Hz. Peygamber'in, eşi Hz. Meymûne ile birlikte aynı kaptan su alarak birlikte gusül abdesti aldığı anlaşılmaktadır. Ancak konumuz olan kabın miktarıyla ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu durumda İbn Abbâs rivayetinin konu başlığı ile uyumu tartışılır hale gelmiştir.

<sup>261</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 71 (I, 58).

<sup>262</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 181.

<sup>263</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 361, İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 603.

<sup>264</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Bir sa' ölçüğü ve benzeri su miktarı ile gusül abdesti almak”

<sup>265</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 3 (I, 59, 60).

<sup>266</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 3 (I, 59, 60).

<sup>267</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 3 (I, 59, 60).

Kirmânî burada mutabakat olduğu kanaatiyle üç ihtimal öne sürer. Hadiste bahsedilen kabın miktarı bilindiği için tarifi yapılmadan da bunun bir sa' civarında bir miktar olduğu anlaşılmaktadır. Veya o dönemdeki insanların örfünde iki kişinin gusül abdesti alması için yeterli olan su miktarı iki sa' veya daha fazlasını ifade ettiğinden, bu miktar söylenmeden de hadisten rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu nedenle herhangi bir miktar belirtilmemiştir. Son olarak, Hz. Âişe'den aktarılan birinci hadiste Hz. Peygamber bir sa' su miktarı ile gusül abdesti almıştır. Diğer hadislerden bu miktar anlaşıldığına göre, İbn Abbâs rivayetinde ihtisar edilmiş ve diğer hadisler bunu açıklamada yeterli görülmüştür. Yani, diğer rivayetler İbn Abbâs rivayetini tamamlamaktadır.<sup>268</sup>

İbn Hacer, bazı şârihlerin bu rivayette mutabakat olmadığını iddia etmelerine şu şekilde cevap verir: “İmam Şâfiî'nin birçok yerde söylediği gibi o dönemde kullanılan kaplar küçüktü. Küçük kaplar bir sa' miktarına yakın olduğundan Abbâs rivayeti bab başlığında yer alan “ve benzeri miktar” ifadesini karşılamaktadır. Ayrıca hadiste kap ifadesi mutlak olsa da mukayyet olarak kabul edilmelidir. Hz. Âişe ve Hz. Meymûne Peygamberimizin eşleridir. Hz. Âişe Peygamberimizle birlikte yıkanırken bir sa'dan fazla su miktarı ile gusül abdesti aldığına göre Peygamberimizin eşi diğer eşi Hz. Meymûne'nin payına da buna yakın bir miktarda su düşmektedir. Bu durumda Hz. Meymûne, Peygamberimizle birlikte gusül abdesti aldığına bir sa'dan fazla su kullanmıştır. Hadiste su miktarı belirtilmese de bu miktar bir sa'a yakın olduğu için bab başlığıyla uyumludur.<sup>269</sup>

Aynî, “İbn Abbâs rivayetinin bab başlığına mutabakatı açık değildir,” diyerek Kirmânî'nin açıklamalarının zorlama, İbn Hacer'in açıklamalarının ise aşırı zorlama olduğu kanaatindedir. Çünkü bu rivayette maksat, kadınla erkeğin aynı kaptan su alarak yıkanmasının caiz olduğunu anlatmaktır. Yıkanırken kullanılan kabın miktarı ise bu hadisin amacı değildir. Bab başlığı kabın miktarı ile alakalı, hadis ise başka bir şeyle alakalı olduğundan ikisi arasında uyum yoktur. İbn Hacer'in Hz. Peygamber'in eşlerini kıyas yaparak sonuca varmasına karşı çıkan Aynî, bunun usul kurallarına aykırı olduğunu belirtir. Asıl olan, mutlak ve mukayyet ifadelerin olduğu şekilde kalmasıdır. Mutlakın mukayyede yorumlanmasının belirli kuralları vardır. İbn

<sup>268</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 116, 117.

<sup>269</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 623.

Hacer'in belirttiği yorum ile mutlak, mukayyet olmaz. Aynî, eleştirinin dozunu artırarak İbn Hacer'i usul bilmemekle itham eder.<sup>270</sup>

### I.5.11. Abdest Azalarının Gusülde Tekrar Yıkanmaması<sup>271</sup>

Buhârî bu başlıkta, abdest azalarını yıkayarak gusül abdestine başlayan kişinin bu azaları ikinci kez yıkamasının gerekmediğini izah etmeye çalışmaktadır. Bunun için Hz. Meymûne'den şu rivayeti aktarır:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) gusül abdesti almak için su hazırladı. Ardından kabı eğerek sağ eliyle sol eline iki veya üç defa su döktü. Avret yerini yıkadıktan sonra elini yere veya duvara iki veya üç defa vurdu. Sonra ağzını çalkaladı, burnuna su çekti, yüzünü ve iki kolunu yıkadı. Başına su döktükten sonra bedenini yıkadı ve kenara geçip ayaklarını yıkadı. Hz. Meymûne, ‘(kurulanması için) Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bez verdim ancak o bunu istemedi ve elini silkelemeye başladı’ dedi.”<sup>272</sup>

Buhârî'ye göre, bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) bedenini yıkadıktan sonra daha önce yıkamış olduğu abdest azalarını yıkamamıştır. İbn Battâl, bu rivayetin bab başlığına tam mutabık olmadığını düşünerek bir önceki Hz. Âişe rivayetinin bu başlığa daha uygun olduğunu savunmaktadır. Çünkü o rivayette “bedenin diğer yerlerini yıkadı”<sup>273</sup> ifadesi yer almaktadır. Hz. Meymûne rivayetinde ise “diğer” ifadesi yoktur. Bu nedenle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) abdest azalarını ikinci kez yıkamadığı net bir şekilde anlaşılmamaktadır.<sup>274</sup> İbnü'l-Müneyyir, İbn Battâl'ın sözlerine şöyle cevap verir: “Lugat anlamı müsaade etmese de örfen ‘bedenini yıkadı’ sözünden abdest azalarının dışında kalan yerler anlaşılmaktadır. Karine-i hâl de bunu göstermektedir.”<sup>275</sup> İbnü'l-Müneyyir'in zorlama bir yorumda bulunduğu kanaatinde olan<sup>276</sup> İbn Hacer, İbnü't-Tîn es-Sefâkusî'den (v. 611/1214) şunları aktarır: “ önceki başlıkta geçen Hz. Âişe rivayeti

<sup>270</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 199, 200.

<sup>271</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Gusül alırken abdest azalarını yıkayıp daha sonra abdest azalarını tekrar yıkamaksızın vücudun kalan yerlerini yıkayan kişi”

<sup>272</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 16 (I, 63).

<sup>273</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 15 (I, 63).

<sup>274</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 389.

<sup>275</sup> İBNÜ'L-MÜNEYYİR, *el-Mütevârî*, s. 78.

<sup>276</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 650.

buradaki Hz. Meymûne rivayetini açıklamaktadır. Yani bu rivayetteki ‘bedenini yıkadı’ ifadesi diğer rivayetteki ‘bedeninin diğer yerlerini yıkadı’ anlamında olduğundan hadis ile bab başlığı arasında mutabakat vardır.” Ancak her iki rivayetin farklı zamanlarda gerçekleşen olayları anlattığını belirten İbn Hacer, İbnü’t-Tîn’in bu yorumunu reddetmektedir.<sup>277</sup>

Kirmânî, her iki rivayetin de bab başlığına mutabık olmadığını savunur. Çünkü beden, başın dışında kalan yerlere denir. “Bedenini yıkadı” veya “bedeninin diğer yerlerini yıkadı” cümlesi, abdest azalarının dışında kalan yerleri yıkadı anlamında değil, başın dışında kalan yerleri yıkadı anlamındadır. Yani hadisin anlamı, Hz. Peygamber (s.a.v.) başının dışında kalan yerleri yıkadı, şeklindedir.<sup>278</sup> Buhârî’nin gusül bahsinin başında Hz. Âişe’den aktardığı ilk hadis de Kirmânî’nin bu açıklamalarını destekleyen rivayettir. O rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest aldıktan sonra bedeninin tamamını yıkamıştır.<sup>279</sup>

İbn Hacer’e göre “bedenini yıkadı” sözü, abdest azalarının dışında kalan yerleri yıkadı, anlamındadır. Buhârî mecaz yoluyla bu anlamı kastetmiştir. Hadisin devamında yer alan “ayaklarını yıkadı” ifadesi de bunu desteklemektedir. Çünkü hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bedenini yıkadıktan sonra sadece ayaklarını yıkadığı belirtilmiş, abdest azalarını yıkadığı ise belirtilmemiştir.<sup>280</sup> Aynî, İbn Hacer’in mecaz söylemine karşı çıkar. Çünkü mecaz, hakiki mananın mümkün olmadığı veya bir karinenin olması durumunda geçerlidir. Oysa bu rivayetteki “cesed” kelimesinin mecaz anlamda kullanılmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. İbn Hacer’in “ayaklarını yıkadı” ifadesini, mecaz iddiasına karine olarak sunması da yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ayaklarını en son yıkamasının nedeni su birikintisidir. Aynî’ye göre mutabakatı sağlamak için yapılan açıklamaların en uygunu İbnü’t-Tîn’in yorumu, ez çok zorlama olanı ise İbn Hacer’in yorumudur.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 650.

<sup>278</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, III, 136.

<sup>279</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 1, (I, 59).

<sup>280</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 650.

<sup>281</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 223.



### I.5.12. Hayızlı Kadının Kocasına Hizmet Etmesi<sup>282</sup>

Hayızlı kadının kocasına hizmet etmesi ittifakla caizdir.<sup>283</sup> Baş yıkama ve saç tarama da bu hizmetlere dâhildir. Buhârî bunun caiz olduğunu izah etmek için iki rivayet aktarır. Bu rivayetler şöyledir:

1. Hz. Âişe, “ben hayızlı iken Hz. Peygamber’in (s.a.v.) başını tarardım,” demiştir.<sup>284</sup>

2. Urve b. Zübeyr’e, “hayızlı kadının bana hizmet etmesi veya cünüpken onun yanıma gelmesi caiz midir?” diye soruldu. Urve, “Bana göre bunların hepsi caizdir ve hiç kimse için de sakıncalı değildir. Hayızlı olan da cünüp olan da bana hizmet eder.” dedi. Hz. Âişe bana şunu anlattı: “Hz. Peygamber (s.a.v.) mescitte itikâf ediyordu. Hz. Âişe de kendi odasında idi. Hz. Peygamber (s.a.v.) başını ona doğru uzatır, o da onun saçını tarardı.”<sup>285</sup>

Buhârî, bab başlığında “kocasının başını yıkaması” ve “kocasının saçını taraması” şeklinde iki konu vermiştir ancak, zikredilen rivayetlerde baş yıkamadan bahsedilmemektedir. Bu nedenle İbn Hacer “Buhârî’nin baş yıkamayı, saç taramaya kıyas ederek bunu başlığa eklediğini” söylemektedir. Veya Buhârî üç bab sonra aktaracağı Hz. Âişe’nin, “*Ben hayızlı iken Hz. Peygamber’in başını yıkardım.*” rivayetine<sup>286</sup> dayanarak buradaki bab başlığında başın yıkanmasından bahsetmiştir.<sup>287</sup>

Aynî ise, her iki hadisin de bab başlığında yer alan “kocasının başını yıkaması” ifadesine mutabık olmadığı kanaatiyle İbn Hacer’in kıyas yapmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü bab başlıkları dini hükümler değildir. Başlıkta bir madde söylenip ona kıyas yapılmaz. Esas olan odur ki, bir başlık konulmuşsa ona uygun

<sup>282</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Hayızlı kadının kocasının başını yıkaması ve saçını taraması”

<sup>283</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 412.

<sup>284</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 2 (I, 67).

<sup>285</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 2 (I, 67).

<sup>286</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 5 (I, 67).

<sup>287</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 680.

rivayetler o başlık altında zikredilmelidir. Bir başlık konulup hadisin başka başlık altında zikredilmesi doğru bir uygulama değildir.<sup>288</sup>

Aynî, bu şekilde itirazda bulunur ancak o da zaman zaman Buhârî'nin bu uygulamasını kabullenmektedir.<sup>289</sup> Çünkü farklı hükümler içeren bir hadisi birçok başlık altında zikretmek Buhârî'nin eserindeki tekrarların artmasına neden olacaktır. İbn Hacer, Buhârî'nin kıyas yapmış olabileceğini savunmuştur ancak, burada kıyasa ihtiyaç yoktur. Çünkü bab başlığına uygun hadis vardır. Fakat Buhârî o hadisi bu başlık altında değil de başka bir yerde zikretmiştir. Mutabakat konusuna gelince, ikinci hadiste Urve b. Zübeyr, hayızlı kadının hizmet etmesinde herhangi bir sakınca görmemiştir. Başın yıkanması da hizmet olduğuna göre hadisin bab başlığına mutabık olduğu söylenebilir. Bu nedenle İbn Battâl, “bu hadisten hayızlı kadının eşine hizmet etmesi ve onu temizlemesinin caiz olduğu hükmü anlaşılıyor,” demektedir.<sup>290</sup>

### **I.5.13. Baldırın Hükümü (avret olup-olmadığı)<sup>291</sup>**

Baldırın avret mahalli olup-olmadığı hakkında farklı rivayetler vardır. Buhârî bu rivayetleri aktarır ve baldırın avret olduğu görüşünü tercih eder. Konu ile ilgili rivayetler şöyledir.

1. İbn Abbâs, Cerhed ve Muhammed b. Cahş'tan, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) baldır avrettir,” dediği rivayet edilmektedir.”<sup>292</sup>
2. Enes b. Mâlik, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) baldırını açtığını” söyledi.”<sup>293</sup>
3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, “Hz. Osmân gelince Hz. Peygamber (s.a.v.) dizlerini örttü,” dedi.”<sup>294</sup>

<sup>288</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 223.

<sup>289</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 223; IV, 160.

<sup>290</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 413.

<sup>291</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Baldırın (avret olup-olmadığı) hakkında zikredilenler”

<sup>292</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83).

<sup>293</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83).

<sup>294</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83).

4. Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: “Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ayetlerini indirdiği esnada onun baldırı benim baldırımın üstündeydi. Hz. Peygamber’in baldırı bana o kadar ağır geldi ki baldırım ezilecek sandım.”<sup>295</sup>

5. Önceki rivayetleri muallak olarak aktaran Buhârî, müsned olarak Enes b. Mâlik rivayetini aktarır. Enes b. Mâlik, “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) binek üzerinde baldırımı açtığını” söyler.<sup>296</sup>

Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen hadislerde baldırın avret olmadığı; İbn Abbâs, Mücâhid ve Muhammed b. Caş’tan aktarılan rivayetlerde ise baldırın avret olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî’ye göre Ebû Mûsâ rivayetinde, baldırın avret olduğu, Kirmânî’ye göre ise, avret olmadığı anlaşılmaktadır.

Buhârî, Enes b. Mâlik rivayetindeki senedin daha sahih olduğunu, İbn Abbâs, Cerhed ve Muhammed b. Caş rivayetlerinin ise hüküm açısından daha ihtiyatlı olduğunu belirtir ve ihtiyatlı davranarak “baldır avrettir” görüşünü tercih eder.<sup>297</sup>

Buraya kadar Zeyd b. Sâbit rivayeti haricindeki rivayetlerin durumunu izah etmeye çalıştık. Diğer rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) baldırının veya dizlerinin açık veya kapalı olduğundan bahsedilmektedir. Zeyd b. Sâbit rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v.), baldırını Zeyd’in baldırı üzerine koymuş, vahiy gelince de Hz. Peygamber (s.a.v.) istemeden de olsa Zeyd’in baldırını zorlamıştır. Evet, Zeyd rivayetinde baldırdan bahsedilmiştir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) veya Zeyd’in baldırının açık veya kapalı olduğundan bahsedilmemiştir. Bu nedenle İsmâîlî (v.371/981) ve Aynî, Zeyd rivayetinin bab başlığıyla alakasının olmadığını ve mutabakatın sağlanmadığını dile getirmişlerdir.<sup>298</sup>

İsmâîlî Buhârî’ye itirazda bulunarak şöyle der: “Buhârî bu rivayetle baldırın avret olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak bu onun görüşüne delil olamaz. Çünkü rivayette baldırın çıplak olduğundan bahsedilmemektedir. Kimse, asıl olan Hz. Peygamber (s.a.v.) veya Zeyd’in baldırının çıplak olduğunu ve baldırlarının birbirine temas ettiğini iddia etmesin.” İbn Hacer ise, “görünen o ki Buhârî asıl olanı

<sup>295</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83).

<sup>296</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83, 84).

<sup>297</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Salât”, 12 (I, 83).

<sup>298</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 83.

delil olarak sunmuştur,” demektedir.<sup>299</sup> Anlaşılan o ki İbn Hacer’e göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) veya Zeyd’in baldırı çıplaktı, aralarında da elbise ve benzeri bir engel yoktu. Aynî’ye göre, Buhârî’nin bu rivayeti buraya almasının izahı yoktur. Buhârî hangi görüşü açıklamak için bunu buraya almış olursa olsun, Zeyd rivayeti herhangi bir görüşe meyletmemektedir. Bu rivayetten baldırın avret olduğu da, olmadığı da anlaşılmamaktadır. Aynî, “asıldan maksadın ne olduğunu açıklamamıştır,” diyerek İbn Hacer’i eleştirmektedir.<sup>300</sup>

#### I.5.14. Develerin Bulunduğu Yerde Namaz Kılmak

Buhârî, develerin bulunduğu yerlerde ve onların barınaklarında namaz kılmanın caiz olduğu kanaatindedir. Bazı ilim adamları ise bunu mekruh görmüştür. Buhârî’ye göre bunun mekruh olmadığını<sup>301</sup> belirtmek için şu rivayeti aktarır:

“Nâfi’, şöyle der: “İbn Ömer’in devesine yönelerek namaz kıldığını gördüm.” Bunun üzerine İbn Ömer, “Hz. Peygamber’i (s.a.v.) bu şekilde namaz kılarken gördüm,” dedi.”<sup>302</sup>

Aynî, bu rivayetin bab başlığına mutabık olmadığını belirterek Buhârî’ye şu şekilde itirazda bulunur. “Bab başlığındaki barınak ifadesinden -bazı rivayetlerde olduğu gibi-<sup>303</sup> sadece develerin su içmeye giderken kullandıkları barındıklar veya bütün barınaklar, hangisi amaçlanırsa amaçlansın Nâfi’ rivayeti bu başlığa uymamaktadır. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ve İbn Ömer’in deveye yönelerek namaz kıldıklarından bahsedilmekte, ancak deve sığınağı veya barınağından bahsedilmemektedir.” Bu nedenle İsmâîlî şöyle demiştir: “Nâfi’ rivayetinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nerede değil, neye yönelerek namaz

<sup>299</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, II, 84,85.

<sup>300</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 83.

<sup>301</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 180.

<sup>302</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 50 (I, 94).

<sup>303</sup> Bkz. MÜSLİM, “Hayız”, 25 (I, 275).

kıldığından bahsedilmektedir. Ayrıca devenin duraksadığı veya çöktüğü her yere sığınmak veya barınmak denmez.”<sup>304</sup>

İsmâîlî'nin itirazına şu şekilde cevap verilmiştir: “Buhârî bu rivayetle, develerin şeytandan yaratıldığını<sup>305</sup> belirten rivayetlere cevap vermektedir. Ayrıca, deve barınaklarında namaz kılmak yasaklansaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) deveyi karşısına alıp namaz kılmazdı. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) deve üzerinde namaz kıldığı da bilinen bir durumdur.<sup>306</sup> Deveyi karşısına alarak ve deve üzerinde oturarak namaz kılmak caiz olduğuna göre deve barınaklarında da namaz kılmak caizdir. Dolayısıyla bab başlığı ile hadis arasında mutabakat vardır.”<sup>307</sup> Aynî, İbn Hacer'in bu yorumuna, “mevzu bahis olan konumdan ne kadar da uzak bir açıklama!” diyerek tepki gösterir. Çünkü Buhârî, eserinin herhangi bir yerinde deve barınağında namaz kılmanın yasak olduğuna dair bir rivayet aktarmamış ve bu yasağa hiç değinmemiştir. Buhârî, hiç değinmediği konuya nasıl olur da işaret eder! İbn Hacer bu işareti nereden almaktadır. Evet; Müslim, Ebû Dâvûd ve diğer muhaddisler kendi eserlerinde bu yasağa değinmişlerdir. Onlar için böyle bir işaret söz konusu olabilir ancak, Buhârî için olamaz.<sup>308</sup>

Buhârî, *Sahih*'inde, başka bir başlık altında Ebû Mûsâ el Eş'arî'den şu rivayeti aktarır: “Ebû Mûsâ el Eş'ari yanı başında boş arazi bulunmasına rağmen, elçilerin bineklerinden indikleri yerde, hayvan dışkısı bulunan yerde namaz kıldırdı ve “(namazın sıhhati açısından) burası ile o arazi aynıdır,” dedi.”<sup>309</sup> Şayet Buhârî Ebû Mûsâ rivayetini burada da zikretmiş olsaydı mutabakat ile ilgili itiraza maruz kalmayabilirdi. Çünkü Ebû Mûsâ, hayvanların sık uğradığı yerde namaz kılmıştır. Ancak bu rivayete de fikhî açıdan itirazlar yöneltilmiştir. Konunun detayı için ileride ele alacağımız “hayvanların idrarı ve koyun ağılları” bölümüne bakılabilir.

---

<sup>304</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 180.

<sup>305</sup> EBÛ DÂVÛD, “Salât”, 25 (I, 133); İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009, “el-Mesâcid Ve'l-Cemâ'ât”, 12 (I, 491).

<sup>306</sup> Bkz. BUHÂRÎ, “Vitr”, 5 (II, 25).

<sup>307</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 164.

<sup>308</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 180.

<sup>309</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 66 (I, 56).

### I.5.15. Mezarlıklarda Namaz Kılmanın Mekruh Olması

İlim adamları mezarlıklarda namaz kılmanın mekruh olduğunu söylemişlerdir. Mekruh olup olmaması konusunda İmam Mâlik'ten farklı iki görüş rivayet edilir. Zâhirîler ise kabirlerde namaz kılmayı caiz görmemişlerdir. Buhârî de cumhurun görüşü çerçevesinde, bu bab başlığıyla mezarlıklarda namaz kılmanın mekruh olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bunu delillendirmek için İbn Ömer'den şu hadisi aktarır.

“Bazı namazlarınızı evlerinizde kılın, onları kabirlere çevirmeyin.”<sup>310</sup>

Buhârî bu rivayeti delil getirerek mezarlıklarda namaz kılmanın mekruh olduğunu belirtmektedir. Ancak söz konusu rivayette mezarlıktan değil, mezarlardan bahsedilmektedir. Ayrıca hadisin anlamına bakıldığında Buhârî'nin bab başlığına uygun bir anlamın çıkıp çıkmadığı konusu da tartışmaya açıktır. Bu nedenle hadis ile bab başlığı arasında mutabakat olmadığı gerekçesiyle Buhârî'ye bazı eleştiriler yöneltilmiştir.

Aynî hadisin anlamını şöyle izah eder: “Evlerinizde, kabirlerde yatan ölümler gibi olmayın. Kabirde yatan ölümlerden mükellefiyet ve salih ameller kesildiği gibi, siz de evlerinizdeyken salih ameller ve mükellefiyetlerden geri kalmayın.” Aynî'ye göre hadisin anlamı bu şekildedir. Söz konusu hadis, salih amelleri teşvik etmek için evleri kabirlere benzetmiş ve sahabeye sizler de evlerinizde ölü gibi olmayın demiştir. Şayet böyle yaparsanız evleriniz kabirler gibi verimsiz kalır. Hadisin amacı kabirlerin çevresindeki açık alanlardan, yani mezarlıktan bahsetmek değildir. Zaten hadiste böyle bir bahis söz konusu olmamıştır. Bu nedenle de hadiste kabir denmiş, mezarlık denmemiştir. Dolayısıyla hadis bab başlığıyla uyuşmamakta ve Buhârî'nin iddiasına delil olmamaktadır. Bu nedenle İsmâîlî, bu hadis mezarlıklarda namaz kılmayı değil, kabirlerde namaz kılmayı nehiy eder, demiştir. İbnü't-Tîn (v. 611/1214) ise şöyle der: “Kısacası, Buhârî bu hadisi mezarlıklarda namaz kılmayı men etmeye yorumlamış ve ‘mezarlıklarda namaz’ diye başlık atmıştır. Ancak durum

---

<sup>310</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 52 (I, 94).

Buhârî'nin zannettiği gibi değildir. Çünkü mezarlıklarda namaz kılmanın caiz olduğu veya nehiy edildiği bu hadisten anlaşılmamaktadır.”<sup>311</sup>

İbn Hacer İsmâîlî'nin söylediklerini reddederek şöyle der: “Müslim'in Ebû Hüreyre rivayetinde mezarlıktan bahsedilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘evlerinizi mezarlık edinmeyiniz,’<sup>312</sup> demiştir.”<sup>313</sup> Yani, Buhârî rivayetindeki “kabir” kelimesi mezarlık anlamındadır. Aynî, “başka bir sahabîden rivayet edilen ve başka bir eserde geçen hadisle Buhârî'nin bab başlığına mutabakat aramak hayret verici bir şeydir,” diyerek itiraz eder.<sup>314</sup>

İbn Hacer, İbnü't-Tîn'in eleştirisine ise şöyle cevap verir: “Şayet İbnü't-Tîn mezarlıklarda namaz kılmanın anlaşılmadığını, hadisin lafzî anlamını kastederek söylüyorsa bu doğrudur. Yok, şayet o, hiçbir şekilde mutabakatın sağlanmadığını düşünüyorsa yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ‘kabir edinmeyin’ sözünden, kabirlerin ibadet yerleri olmadığı anlaşılmaktadır ve orada namaz kılmak mekruhtur. Buhârî bir nevi Ebû Dâvûd<sup>315</sup> ve Tirmîzî'nin<sup>316</sup> Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettiği, ‘mezarlıklar ve hamamlar hariç yeryüzünün tamamı mescittir.’ hadisine işaret etmektedir.”<sup>317</sup>

Aynî bu şekilde hüküm çıkarmayı ve Buhârî'nin Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine işaret ettiğini düşünmeyi garip bulmaktadır. Çünkü Hazreti Peygamber'in (s.a.v.), “kabir edinmeyin” sözü; şayet evlerinizde namaz kılmaz, Kur'an okumazsanız evlerinizi içinde namaz kılınmayan, Kur'an okumayan kabirlere dönüştürmüş olursunuz, anlamındadır. Taberânî'nin rivayet ettiği hadis de buna ışık tutmaktadır. O rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Allahu Teâlâ'yı zikrederek evlerinizi nurlandırın. Orada çokça Kur'an okuyun. Yahudiler ve Hristiyanlar gibi evlerinizi kabirlere dönüştürmeyin. İçinde Kuran okunan ev; ahalisine geniş gelir, onun bereketi çok olur, melekler orada olur, şeytanlar oradan uzaklaşır. İçinde Kur'an

<sup>311</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 186, 187.

<sup>312</sup> MÜSLİM, “Salâtu'l Musâfirîn ve Kasruhâ”, 29 (I, 539).

<sup>313</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 167.

<sup>314</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 186, 187.

<sup>315</sup> EBÛ DÂVÛD, “Salât”, 24, (I, 132).

<sup>316</sup> TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u'l-Kebîr Sünenu't-Tirmîzî*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1976, “Salât”, 124 (I, 418).

<sup>317</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 167.

okunmayan ev ise; ahalisine dar gelir, bereketi azalır, melekler oradan uzaklaşır, şeytanlar orada olur.”<sup>318</sup> Aynî’ye göre burada “teşbîhi belîğ” sanatı olup teşbih edatı atılmıştır. Yani “evlerinizi kabirler gibi tutmayın” demektir. Ancak asla ve asla bu hadisten kabirlerin ibadet yeri olmadığı gibi bir anlam anlaşılmaktadır. Bu nedenle de mutabakat yoktur.<sup>319</sup>

### I.5.16. Ay Tutulmasında Namaz Kılmak

Buhârî ay tutulmasında namaz kılmanın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından emredildiğini izah etmek için Ebû Bekre’den iki hadis aktarır. Aktardığı ikinci rivayette Hz. Peygamber’in (s.a.v.) güneş ve ay tutulmasında namaz kılmayı emrettiği açıkça görülmektedir.<sup>320</sup> Ancak birinci hadiste sadece güneş tutulmasından bahsedildiğinden bu hadisin bab başlığına mutabık olmadığı iddia edilmiştir. Söz konusu rivayet şöyledir.

“Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında güneş tutuldu. O (s.a.v.) da iki rekât namaz kıldı.”<sup>321</sup>

Bab başlığı ay tutulması ile ilgilidir. Ancak başlık altında zikredilen bu hadis sadece güneş tutulmasından bahsetmektedir. İbn Battâl’a göre, güneş ve ay tutulmalarında aynı şekilde iki rekât namaz kılındığından Buhârî bab başlığında “ay tutulması” demiş, delilini ise güneş tutulmasından vermiştir. Yani, hadiste güneş tutulmasından bahsedilmesi yeterlidir. Her ikisinden bahsetmek gerekmez. Bu nedenle bu hadis bab başlığına mutabıktır.<sup>322</sup> Kirmânî de bu açıklamaya destek

---

<sup>318</sup> Aynî’nin aktardığı rivayeti Taberânî’nin elimizdeki eserlerinde bulamadık. Ancak benzer rivayetler İbn Ebî Şeybe ve Taberânî’de geçmektedir. Bkz. İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 30022-30025, VI, 127; TABERÂNÎ, *el-Hâfız Eb’ul-Kâsım, Süleymân b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, Kahire, Mektebetu İbni Teymiye, t.y., c. IX, h.no: 8642-8645, s. 138, 139.

<sup>319</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IV, 187.

<sup>320</sup> BUHÂRÎ, “Kusûf”, 17 (II, 39).

<sup>321</sup> BUHÂRÎ, “Kusûf”, 17 (II, 39).

<sup>322</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 48.



verir.<sup>323</sup> Aynî ise bab başlığı ay tutulmasından bahsediyorsa rivayetin de ona uygun olması gerektiğini savunur.<sup>324</sup>

İbn Hacer konu ile ilgili şöyle der: “Buhârî burada Ebû Bekre’den iki hadis rivayet eder, ikinci hadis ay ve güneş tutulmasından bahsettiğinden, onun farklı tariki olan birinci rivayetin de ay tutulmasından bahsettiği kabul edilmelidir.”<sup>325</sup> Aynî İbn Hacer’in sözlerini aktararak bu yorumu kabul etmiş görünmektedir.<sup>326</sup>

İbnü’t-Tîn (v. 611/1214), “Asîlî (v. 392/1002) nüshasında, birinci hadiste ‘güneş tutuldu’ ifadesinin yerine ‘ay tutuldu’ ifadesi yer almaktadır” der.<sup>327</sup> İbn Hacer, mutabakatı sağlamak için bu tür yöntemlere başvurulmasına karşı çıkarak bunun anlamsız bir değiştirme olduğunu savunur. Ona göre hadisin metni İbnü’t-Tîn’in aktardığı gibi değildir.<sup>328</sup> Aynî ise Asîlî nüshasının muhtemel olduğunu savunur. Ona göre, şayet hadisin metniyle oynanmış ise bu değişikliği yapan kişi tespit edilmelidir. Aksi halde Asîlî nüshası bir rivayet olarak kabul edilmelidir. Bu nüshanın sahih olması durumunda mutabakat konusunda herhangi bir problem bulunmamaktadır.<sup>329</sup>

### **I.5.17. Cenaze Namazının İki veya Üç Safa Kılınması**<sup>330</sup>

Buhârî cenaze namazında saf oluştururken safların imamın arkasında olması gerektiğini ve bu safların iki veya üç saf olabileceğini izah etmeye çalışmaktadır. Konu ile ilgili rivayet şöyledir.

Câbir b. Abdullah şöyle der: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Necâşi’nin cenaze namazını kıldırırken, ben ikinci veya üçüncü saftaydım.”<sup>331</sup>

<sup>323</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’ d-Derârî*, VI, 146.

<sup>324</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 90.

<sup>325</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, III, 435.

<sup>326</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 90.

<sup>327</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 90.

<sup>328</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, III, 436.

<sup>329</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 90.

<sup>330</sup> Bab başlığı Buhârî’de şöyledir. “Cenaze namazında imamın arkasında iki veya üç saf oluşturanlar”

<sup>331</sup> BUHÂRÎ, “Cenâiz”, 53 (II, 86).

Buhârî bab başlığında “imamın arkasında” demiş, Câbir rivayetinde ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) safın önünde olduğu açıkça zikredilmemektedir. Bu nedenle, bu hadiste safların imamın arkasında olduğu anlaşılmıyor, itirazı yapılmıştır. Yani bab başlığı ile hadis arasında mutabakat yoktur. İbn Hacer bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Buhârî’nin ileride aynı tarikle zikredeceği ‘Hz. Peygamberin arkasında saf tuttuk’<sup>332</sup> hadisinde safın imamın arkasında olduğu açıkça belirtilmektedir. Yine bir sonraki babda ‘sahâbîler Hz. Peygamber’in arkasında saf tuttu’<sup>333</sup> denilmektedir.”<sup>334</sup> Aynî, İbn Hacer’in açıklamalarına destek vererek şöyle der: “Hadisler birbirini tefsir ettiğine göre buradaki Câbir rivayetinde cenaze namazı için oluşturulan saflar Hz. Peygamber’in arkasındadır. Bu durumda söz konusu hadis bab başlığına mutabıktır.”<sup>335</sup>

Buhârî bab başlığında cenaze namazının iki veya üç safla kılınabileceğini belirtir. Cabir rivayetinde ise, ikinci veya üçüncü saftan bahsedilmekte ancak, bunların son saf olduğu anlaşılmamaktadır. Yani, Necâşî’nin cenaze namazında daha fazla saf olma ihtimali vardır. Bu nedenle bab başlığından Buhârî’ye ayrı bir itiraz yöneltilmiştir.<sup>336</sup> İbn Hacer bu itiraza şöyle cevap verir: “Müslim rivayetinde Câbir b. Abdullah ‘iki saf tuttuk’<sup>337</sup> demiştir. Müslim rivayetine göre Necâşî’nin cenaze namazında sadece iki saf bulunmaktaydı. Buhârî rivayetinde ise Câbir tereddüt edip ‘ikinci veya üçüncü saftaydım’ demiştir. Her iki rivayeti bir araya getirdiğimizde, Câbir b. Abdullah’ın son safta olduğu ve safların iki veya üçten ibaret olduğu anlaşılır. Bu durumda bab başlığında ‘iki veya üç’ denilmesi yerinde bir ifadedir.”<sup>338</sup> Aynî de İbn Hacer’in bu yorumunu destekleyerek, hadislerin birbirini tefsir ettiğini belirtir.<sup>339</sup>

---

<sup>332</sup> BUHÂRÎ, “Menâkibu’l-Ensâr”, 38 (V, 51).

<sup>333</sup> BUHÂRÎ, “Cenâiz”, 54 (II, 86).

<sup>334</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, IV, 83.

<sup>335</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 115.

<sup>336</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, IV, 83; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 115.

<sup>337</sup> MÜSLİM, “Cenâiz”, 22 (II, 657).

<sup>338</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, IV, 83.

<sup>339</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 115.

### I.5.18. Sabah Namazının Sünnetinde Kıraatin Miktarı

Buhârî sabah namazının sünnetinde kıraatin kısa tutulması gerektiğini izah etmek için bab başlığını: sabah namazının sünnetinde kıraatin miktarı bu şekilde açar<sup>340</sup> ve konu içerisinde Hz. Âişe'den şu iki rivayeti aktarır:

1. “Hz. Peygamber (s.a.v.) geceleri on üç rekât namaz kılar, sabah ezanını işitince de hafif bir şekilde iki rekât namaz kılar.”<sup>341</sup>
2. “Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazından önceki iki rekâtı o kadar hafif kılar ki, acaba Fatiha’yı okudu mu? diye söylenirdim.”<sup>342</sup>

Her iki hadiste de Hz. Peygamber’in sabah namazının sünnetini hafif tuttuğundan bahsedilmekte ancak, hangi süreleri okuduğundan bahsedilmemektedir. Bu nedenle bab başlığı ile hadislerin arasında mutabakat olmadığı iddia edilmiştir. İsmâîlî (v.371/981), bab başlığının “sabah namazı sünnetinin hafif tutulması” şeklinde olması gerektiği kanaatindedir.<sup>343</sup> İbn Hacer ise başlığın değişmesi gerekmediğini şu şekilde izah eder: “Buhârî sabah sünnetlerinde kıraatin olmadığını iddia edenlere cevap vermek ve kıraatin vacip olduğunu izah etmek için bu başlığını açmıştır. Şayet İsmâîlî’nin dediği gibi bir başlık açılmış olsaydı, o zaman başlıktan, namazın seri bir şekilde, sadece Fatiha veya Fatiha ile birlikte kısa bir şeyin okunması anlaşılırdı. Ancak Buhârî, hem bu manayı hem de kıraatin vacip olduğunu göstermek istediği için bu şekilde bab başlığı açmıştır.”<sup>344</sup> Benzer açıklamalarda bulunan Kirmânî, bab başlığı ile hadislerin birbirine uyumlu olduğunu düşünmektedir.<sup>345</sup>

Aynî ise, İbn Hacer ve Kirmânî’nin belirttiği hususların hadislerden anlaşılmadığı kanaatini taşır. Çünkü bab başlığında geçen “Mâ” (مَا) edatı<sup>346</sup> bir şeyin mahiyetini açıklamak içindir. Bu durumda bab başlığı “sabah namazlarının

<sup>340</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 228, 229.

<sup>341</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 28, II, 57.

<sup>342</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 28 (II, 57).

<sup>343</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 228; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 573.

<sup>344</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 573, 574.

<sup>345</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VI, 213.

<sup>346</sup> Babın Arapça metni şöyledir: *بَابُ مَا يُقْرَأُ فِي رُكْعَتَيْ الْفَجْرِ*

sünnetlerinde okunan şey” şeklinde olur. Şayet başlık sonrası hadislerde Fatiha veya diğer süreler zikredilseydi o zaman belirtilen şekilde mutabakat sağlanırdı. Ancak zikredilen hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hangi süreyi okuduğu söylenmemiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Fatiha’yı ve bazı kısa süreleri okuduğunu farklı rivayetlerde görüyoruz.<sup>347</sup> Ancak bu başlık altındaki hadislerde bunu göremediğimiz için mutabakat bu şekilde sağlanamaz. Aynî bab başlığında geçen “mâ” (مَا) kelimesinin soru edatı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bab başlığında مَا يُفْرَأُ “ne okunur?” denilerek, okunacak şeyin sıfatı hakkında soru sorulmuştur. Yani, uzun bir şey mi, kısa bir şey mi okunur? sorusu sorulmuş, Hz. Âişe’nin “hafif” sözünden de anlaşıldığı üzere “kısa bir şey okunur.” bu sorunun cevabı olur. Böylece mutabakat sağlanmış olur.<sup>348</sup>

İbn Hacer’in Aynî’ye reddiye olarak yazdığı eserinden alıntı yaparak konuyu bağlamaya çalışalım. İkinci hadisteki Hz. Âişe’nin “o kadar hafif kıldardı ki, acaba Fatiha’yı okudu mu? diye söylenirdim.” sözünden, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazlarında Fatiha süresini okuduğu Hz. Âişe tarafından kabullenilmiş bir durum gibi görünmektedir. Bu durumda Aynî’nin Fatiha ve kısa bir süre okunması üzerinden İbn Hacer’in ve Kirmânî’nin görüşünü reddetmesi anlaşılır görünmemektedir. Namazın hafif kılınması, kıraatin kısa tutulmasını beraberinde getirdiğini Aynî de kabullenmektedir. İbn Hacer ve Kirmânî de ikinci rivayeti esas alarak konu hakkında muhtemel bir yorumda bulunmuşlardır. İkinci hadis onların bu yorumunda yol gösterici bir mahiyet taşımaktadır, denilebilir. Ayrıca namazda Fatiha süresinin okunması -farz veya vacip- genel kabul görmüş bir durumdur. Bu durumda kıraat söz konusu olduğunda ilk akla gelen şey Fatiha’nın okunmasıdır ve konu ile ilgili yeterince rivayet de mevcuttur. Öyleyse, her rivayette Fatiha süresinin okunmasından bahsedilmesi beklenmemeli, Fatiha’dan bahsedilmediği durumlarda da onun söz konusu olduğu hesaba katılmalıdır.<sup>349</sup> Ayrıca, Aynî’nin mutabakatı sağlamak için bahsetmiş olduğu “mâ” (مَا) kelimesinin soru edatı olması

<sup>347</sup> MÜSLİM, “Salâtu’l Musâfirîn ve Kasruhâ”, 14 (I, 502).

<sup>348</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 229.

<sup>349</sup> Bkz İBN HACER, el-Hâfız Ahmed b. Alî el-‘Askalânî, *İntikâdu’l-İ’tirâd Fi’r-Red ale’l-Aynî fi Şerhi’l-Buhârî*, Thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Subhî b. Câsim es-Sâmîrâî, Riyad, Mektebetü’r-Rüşd, c. I, t.y., s. 442, 443.

gerekmemekte, miktar anlamında veya vasıf belirten “mâ mevsûle” (ما موصولة) de aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>350</sup>

### I.5.19. Gece Namazında Kıyamı Uzatmak

Hz. Peygamber (s.a.v.) gece namazını uzatarak kılardı. Buhârî'nin başlık altında İbn Mes'ud'dan aktardığı rivayet bunu izah etmektedir.<sup>351</sup> Buhârî daha sonra Huzeyfe b. Yemân'dan şu rivayeti aktarır:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) geceleyin teheccüd namazına kalktığı anda ağzını misvak ile ovardı.”<sup>352</sup>

Huzeyfe rivayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gece namazına kalktığı zikredilmekte ancak, namazı veya kıyamı uzattığından bahsedilmemektedir. Bu nedenle İbn Battâl, “Huzeyfe rivayetinin kıyamın kısa tutulması veya uzatılmasında herhangi bir katkısı yoktur” der. İbn Battâl sözlerine şöyle devam eder: “Huzeyfe rivayetinin bu başlık altında ele alınması kâtiplerin hatasından kaynaklanmış olabilir. Şayet böyle değilse Buhârî, bu hadisi buraya yazmış ancak, eserini tahkik edemeden vefat ettiği için Huzeyfe hadisini buradan çıkarma fırsatını bulamamıştır.”<sup>353</sup> İbnü'l-Müneyyir'e (v. 683/1284) göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) misvak kullanması, onun hazırlık yaptığını ve kısa süre içinde uyumaya niyetli olmadığını göstermektedir. Gecenin o saatinde yapılan bu hazırlık teheccüd namazının ve kıyamın uzatılmasının işaretidir. Çünkü kısa süreli bir iş için o saatte hazırlık yapılmaz.<sup>354</sup> İbn Ruşeyd (v. 721/ 1321), Huzeyfe rivayetindeki “teheccüd namazına kalktığı anda” sözünün, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âdeti olduğu üzere teheccüd namazına kalktığı anda” anlamında olduğunu savunur. İbn Mes'ud rivayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teheccüd namazına kalktığı anda kıyamı uzattığını görüyoruz. Buhârî önce İbn Mes'ud rivayetini, ardından Huzeyfe rivayetini aktararak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âdetinin

<sup>350</sup> Bkz. Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî eş-Şafî, *Haşiyetü's-Sabbân Alâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*, Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'îd, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, c. I, t.y., s. 247, 248.

<sup>351</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 9 (II, 51).

<sup>352</sup> BUHÂRÎ, “Teheccüd”, 9 (II, 51).

<sup>353</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 126.

<sup>354</sup> İBNÜ'L-MÜNEYYİR, *el-Mutevârî*, s. 118, 119.

bu şekilde olduğunu anlatmak istemiştir. Ayrıca teheccüd kelimesi uykusuz kalmaya bir işarettir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) misvak kullanması da onun uykusuz kalacağını ve kıyâmı uzatacağını göstermektedir. İbn Hacer, mutabakat açısından en uygun yorumun İbn Ruşeyd tarafından yapıldığı kanaatindedir.<sup>355</sup> Bedruddîn b. Cemâ'a'ya (v. 733/1333) göre, Buhârî bab başlığı ile Müslim'de geçen ve Hz. Peygamber'in gece namazının birinci rekâtında Bakara, Nisâ ve Âli İmrân surelerini okuduğu Huzeyfe rivayetine<sup>356</sup> işaret etmiştir. Ancak Buhârî, şartlarına uymadığı için o rivayeti zikretmemiştir.<sup>357</sup> Mutabakat hususunda belirtilen yorumları zorlama olarak gören Aynî, şu yorumu yapar: "Huzeyfe rivayetinde gece namazından bahsedilmiş, Buhârî de buna uygun alarak bab başlığında 'gece namazı' demiştir. Gece namazında kıyam, rükû ve secde uzun olduğundan bab başlığındaki "kıyamı uzatmak" sözüne uygun düşmektedir. Bu şekilde yapılan bir yorum mutabakat açısından Buhârî adına mazeret olabilir."<sup>358</sup> Anlaşılan o ki Aynî, Huzeyfe rivayetinin mutabakatı konusunda kendi yorumunu da yetersiz gördüğünden "Buhârî adına mazeret" ifadesini kullanmıştır.

### I.5.20. Müşrik Ölüm Anında 'Lâ İlâhe İllallâh' Derse

Buhârî, bab başlığı ile ölüm anında iman etmenin yarar sağlamayacağını izah etmeye çalışmaktadır.<sup>359</sup> Buhârî "derse" diyerek başlığı sonlandırmış ancak hükmün ne olduğunu açıklamamıştır. Bazı ilim adamlarına göre, Buhârî konu üzerinde düşünülmesini istediği için başlığı yarım bırakmıştır.<sup>360</sup> Buhârî konu ile ilgili sahâbî Müseyyeb b. Hazn'dan şu rivayeti aktarır:

Ebû Tâlib'in ölümü yaklaştığında, Hz. Peygamber (s.a.v.) onun yanına geldi. Abdullah b. Ebî Ümeyye ve Ebû Cehil b. Hişâm, Ebû Tâlib'in yanındaydı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona, "Amcacığım! La ilahe illallah, de. Bu kelimeyi söyle ki, kıyamet günü, Allah katında sana şahitlik yapayım." dedi. Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebî Ümeyye ise, "Sen, Abdulmuttalib'in dininden dönmek mi istiyorsun?" dediler.

<sup>355</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 531, 532.

<sup>356</sup> MÜSLİM, "Salâtu'l-musâfirîn ve kasruhâ", 27 ( I, 536).

<sup>357</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 532.

<sup>358</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 185, 186.

<sup>359</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 179.

<sup>360</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 140.

Hiz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Tâlib'e Kelime-i şehadeti teklif etmeye, Ebû Cehil ve Abdullah b. Ümeyye de söylediklerini tekrar etmeye devam ettiler. Ebû Tâlib en sonunda, "O Abdulmuttalib'in dini üzerinedir." dedi ve Lâ ilâhe illallâh demeyi reddetti. Hiz. Peygamber (s.a.v.), "Vallahi, dua etmekten men edilmediğim sürece senin için istiğfar etmeye devam edeceğim" dedi. Bunun üzerine Allahu Teâlâ, "(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara"<sup>361</sup> ayetlerini indirdi.<sup>362</sup>

Buhârî'nin aktarmış olduğu rivayette Hiz. Peygamber (s.a.v.) müşrik olan Ebû Tâlib'e iman etmesi için teklifte bulunuyor. Ancak o iman etmeyeceğini söylüyor. Yani, Ebû Tâlib, Lâ ilâhe illallâh, demiyor. Bab başlığı ise "müşrik 'Lâ ilâhe illallâh' derse" şeklindedir. Aynî, mutabakatın açık olmadığını söyleyerek eleştiride bulunmaktadır.<sup>363</sup> Anlaşılan Aynî, "Buhârî konu üzerinde düşünülmesini istediği için başlığı yarım bırakmıştır." söylemini yeterli görmemektedir.

### **I.5.21. Sadakayı Sağ Eliyle Vermek**

Buhârî burada sağ el ile sadaka vermenin daha faziletli olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Buhârî önce Ebû Hüreyre'den "sağ elin verdiği sadakayı sol el duymayacak derecede gizli sadaka veren"<sup>364</sup> rivayetini aktarır. Ebû Hüreyre rivayeti bab başlığı ile uyumludur.<sup>365</sup> Buhârî daha sonra Hârise b. Vehb el-Huzâî'den bir hadis aktarır. Aynî ise bu rivayetin başlığa uyumuna itirazda bulunur. Söz konusu rivayet şöyledir.

---

<sup>361</sup> Tevbe sûresi, 9/113, 114.

<sup>362</sup> BUHÂRÎ, "Cenâiz", 80 (II, 95).

<sup>363</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 180.

<sup>364</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, Zekât, 16 (II, 111).

<sup>365</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 289.

“Sadaka verin. Zira sizin üzerinize öyle bir zaman gelecek ki kişi sadakasıyla dolaşacak ve sadakayı vermek istediği kişi ona, ‘Sen bu sadakayı dün getirmiş olsaydın kabul ederdim. Ancak bugün benim buna ihtiyacım yok,’ diyecek.”<sup>366</sup>

Bu rivayette sadakanın verilmesi tavsiye edilmiş ancak, onun sağ el ile verilmesinden bahsedilmemiştir. Bu durumda bab başlığı ile Hârise rivayeti arasında mutabakat problemi oluşmaktadır. İbn Hacer -İbn Ruşeyd’den (v. 721/ 1321) naklen-mutabakatı şöyle sağlamaya çalışır: “Ebû Hüreyre rivayetinde ‘sağ elin verdiği sadakayı sol el duymayacak’ denilmiş ve sadakanın gizlenmesinden bahsedilmiştir. Hârise rivayetinde gizlilikten bahsedilmemesine rağmen şöyle düşünülmesi daha doğrudur: ‘Sadaka veren kişi sadakasını kendisi taşımakta ve bunu gizlice yapmaktadır.’ Böylece her iki rivayet ‘gizli taşıma’ noktasında birleşmiş olur. Gizlilik ortak noktasında buluşan rivayetlerden biri diğerine yorumlanır. Harise rivayeti, Ebû Hüreyre rivayetine yorumlanınca ondan da sadakanın ‘sağ el ile’ verildiği anlaşılır. Yani, mutlak olan Hârise rivayeti, mukayyed olan Ebû Hüreyre rivayetine yorumlanır. Bu durumda Hârise rivayeti de bab başlığı ile uyum içerisindedir. Bir sonraki bab başlığının ‘Sadakayı kendisi vermeyip hizmetçisine vermesini emreden kişi’ olması da Buhârî’nin bu düşüncede olduğunu desteklemektedir.”<sup>367</sup> İki rivayetin birbirinden farklı olduğundan yola çıkan Aynî bu açıklamayı reddeder. Çünkü Hârise rivayetinde sadakanın gizlice taşınmasından bahsedilmemektedir. Ebû Hüreyre rivayetinde gizlilikten bahsedilmiş diye Hârise rivayeti onunla aynı anlamda olmak zorunda değildir. Aynî farklı bir yorumla mutabakatı sağlamaya çalışır. Ona göre, Harise rivayetinden anlaşıldığı üzere sadaka vermek isteyen kişi sadakanın verilmesinde aracı kullanmamış, kendisi doğrudan vermek istemiştir. Sadaka verirken sağ elle vermek daha faziletli olduğundan bu kişinin de sadakayı sağ elle verdiği düşünülebilir. Ancak hadisten böyle bir anlamın çıkmadığını düşünen Aynî, kendisinin yaptığı yorumun da zorlama olduğunu belirtir.<sup>368</sup> Yani, Aynî’ye göre Hârise rivayetinin bab başlığı ile uyumu yoktur.

---

<sup>366</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 16 (II, 111).

<sup>367</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, IV, 251.

<sup>368</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 289.



### I.5.22. Develerin Zekâtında Farkın Kapatılması<sup>369</sup>

Fıkhî açıdan develerin sayısı yirmi beşe ulaştığında zekât olarak bir tane bint mehâd verilir. Bint mehad iki yaşına ulaşmış dişi deveye denir. Bint mehad vermesi gereken kişinin yanında bint mehad yoksa zekâtını yanında bulunan diğer develerden verir. Şayet kişinin yanında bint lebûn denen üç yaşındaki deve varsa zekât olarak onu verir. Zekâtı fazla vermiş olduğu için de zekât memuru deve sahibine yirmi dirhem veya iki koyun iade eder. Buhârî, zekâtın fazla veya eksik verilmesi durumunda benzer şekilde hesap yapılarak aradaki farkın kapatılması gerektiğini izah etmek için bu başlığı açıp<sup>370</sup> şu rivayeti aktarır:

Allah'ın, Resûlüne (s.a.v.) emretmiş olduğu zekât miktarlarını Hz. Ebû Bekir, Enes b. Mâlik'e şu şekilde (açıklayarak) yazmıştır: “Kimin zekâtı bir tane beş yaşındaki deve (cezea) nisabına ulaşır ancak develeri arasında böyle bir deve olmayıp hıkka (dört yaşındaki deve) olursa o kişiden hıkka alınır. (Noksanı telâfi için) hıkka ile birlikte mal sahibi, kendisine kolaylık sağlıyorsa iki koyun, kolaylık sağlamıyorsa yirmi dirhem verir. Kimin zekâtı dört yaşındaki deve (hıkka) nisabına ulaşır ancak develeri arasında böyle bir deve olmayıp beş yaşındaki deve (cezea) olursa o kişiden cezea alınır. Zekât memuru ona yirmi dirhem veya iki koyun iade eder. Kimin zekâtı dört yaşındaki deve (hıkka) nisabına ulaşır ancak develeri arasında sadece üç yaşındaki deve (bint lebûn) bulunursa o kişiden bint lebûn alınır. Mal sahibi iki koyun veya yirmi dirhem daha verir. Kimin zekâtı üç yaşındaki deve (bint lebûn) nisabına ulaşır ancak develeri arasında sadece dört yaşındaki deve (hıkka) bulunursa o kişiden hıkka alınır. Zekât memuru ona yirmi dirhem veya iki koyun iade eder. Kimin zekâtı üç yaşındaki deve (bint lebûn) nisabına ulaşır ancak develeri arasında bint lebûn değil de iki yaşındaki deve (bint mehâd) bulunursa o kişiden bint mehâd alınır. Mal sahibi iki koyun veya yirmi dirhem daha verir.”<sup>371</sup>

Buhârî'nin aktardığı hadiste zekât miktarı olarak verilmesi gereken develerin mal sahibinin elinde olmaması durumunda onun yerine verilecek miktarlar izah edilmiştir. Sırasıyla beş, dört ve üç yaşındaki devenin bulunmaması durumundaki

<sup>369</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Develerin zekâtı bint mehada ulaşıp yanında bint mehad bulunmayan”

<sup>370</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 287.

<sup>371</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 37 ( II, 117).

seçenekler hadiste zikredilmiştir. Ancak bab başlığında belirtilen iki yaşındaki devenin (bint mehâd) mal sahibinin elinde olmaması durumunda ne yapılacağı başlık altında zikredilen hadiste mevcut değildir. İbn Battâl bu konuya değinerek, Buhârî'nin yanlış olduğunu ve bu hususu gözden kaçırdığını söylemektedir. Oysa bundan dört başlık önce geçen 'Zekâtın kıymetinin verilmesi' başlığındaki hadiste buradaki bab başlığına uygun rivayet vardır. Buhârî o rivayeti burada zikretmeliydi.<sup>372</sup> O rivayet şöyledir: "Kimin zekâtı iki yaşındaki dişi deve (bint mehâd) nisabına ulaşır ancak onun yanında böyle bir deve bulunmaz da üç yaşındaki deve (bint lebûn) bulunursa o kişiden bint lebûn alınır. Zekât memuru ona yirmi dirhem veya iki koyun iade eder. Şayet onun yanında iki yaşındaki dişi deve (bint mehâd) değil de, üç yaşındaki erkek deve (ibn lebûn) bulunursa onu öder ve başka bir şey de gerekmez."<sup>373</sup>

İbn Hacer, Buhârî zekât oranlarının karşılaştırılıp rivayetlerde olmayan seçenekler üzerinde düşünülmesini istediği için bu hadisi bab başlığı altında zikrettiğini belirtir. Örneğin bir kişinin zekâtı iki yaşındaki dişi deveye (bint mehâd) tekabül ettiği halde elinde böyle bir deve değil de dört yaşındaki deve (hıkka) bulunması durumunda ne olacaktır? İşte Buhârî bu tür detayların üzerinde düşünülmesini istediği için hadiste bulunmayan şikkı bab başlığında vermiştir.<sup>374</sup> Aynî, Buhârî'nin buradaki bab başlığıyla daha önce zikretmiş olduğu rivayete işaret ettiğini ifade ederek, onun bunu gelenek haline getirdiğini belirtir.<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 460, 461.

<sup>373</sup> BUHÂRÎ, "Zekât", 33 ( II, 116).

<sup>374</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 287, 288.

<sup>375</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 15, 16.

## İKİNCİ BÖLÜM

### II.1. FIKHÎ ELEŞTİRİLER

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinin yanı sıra sahabe sözü, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn'in görüşleri de azımsanmayacak derecede yer almaktadır. Buhârî zaman zaman "Kâle Ebû Abdillâh" (قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ) diyerek kendi görüşünü açıklamaktadır. Bunun haricinde mümkün olduğunca kendi görüşünü belirtmez. Ancak bab başlıkları bunun dışında tutulmalıdır. Çünkü bab başlıkları Buhârî'nin fıkıh anlayışını ve kanaatini belirlemektedir. Bu nedenle, Buhârî'nin fıkıh bab başlıklarıdır, denilmiştir.<sup>376</sup> Onun asıl amacı sahih hadislerden oluşan hadis kitabı yazmak olmakla birlikte fıkıh yapmak da onun hedefleri arasında yer alır.<sup>377</sup> Buhârî'nin fakihliği üzerine çalışma yapan Mehmet Bilen konuyu şöyle açıklar:

"Buhârî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahih sünnetini topladığı muhtasar bir eser oluşturmak amacıyla kaleme aldığı *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde, kendi görüşüne göre sahih kabul ettiği hadisleri toplamıştır. Fakat o, kitabında hadis rivayetiyle yetinmemiş bunun yanında bazı fikhî meseleleri ve hadislerden çıkarmış olduğu hükümleri de zikretmiştir. Buhârî'nin yaşadığı dönemin fikrî yapısının kitaptaki yansımaları olarak değerlendirilebilecek olan fikhî meseleler ve hadislerden çıkarılmış olan hükümler, *el-Câmi'u's-Sahîh*'in sayıları dört bine yaklaşan bab başlıklarında zikredilmiştir.

*el-Câmi'u's-Sahîh*'in bu özelliği sebebiyle Buhârî'nin amacının sahih hadisleri diğerlerinden ayırmak ve bunlardan fıkıh, sîret ve tefsirle ilgili hükümler istinbat etmek olduğu ve kitabını bunun için tasnif ettiği belirtilmiştir. Eserine sadece sahih hadisleri aldığı belirten Buhârî'den *el-Câmi'u's-Sahîh*'i hadislerden hükümler çıkarmak amacıyla tasnif ettiğine dair herhangi bir haber nakledilmemişse de, kitabının bab başlıklarında bazı fikhî tartışmalara girişmesi ve görüşlerini buralarda dile getirmiş olması, bu şekilde yorumlanmıştır.

Buhârî'nin eserini bu şekilde tasnif etmesinde yaşadığı dönemin fikhî tartışmaları etkili olmuştur. Zira tasnif dönemi hadisçileri, kendilerini hadislerin anlaşılıp değerlendirilmesiyle ilgili yoğun bir tartışma ortamında buldukları için, eserlerini

<sup>376</sup> İBNÜ'İ-MÜNEYYİR, *el-Mütevârî*, s. 8.

<sup>377</sup> İBN HACER, *Hedyu's-sârî*, s. 10.

vücuda getirirken, sadece hadisleri derleyip toplamakla yetinmemiş, rivayet ettikleri hadislerin fikhını da yansıtmaya çalışmışlardır.<sup>378</sup>

Buhârî'nin sadece bir hadis kitabı yazma niyetinde olmadığı, onun hadislerle fıkıh yapma amacı taşıdığı ve eserinin fikhî bir yön oluşturduğu ile ilgili şu örnekler verilebilir. Örneğin Aynî'nin sıkça dile getirdiği ve mutabakat konusunda itirazda bulunduğu, bab başlıkları altında o başlığı ispatlayacak hadislerin bulunmamasıdır. Buhârî şârihleri bu durumu, bazen onun kendi eserinde başka bab başlığı altında aktardığı hadislerle, bazen de Müslim'de veya diğer hadis kitaplarında geçen hadislerle izah etmeye çalışmışlardır. Yani Buhârî bir başlık koymuş, ancak o başlığı açık ve net bir şekilde ifade eden hadis ise başka başlıkta veya başka kitapta geçmektedir. Bu durum Buhârî'nin fıkıh yapma amacı taşıdığını göstermektedir. Bununla ilgili yeterince örnekleri mutabakat ile ilgili bölümde aktardık.

Az öncede belirttiğimiz gibi Buhârî zaman zaman “Kâle Ebû Abdillâh” ( قَالَ ) diyerek kendi görüşünü açıklamaktadır. Konu içerisinde detaylı açıklayacağımız bir örneği ele alalım. Buhârî cinsel ilişkide inzal olmaması durumunda gusül abdesti almanın daha tedbirli bir davranış olduğunu ancak vacip olmadığını savunmuştur. Buhârî burada fikhî görüşünü belirtmiş ve sahabe arasında ihtilaf vuku bulduğundan her iki görüşü destekleyen rivayetleri aktarmıştır. Oysa sahabeden bazılarının Buhârî'nin savunduğu görüşten vazgeçtiği ve sahabe sonrası karşı görüşte icmâ olduğu iddia belirtilmektedir.<sup>379</sup>

Buhârî eserinde sadece hadisleri aktarmamış, sahabe sözü, Tabiîn ve tebe-i Tabiîn'in görüşlerini de aktarmıştır. Bazı başlıklar altında ise herhangi bir hadis zikredilmemiş, konu sahabe veya tabiîn'in sözleriyle izah edilmiştir. Bu da Buhârî'nin sadece hadis kitabı yazma niyetinde olmadığına, onun aynı zamanda fıkıh yapma niyeti taşıdığına işarettir.<sup>380</sup> Örneğin Buhârî “Tavaf esnasında durursa” başlığını açmıştır. Başlık sonrası tavaf yaptığı esnada namazın araya girmesi veya tavaf yapanın oradan uzaklaştırılması durumunda ‘At’a b. Ebî Rebâh’ın, kişinin kaldığı

<sup>378</sup> BİLEN, Mehmet, “Buhârî'nin Fakihliği Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Hakemli Dergi)*, Diyarbakır, 2004, VI/2, s. 36, 37.

<sup>379</sup> KÂDÎ İYÂZ, *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 195, 196; NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Mısır, el-Mektebetu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, I. Baskı, c. IV, 1347/1929, s. 36; İbn Arabî, *el-Mesâlik Fî Şerh Muvatta Mâlik*, II, 196; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 253.

<sup>380</sup> Bkz. İBN HACER, *Hedyu's-sârî*, s. 10.

yerden tavafa devam edeceği, görüşünü aktarmıştır. Buhârî, “İbn Ömer ve Abdurrahmân b. Ebî Bekr’den de benzer görüş aktarılır,” diyerek konuyu tamamlamıştır. Hz. Peygamber’den ise herhangi bir rivayet zikredilmemiştir.<sup>381</sup> Yine Buhârî, “Sadaka verirken riyakârlık” başlığını açmış ancak konuyu sadece ayetler ve sahabe sözü ile açıklamıştır.<sup>382</sup> Ayrıca, bazı başlıklar sadece ayetlerle izah edilmiştir. Örneğin “Sadakayı açıktan vermek” başlığı altında sadece konu ile ilgili ayetleri aktarılmaktadır.<sup>383</sup> Bazen ise başlık açılmış ancak başlık sonrası herhangi bir ayet veya rivayet bulunmamaktadır.<sup>384</sup> Buhârî şârihleri bu durumu, bilinmeyen bir maninin çıkmasına<sup>385</sup> veya kısmen de olsa hadis tekrarlarının önüne geçme çabasına<sup>386</sup> bağlamışlardır.

Bu bölümde Aynî’nin eserinde geçen ve Buhârî’ye fikhî açıdan yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Buhârî, fikhî konularda açmış olduğu bab başlıklarını hadisler, sahabe sözü ve ilim adamlarının görüşleriyle desteklemeye çalışmaktadır. Buhârî şârihleri, aktarılan rivayetlerin bab başlığını ispatlamadığı veya Buhârî’nin savunduğu görüşün ilim adamları tarafından desteklenmediği gerekçesiyle Buhârî’ye itirazda bulunmuşlardır. Bab başlıklarına fikhî açıdan yapılan itirazların bazısı herhangi bir mezhep ile ilişkilendirilmezken, bazıları ise Ebû Hanîfe’nin görüşüne aykırılık teşkil etmektedir. Buhârî “*Târîhu’l-Buhârî*” isimli eserinde Ebû Hanîfe’yi,<sup>387</sup> Sahîh’inde ise ‘Bazı insanlar dedi ki’ diyerek bazı ilim adamlarını eleştirmiştir. Buhârî şârihleri çoğu yerde bu eleştirilerin Ebû Hanîfe’ye yönelik olduğunu savunmuşlardır. Aynî ise sadece Ebû Hanîfe’nin hedef alınmasına karşı çıkmaktadır. Ancak bununla birlikte o da bu eleştirilerin bir kısmının Ebû Hanîfe’ye yönelik olduğunu kabul etmektedir. Aslında sadece Buhârî’nin “Bazı insanlar dedi ki” sözünde değil, Ebû Hanîfe’nin görüşüne muhalif başlıklarda bile Buhârî şârihleri Ebû Hanîfe’nin eleştirildiği iddia etmişlerdir. Bu nedenle “Develerin zekâtında farkın

<sup>381</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 66 (II, 129).

<sup>382</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 6 (II, 108).

<sup>383</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 12 (II, 110).

<sup>384</sup> BUHÂRÎ, “Hac”, 91 (II, 162).

<sup>385</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, III, 358; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 37.

<sup>386</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, VIII, 160.

<sup>387</sup> Ebû Hanîfe’yi “seketû anh ve an re’yih ve an hadîsîh” سكتوا عنه و عن رأيه وعن حديثه (onun, görüşlerinin ve hadislerinin hakkında bir şey söylemediler) ifadesiyle cerh eden Buhârî, onun Mürci’den olduğunu iddia etmiştir. (Bu şekilde yapılan cerh hadis usûlünde o kişinin reddedildiğini ifade etmektedir). Bkz. BUHÂRÎ, *Târîhu’l-Kebîr*, Thk. Muhammed Abdulmu’id Han, Haydarabat, Dâiretu’l-Ma’ârifî’l-Osmaniyye, c. VIII, t.y., h.no: 2253, s. 81.

kapatılması” konusunda Buhârî ile Hanefiler aynı görüşte birleşince İbn Ruşeyd (v. 721/ 1321), “Buhârî birçok yerde Hanefilere muhalif olmasına rağmen burada onlara muvafakat etmiştir,” demektedir.<sup>388</sup> Aynî ise Ebû Hanîfe’nin âdeta hedefe konulmasına karşı çıkmakta ve çoğu yerde onun görüşlerini savunmaktadır.<sup>389</sup>

Ebû Hanîfe’nin görüşünü savunurken Aynî’nin mezhep taassubu içinde olduğunu söylemek güç görünmektedir. Hanefilerin lehine delil gibi görünen konuda delilin yetersizliğine kanaat getirdiğinde, onun bu yetersizliği görmezden gelme çabası içinde olmadığını görmekteyiz. Örneğin, Buhârî “Ramazan orucu ne zaman kaza edilir”<sup>390</sup> diye başlık açmıştır. Buhârî’nin bu başlıktaki bir amacı, kazaya kalan oruçların üzerinden bir Ramazan geçmesi durumunda fidye gerekmediğini izah etmektir. Onun bu görüşü, cumhurun görüşüne aykırı, Hanefilerin görüşüne ise muvafiktir. Buhârî, bu görüşünü ispatlamak için “İbrâhîm en-Nehâî’ fidyeyi gerekli görmemiştir” dedikten sonra şunu ekler: “(Kaza orucunun üzerinden bir Ramazan geçmesi durumunda) Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs, fakirleri doyurmak gerekir demişlerdir. Oysa Kur’an-ı Kerim’de “tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar” denilmiş, ancak fakirleri doyurmaktan bahsedilmemiştir.”<sup>391</sup> Buhârî burada ayeti delil getirerek sahabe sözüne cevap vermiş ve böyle bir hükmün Kur’an’da geçmediğini belirtmiştir. Aynî, Buhârî’nin delilinin eksik olduğunu savunur. Çünkü bir hükmün Kur’an’da olmaması onun sünnet yoluyla aktarılmasına mani olmaz. Hz. Ömer dâhil birçok sahabeden bu yönde rivayetler vardır.<sup>392</sup> Buhârî’nin delili Hanefileri desteklediği halde Aynî, bunun yetersiz olduğunu söylemiştir. Diğer şârihler ise bu mevzuda herhangi bir itirazda bulunmamışlardır.

Mutabakat bölümünde de açıkladığımız gibi mutabakat ile ilgili itirazlar aynı zamanda fikhî itiraz cihetini de beraberinde taşımaktadır. Ancak bu, Buhârî’nin fikhî görüşünün yanlış olduğuna itiraz anlamı taşımayabilmektedir. Mutabakat bölümünde ele aldığımız itirazlar daha çok, bab başlığı ve başlık altında aktarılan rivayetlerin

<sup>388</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, IX, 4.

<sup>389</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 312; IX, 100.

<sup>390</sup> BUHÂRÎ, “Savm”, 40 (III, 35).

<sup>391</sup> BUHÂRÎ, “Savm”, 40 (III, 35). Buhârî, Ebû Hüreyre rivayetinin mürsel olduğunu belirtir. Aynî’nin ifadesiyle, Buhârî ‘mürsel’ diyerek rivayetin malul olduğunu vurgulamak istemiştir. Ancak Ebû Hüreyre’nin görüşü bazı hadis metinlerinde müsned olarak da rivayet edilmiştir. Bkz. AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, XI, 54.

<sup>392</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, XI, 54.

uyumsuzluğu ile ilgilidir. Ancak diğer başlıklarda yer alan veya diğer hadis kitaplarından aktarılan rivayetler Buhârî'nin görüşünü destekleyebilmektedir. Buhârî'ye fikhî açıdan yöneltilen eleştiri konuları şunlardır:

### II.1.1. Artık Su ve Köpeğin Mescide Girmesi <sup>393</sup>

Buhârî bab başlığında üç tane fikhî hükme temas eder. Birincisi insan saçının yıkanmasıyla müstamel olan suyun tahir olması, ikincisi köpeğin içtiği artık suyun tahir olması, Üçüncüsü ise köpeğin idrarının temiz olmasıdır. İkinci ve üçüncü konu hakkında Buhârî'ye itirazlar yöneltilmiştir. Konu ile ilgili rivayetler şöyledir.

1. Zührî şöyle demiştir: “Köpek kaptaki sudan içer ve başka su bulunmaz ise o su ile abdest alınır. Süfyân es-Sevrî, Zührî'nin bu sözü fikihtir, der. Çünkü Nisa Süresi 43. ayette “su bulamazsanız teyemmüm alın” buyrulmuştur. Burada köpeğin artığı olan su mevcut olduğuna göre onunla abdest alınır. Sevrî, yalnız bu konuda kalbim mutmain olmuyor. O yüzden önce abdest, ardından teyemmüm alınır, demektedir.<sup>394</sup>

Süfyân es-Sevrî, köpekten artan suya “şüpheli su” dediği için tedbir olarak teyemmümü gerekli görür.<sup>395</sup>

2. Ebû Hureyre, Hz Peygamberin şöyle dediğini aktarır: “Sizden birinin kabından köpek su içerse o kabı yedi kere yıkasın.”<sup>396</sup>

3. Yine Ebû Hüreyre Hz peygamber'den aktarıyor: “Bir adam susuzluktan dolayı nemli toprak yiyen bir köpek gördü. Adam ayakkabısını çıkarıp köpek suya kanıncaya kadar ona su içirdi. Bundan dolayı Allah bu kişiyi övdü ve cennete koydu.”<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “İnsan saçının yıkanmasıyla artık olan su, köpekten artan su ve köpeğin mescide gelmesi”

<sup>394</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 33 (I, 45).

<sup>395</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 36; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 470.

<sup>396</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 33 (I, 45).

<sup>397</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 33 (I, 45).

4. İbn Ömer şöyle der: “Hz. Peygamber zamanında köpekler mescitte dolaşır ve oraya bevl ederlerdi. Kimse de mescidi temizlemek için onun üzerine su serpmezdi.”<sup>398</sup>

5. Adiy b. Hatim der ki, av köpeğini Hz Peygamber'e, sordum. Hz Peygamber şöyle dedi: “Eğitilmiş köpeğini avın üzerine gönderdiğinde eğer köpek o avı öldürürse onu ye! Şayet köpek ondan yemişse onu yeme! Çünkü köpek onu kendisi için yakalamıştır.” Ben, “peki, köpeğimi salıverip avın başında köpeğimle beraber başka bir köpek görürsem ne yapayım?” dedim. Hz. Peygamber, “bu durumda onu yeme! Çünkü sen sadece kendi köpeğinin üzerine besmele çekmiştin. Diğer köpeğin üzerine besmele çekmemiştin,” dedi.<sup>399</sup>

İsmâîlî (v.371/981), “Buhârî bu bab başlığı ve rivayet ettiği hadislerle köpeğin kendisinin ve köpekten artan suyun tahir olduğunu ispatlamaya çalışıyor,” der. Buhârî'nin rivayet ettiği haberler sahih, fakat bu rivayetlerle iddiasını ispatlamada problem vardır.<sup>400</sup> İbn Battâl da, Buhârî dört hadisle köpekten artan suyun helal olduğunu ispatlamaya çalıştığını belirtir.<sup>401</sup>

Aynî, Buhârî'nin amacının bu olmadığını, onun ilim adamları arasında vuku bulan ihtilâfa işaret ettiğini belirtir. Bazı âlimler köpeğin artığının necis olduğunu, diğerleri ise tahir olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle Buhârî, köpeğin artığının necis olduğunu gösteren, kabın yedi defa yıkanmasını emreden hadisi Ebû Hüreyre'den rivayet etmiştir. Yedi defa yıkanması emredildiğine göre, köpeğin artığı necistir. Diğer rivayetlerden anlaşılan ise köpeğin artığının necis olmadığıdır. Bu açıklamasına rağmen Aynî, Buhârî'ye göre köpekten artan su tahirdir, tezini kabul etmektedir.<sup>402</sup> Bu kabulden hareketle bab başlığı altında zikredilen bazı rivayetlerin onun aleyhine delil olduğunu savunmaktadır.

Ebû Hüreyre rivayetinde geçen “kabı yedi kere yıkasın” ifadesi, köpekten artan suyun ve su kabının necis olduğunu göstermektedir. Ancak Buhârî ve bazı

<sup>398</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 33 (I, 45, 46).

<sup>399</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 33 (I, 46).

<sup>400</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 36.

<sup>401</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 266; Ayrıca bkz. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 469, 478; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 39.

<sup>402</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 43-45.



âlimler necis olmadığını savunmuşlardır. Bu durumda yedi defa yıkama nasıl izah edilmelidir? İbn Hacer, bu görüşte olanların gerekçesini, “köpeğin artığı tahir olduğu halde yedi defa yıkanması taabbüdî bir durumdur” diyerek açıklamaya çalışır.<sup>403</sup> Yani, yedi defa yıkanması köpeğin artığının necasetinden değil, şâri’ böyle istediği içindir. Aynî, ise, “bu hadisten köpeğin artığının temiz olduğunu ispat etmeye çalışanlar Buhârî’yi savunduklarını zannediyorlar,” diyerek farklı bir hüküm aranmasını kabul etmez.<sup>404</sup>

Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, bir adamın kuyuya inerek ayakkabısıyla köpeğe su taşımasını, bazı Malikiler köpeğin artığının temiz olduğuna delil olarak kullanmışlardır. Onlara şöyle cevap verilmiştir: “Muhtemeldir ki adam ayakkabısı ile köpeğe su içirmemiş, suyu orada bir yere dökmüş, köpek de oradan içmiştir. Veya adam ayakkabısıyla su verdikten sonra onu yıkamıştır. Varsayalım ki bu şekillerde olmasa bile bu rivayet önceki şeriatlara yönelik bir örnektir.”<sup>405</sup> Onlar için var olan hükmün bizim için geçerli olduğu açık değildir.” Aynî bu cevabı tercih ederek “buradaki hüküm önceki milletlere ait olduğundan bizi bağlamaz,” demektedir.<sup>406</sup>

İbn Ömer rivayeti Buhârî’nin görüşü çerçevesinde şu şekilde açıklanmıştır: “Necis olan bir şey temizlenmelidir. Sahabîler köpeğin bevlettiği yeri yıkamanın ötesinden oraya su bile serpmemişlerdir. Bu durumda köpeğin bevlinin necis olmadığı anlaşılmaktadır. Hadiste **فَلَمْ يَكُونُوا يَرُشُونَ شَيْئًا** sözünde geçen **شَيْئًا** kelimesi nefiyden sonra umumu ifade ettiğinden köpeğin bevlinin necis olmadığına pekiştirme katmaktadır.”<sup>407</sup>

Aynî, “Buhârî’nin yardımcıları bu şekilde onu kurtarmak isteseler de, Buhârî İbn Ömer’den rivayet ettiği hadisle köpeğin idrarının tahir olduğunu ispatlayamaz” der. Çünkü Köpeğin idrarının necis olduğu ittifakla sabittir. Muhtemelen köpeğin nerede bevlettiği tam bilinmediği için su serpilmemiştir. Şayet tam olarak bilinseydi, Hz. Peygamber bedevinin mescitte bevlettiğinde emrettiği<sup>408</sup> gibi burada da su

<sup>403</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 474.

<sup>404</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 39.

<sup>405</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 478; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 43.

<sup>406</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 43.

<sup>407</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 268; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 44.

<sup>408</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 58 (I, 54).

serpilmesini emrederdi. Kaldı ki, bu hadis Hanefilerin görüşünü desteklemektedir. Hanefîlere göre, toprağa isabet eden necaset güneşe, havaya maruz kalıp kurduğunda toprak temiz olur. Hz. Peygamber ve sahabenin köpeğin idrarına su serpmemesi idrarının taharetinden değil, belirttiğimiz nedenden dolayıdır. Nitekim Ebû Dâvûd'un "Toprağın Kuruyarak Tahir Olması" başlığını açıp, başlık altında sadece Buhârî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiği hadisi aktarması<sup>409</sup> da Hanefîlerin haklı olduğunu göstermektedir. Aynî'ye göre burada söylenecek en iyi yorum şudur: "İslamın ilk zamanlarında köpeklerin bu şekilde mescide rahatlıkla gelip gitmesi mubah idi. Mescitler kutsal olduğundan, daha sonra temiz tutulmaları emredildi. Bunun üzerine mescitlere kapı vuruldu."<sup>410</sup>

### II.1.2. Abdesti Bozan Haller<sup>411</sup>

Buhârî bu başlıkta abdesti bozan halleri ele almaktadır. Aynî ise bu konuda Buhârî'yi eleştirir ve Hanefîlerin görüşünü savunur. Konu ile ilgili eleştiri ve açıklamalara girmeden önce bab başlıkları ve *el-Câmi'u's-Sahîh*'te yer alan rivayetler çerçevesinde abdesti bozan haller ile ilgili Buhârî'nin bakış açısını özetlemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Buhârî'ye göre, her iki mahreçten çıkan şeyler abdesti bozar. Küçük veya büyük tuvalet, yellenme, mezi abdesti bozar. Cinsel ilişkide meni gelirse kişi cünüp olur, şayet meni gelmezse sadece abdest bozulur. Yine, bu konu başlığı altında vermiş olduğu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Buhârî'ye göre bunların dışında kalan, vücuttan kan ve benzeri şeylerin çıkması abdesti bozmaz. İleride, farklı bir babda belirttiği üzere tam baygınlık abdesti bozar, yarı baygınlık ise abdesti bozmaz.<sup>412</sup> Belirtmiş olduğumuz hususlar dışında abdesti bozan haller ile ilgili Buhârî başka bir bab başlığı açmamış ve herhangi bir rivayet nakletmemiştir. Örneğin Buhârî'nin eserine baktığımızda, kadına dokunulduğunda abdestin bozulup bozulmayacağı ile ilgili onun hangi kanaatte olduğunu göremiyoruz. Onun konu

<sup>409</sup> EBÛ DÂVÛD, "Tahâret", 134 (I, 104).

<sup>410</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 44, 45.

<sup>411</sup> Bab başlığının Arapçası şöyledir: مِنَ الْقُبُلِ وَالذُّبْرِ: "Abdest almayı sadece iki mahreçten, ön ve arkadan çıkan şeylerden dolayı vacip gören kişi"

<sup>412</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 37 (I, 48).

başlığında yapmış olduğu hasr ifadesine bakıldığında ona göre kadına veya cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığı kanaati hâsıl olmaktadır. Ancak, Buhârî gibi, kanın abdesti bozmadığını savunan âlimlere göre kadına veya cinsel organa temas abdesti bozar. Aynî'nin ifadelerinden, Buhârî'nin de aynı görüşte olduğu ve ona göre de kadına veya cinsel organa temas ile abdestin bozulduğu anlaşılmaktadır.<sup>413</sup> Ancak Buhârî'nin eserinden bunu anlamak pek mümkün görünmemektedir.

Yine, Buhârî'nin vermiş olduğu konu başlığından şu anlaşılmaktadır. Buhârî, bu başlık altında abdesti bozan haller ile ilgili sadece her iki mahreçten çıkan şeylerin abdesti bozduğunu açıklayan rivayetleri aktaracaktır. Ancak durum böyle olmamıştır. Çünkü konu başlığı altındaki rivayetlere baktığımızda ona göre, cinsel ilişkide meninin gelmemesi durumunda sadece abdestin bozulacağı rivayeti de mevcuttur. Ayrıca cinsel ilişkiye girerek meninin gelmesi ile cünüp olan kişinin acil bir durumda abdest almasının yeterli olacağı da görünmektedir. Konu başlığı iki durumda abdestin bozulacağını içerirken başlığın içeriğinde abdesti bozan başka hallerin de olduğu görünmektedir. Bu durumda hasr ifadesi ve başlığın verdiği konu yeterliliği tartışılır hale gelmiştir.<sup>414</sup>

Buhârî, konu başlığı altında önce Nisa süresinin 43. ayetini, ardından sahabe ve tâbiünden muallak rivayetleri, ardından da konu ile ilgili beş hadis aktarır. Konu bütünlüğü açısından Buhârî'nin yaptığı sıralamaya uymak yerine, konuyu üç madde altında ele alacağız. Birinci maddede iki mahreçten çıkan şeylerle ilgili rivayetler, ikinci maddede kanın abdesti bozmadığı ile ilgili rivayetler, üçüncü maddede ise cinsel ilişki durumunda abdestin hükmünü açıklayan rivayetler yer alacaktır. Buhârî'nin bab başlığı altında zikretmiş olduğu, fakat ihtilaf ve tartışmaların ciddi olmadığı rivayetleri ele almayacağız. Asıl tartışmalar ise kanın abdesti bozup bozmadığı üzerinde yoğunlaşmakta ve Aynî tarafından Buhârî'ye yöneltilen eleştiriler yer almaktadır. Aynî bu bölümde tamamen Hanefileri savunmaktadır. Bu açıklamadan sonra konu ve konu içerisinde yer alan rivayetlerle ilgili tartışmaları ele alalım. İlk tartışma, Buhârî'nin bab başlığı ile ne kastettiği hakkında olmuştur.

---

<sup>413</sup> Bkz. BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46, 47); AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 46-59.

<sup>414</sup> Bkz. BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46, 47); AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 46-59.

Konu başlığı ve konu içerisinde yer alan rivayetlerin birbirini karşılayıp karşılamadığı konusunda Aynî ve Kirmânî'nin farklı açıklamaları bulunmaktadır. Kirmânî, "Buhârî'nin amacı abdesti bozan her şeye değinmek değildir," der. Kadına ve cinsel organa temas ve uyku gibi durumlarda abdestin bozulup bozulmaması bu bab altında mevzu bahis değildir. Buhârî, sadece vücuttan çıkan şeylerin abdesti bozup bozmadığından yola çıkarak bab başlığında hasr ifadesini kullanmıştır. Yani vücuttan çıkan şeylerden, sadece her iki mahreçten çıkanlar abdesti bozar, vücuttan çıkan kan ve diğer şeyler ise abdesti bozamaz. Bu durumda hasr izafidir.<sup>415</sup>

Aynî, Kirmânî'nin bu açıklamasını reddeder. Aynî'nin açıklamasına göre, Buhârî burada kan ve benzeri şeylerin abdesti bozmadığı düşüncesinde olanların görüşünü savunmakta ve karşı görüşte olanları reddetmektedir. Ancak onun görüşünde olanlara göre, kişinin kadına veya cinsel organına teması da abdesti bozar. Buhârî ise bu konuya değinmemiştir. Bu durumda Buhârî'nin bab başlığında hasr ifadesi kullanarak abdesti bozan halleri sadece iki mahreçten çıkan şeylere bağlaması yanlıştır. Bu durumda bab başlığındaki hasr ifadesi, izafî değil, hakiki bir hasrdır.<sup>416</sup>

Buhârî'nin bab başlığı altında aktardığı rivayetler ve ona yöneltilen eleştirileri üç maddede ele alalım.

1. Bab başlığından anlaşılacağı üzere iki mahreçten çıkan şeyler abdesti bozar. Bu yönde Buhârî'ye herhangi bir itiraz yapılmamıştır. Ancak bab başlığında bulunan *إِلَّا مِنَ الْمُخْرَجِينَ* ifadesine göre sadece iki mahreçten çıkan şeyler abdesti bozar. Buhârî 'sadece' ifadesini ispatlamak için başlığın devamında "yahut biriniz tuvaletten gelirse"<sup>417</sup> ayetini zikrederek<sup>418</sup> abdestin sadece mahreçten çıkan şeylerle bozulacağını ispatlamaya çalışır.<sup>419</sup>

Aynî, Buhârî'nin zikretmiş olduğu ayetten hasr anlaşılmamaktadır, diyerek Buhârî'yi eleştirir. Zikredilen ayette, tuvalete giden kişinin abdest veya teyemmüm alması ile ilgili hüküm vardır. Bu ayetten abdestin sadece tuvalet ihtiyacı ile vacip

<sup>415</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 13.

<sup>416</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 46-47.

<sup>417</sup> Nisa Sûresi, 4/43.

<sup>418</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46).

<sup>419</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 47.

olduğu anlamı çıkmaz. Ayetin devamında kadınlarla ilişki veya temas<sup>420</sup> durumunda teyemmümün söz konusu olması da hasr iddiasını ortadan kaldırmaktadır.<sup>421</sup>

Buhârî Ebû Hüreyre rivayetiyle konuyu izah etmeye devam eder. Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Abdest sadece hades ile vacip olur.”<sup>422</sup>

Kirmânî bu rivayeti “yani abdest sadece iki mahreçten çıkan şeylerle vacip olur” diye açıklar.<sup>423</sup> Kirmânî bu yorumu ile hadesi iki mahreçle sınırlamış ancak hadesin anlamı bununla sınırlı olmayıp abdesti bozan her şey hadestir.<sup>424</sup> Az önce de belirttiğimiz gibi Kirmânî’ye göre bab başlığındaki hasr izafidir. Ancak onun bu yorumuna göre buradaki hasr izafî değil, hakikîdir. Aynî, “hades ile abdestin vacip olacağına ittifak vardır,” der. Ancak hades, Kirmânî’nin belirttiği gibi iki mahrece münhasır değildir. Daha geniş anlamda olup, abdesti bozan her durum hadestir. Bayılma, uyku, delilik hepsi birer hadestir. Dolayısıyla sadece iki mahreçten çıkan şeylerin abdesti bozduğu bu rivayet ile anlaşılabilir.<sup>425</sup>

Buhârî’nin konu ile ilgili zikrettiği diğer bir rivayette Ebû Hüreyre Hz Peygamber’in şöyle dediğini aktarır: “Kişi camide abdestini bozmadan namazı beklediği sürece namazdadır. Acem biri Ebû Hüreyre’ye: “*Hades nedir?*” diye sorar. Ebû Hüreyre de: “*Sesli yellenmektir*” diye cevap verir.<sup>426</sup>

Aynî, az önce belirttiğimiz üzere hadesin anlamının geniş olduğunu açıklar. Ebû Hüreyre’nin bu rivayeti abdesti bozan haller için sadece bir örnek teşkil eder. Hadesin sesli yellenme ile vacip olacağı herkesin malûmudur ancak abdest için tek sebep bu değildir. Dolayısıyla Buhârî, şayet bu rivayetle birilerine cevap vermek istiyorsa bu rivayet cevap olamaz. Çünkü bu rivayetin hükmünde herkes ittifak etmiştir. Şayet bab başlığına mutabık olduğu düşüncesi ile bu rivayeti zikrettiyse bu

---

<sup>420</sup> Nisa sûresi 43. Ayetinde geçen *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* ifadesini Hanefiler “kadınlarla cinsel ilişki” olarak yorumlarken; Buhari ve onun görüşünde olan âlimler ise “kadınlara temas” olarak yorumlamışlardır. Bkz. AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 47.

<sup>421</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 47.

<sup>422</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>423</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, III, 14.

<sup>424</sup> YARAN, Rahmi, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, c. 15, 1997, s. 1.

<sup>425</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 49, 50.

<sup>426</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

düşünce geçersizdir. Çünkü bu hadis hasr ifade etmez. Bu nedenle de mutabakat yoktur.<sup>427</sup>

Konu ile ilgili diğer bir rivayette Abdullah b. Zeyd, Hz Peygamberin şöyle dediğini aktarır: “Namaz kılan kişi bir ses işitinceye veya bir koku hissedinceye kadar namazdan ayrılmasın.”<sup>428</sup>

Aynî, az önce belirttiğimiz gerekçe ile Buhârî'nin bab başlığındaki hasr ifadesinin bu ve diğer rivayetlerle gerçekleşmeyeceğini ve bu hadisin kimseye cevap olamayacağını tekrar eder. Bu rivayetin abdesti bozan hallerden sadece bir tanesini açıkladığı açıktır. Çünkü Hz. Peygamber, namazda abdestinin bozulup bozulmadığında şüphe eden bir sahabînin sorusuna uygun olarak “ses işitinceye veya koku hissedinceye kadar namazdan ayrılmasın”<sup>429</sup> cevabını vermiştir. Öyleyse bu hadisten hasr ifadesi çıkmaz, onunla başkasına cevap verme amacı da güdülmez. Aynî Buhârî'ye destek verme amacıyla yapılan tevillerin önemli olmadığını belirtir.<sup>430</sup>

Başka bir rivayette Ali b. Ebû Tâlib şöyle der: “Benden çokça mezi gelirdi. Hz. Peygamber'den hayâ ettiğim için Mikdâd b. Esved'e bunu sormasını istedim. O da sordu. Hz Peygamber (s.a.v.) “bu durumda abdest almak gerekir” dedi.”<sup>431</sup>

Aynî, “Buhârî şayet bu ve bundan önceki hadislerle birilerine cevap vermek istiyorsa, böyle bir düşünce boşunadır” der. Yok, eğer bab başlığı ile mutabakat olduğu için bu hadisleri getirdiyse burada mutabakat yoktur. Çünkü bu rivayetlerin her biri abdesti bozan hallerin bir kısmını açıklamaktadır. Bunların hiçbirinden hasr anlaşılır.<sup>432</sup>

**2.** Daha önce de açıkladığımız üzere Buhârî'ye göre, kanın akması abdesti bozmaz. Buhârî bu görüşünü ispatlamak için muallak ve müsned rivayetler aktarmaktadır. Bu rivayetler şöyledir.

<sup>427</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 53.

<sup>428</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>429</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 4 (I, 39).

<sup>430</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 54.

<sup>431</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>432</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 53, 54.

Cabir b. Abdullah'tan şöyle rivayet edilmiştir: “Hz Peygamber (s.a.v.) Zat-ı Rikâ’ gazvesinde iken sahabeden birine namaz kılariken bir ok isabet etti. Bu sahabî rükûa vardı, secdesini yaptı ve namazını bozmadı.”<sup>433</sup>

Hadisin hikâye hali şöyledir: “Zât-ı Rikâ’ gazvesinde yüksek bir yerde nöbet tutan bir sahabî, namaz kılariken düşman tarafından gizlice atılan üç ok ile yaralanır. Yaralanan sahabî, yanında nöbet tutan arkadaşıyla birlikte diğer sahabîlerin yanına gelirler. Sahabe ona, ‘ilk oku hissetmedin mi?’ diye sorduklarında, o sahabî, ‘çok sevdiğim bir süreyi okuyordum. O nedenle de namazı bırakmak istemedim’ cevabını verir.”<sup>434</sup>

İmam Şafî ve onun görüşünde olanlar bu hadisi delil getirerek kanın abdesti bozmadığını savunmuşlardır. Şayet kan ile abdest bozulacak olsaydı, ilk ok isabet edince o sahabî namazı terk ederdi, demişlerdir.<sup>435</sup>

Aynî, bu rivayetin karşısında Hanefilerin görüşünü destekleyen birçok hadisin var olduğunu belirtir. Bununla ilgili en güçlü delil Buhârî’nin rivayet ettiği şu hadistir: “Fatıma b. Ebû Hubeş Hz. Peygamber’in yanına gelir ve ‘*Yâ Rasûlallah! Sürekli kanamam var ve temizlenemiyorum. Namazı terk edeyim mi?*’ diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘*hayır, bu hayız değildir. Bir damardan gelen kandır. Senin asıl hayızının başlama zamanı geldiğinde namazı bırak. Hayızın süresi dolunca kanı yıka ve namaz kıl*’ diye buyurur.” Hadisin ravilerinden Hişâm, babası Urve b. Zübeyr’in şöyle dediğini aktardı: “Hayızın süresi dolunca her namaz vakti için abdest al.”<sup>436</sup> Her vakit için namaz emredildiğine göre kan abdesti bozar. Kolaylık olsun diye de her vakitte bir abdestle iktifa edilir. Şayet iddia edildiği gibi kan abdesti bozmasaydı, Hz. Peygamber, Fatıma bnt. Ebû Hubeş’e abdest almasını emretmezdi.<sup>437</sup>

Aynî, İmam Şafî (v. 204/820) ve onun gibi düşünenlerin Cabir hadisini delil olarak kullanmalarının son derece problemliliğini belirtir. Çünkü onlara göre, az bir kan dahi, vücutta veya elbisede olursa namaz sahih olmaz. Yaralanan sahabîden

<sup>433</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>434</sup> İBN HUZAYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri, *Sahîhu İbni Huzeyme*, Thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, Beyrut, el-Mektebu’l-İslâmî, 4. Baskı, c. I, 1424/2003, s. 24.

<sup>435</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 51.

<sup>436</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 63 (I, 55).

<sup>437</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 51.

kan aktığına göre akan kan vücuduna ve elbisesine bulaşmıştır. Bu durumda namaz bozulur. Herhâlde onlar, kanın ileri doğru fışkırarak vücuda ve elbiseye değmediğini savunacak da değillerdir. Bu nedenle Hattâbî (v. 388/998); Buhârî, Şafîî ve onların görüşünde olanların bu hadisi nasıl delil olarak kullandıklarını çözemiyorum, demiştir.<sup>438</sup>

İbn Hacer, bu hadisin tek başına yeterli olamayacağına kanaat getirdikten sonra şöyle demiştir: “Görünen o ki Buhârî’ye göre namazda iken akan kan vücuda veya elbiseye değerse namaz bozulmaz. Bu nedenle, Buhârî, bu hadisin hemen ardından Hasan-ı Basrî’den, ‘Müslümanlar yara içinde oldukları halde namazlarını kılmaya devam etmişlerdir,’<sup>439</sup> sözünü nakleder.”<sup>440</sup> Aynî, bu savunmanın en garip ve en uzak ihtimal olduğunu savunur. Çünkü güçlü bir delil olmadan Buhârî’ye böyle bir görüş isnad edilemez. Kaldı ki, Hasan-ı Basrî rivayetinde kanın aktığı anlaşılmamaktadır. O rivayette anlaşılan, yaranın sargı ve benzeri bir şeyle sarıldığıdır. Şayet sargıdan kan taşar ve akarsa bu durumda zaten abdest bozulur.<sup>441</sup>

Buhârî kanın akmasının abdesti bozmayacağına dair rivayetler aktarırken Hasan-ı Basrî’den şu sözü nakleder: “Müslümanlar yara bere içinde oldukları halde namazlarını kılmaya devam ederlerdi.”<sup>442</sup>

Buhârî bu rivayetle kanın abdesti bozmadığını izah etmeye çalışır. Fakat az önce belirttiğimiz üzere Hanefîlere göre de, sargı ile sarılan yaralar abdesti bozmaz. Bu nedenle Aynî, “Hasan-ı Basrî rivayetinde sargılardan kan aktığı anlaşılmadığından bu rivayet Buhârî için delil olamaz” demektedir.

Ayrıca, kanın abdesti bozması konusunda Hasan-ı Basrî ile Hanefîlerin görüşü aynıdır. İbn Ebî Şeybe rivayetinde belirtildiği üzere Hasan-ı Basrî’ye göre kanın akması abdesti bozar. Akıcı olmayan kan ise abdesti bozmaz.<sup>443</sup> Hasan-ı Basrî’nin sahih görüşü bu şekildedir. Aynî, İbn Ebî Şeybe rivayetinden haberdar

<sup>438</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 51.

<sup>439</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>440</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 482.

<sup>441</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 51.

<sup>442</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>443</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 1459, I, 127



olduğu halde Buhârî'nin aleyhine, Hanefilerin ise lehine delil olacağından bu rivayeti aktarmak yerine, Buhârî'yi savunan İbn Hacer'i <sup>444</sup> ağır sözlerle eleştirir. <sup>445</sup>

Buhârî yine, akan kanın abdesti bozmayacağını ispat sadedinde Tâvûs b. Keysân, Muhammed b. Ali, 'Atâ b. Ebî Rebâh ve Hicaz ehlinin şöyle dediğini aktarır: "Kan ile abdest bozulmaz."<sup>446</sup>

Aynî, bu rivayetin Buhârî ve onun görüşünü savunanların lehine, Hanefilerin ise aleyhine delil teşkil etmeyeceğini belirtir. Çünkü Tavus'tan ve diğerlerinden aktarılan bu rivayette akan kandan bahsedilmemektedir. Kan akıcı değilse Hanefilere göre de abdest bozulmaz. Bu rivayette kanın aktığını varsayımından yola çıksak bile yine Hanefilerin aleyhine delil olmaz. Çünkü bu rivayette ki şahıslar tabîndendir. Ebû Hanîfe'nin tabîiler ile ilgili görüşü şu şekildedir: "Tabiûn da adam, bizler de adamız. Onlar bizimle tartışır, biz de onlarla tartışırız." Yani onların yaptıkları içtihatlar bizi bağlamaz. Onlar nasıl içtihat ediyorsa biz de öyle içtihat ederiz. Yaptığımız içtihatlar bizi hangi hükme sevk ediyorsa onunla amel eder, dolayısıyla onların içtihatlarını terk ederiz.<sup>447</sup>

Kanın abdesti bozmayacağı ile ilgili bir rivayet de şöyledir: "İbn Ömer küçük bir yarayı sıktı. Ondan kan çıktı, fakat abdest almadı."<sup>448</sup>

Bu rivayette yara anlamında olan بئرة kelimesini açıklayan Aynî, bundan az bir kan çıkar, demektedir. Aynî, bu rivayetin Hanefileri desteklediğini, çünkü bu şekilde çıkan az kanın abdesti bozmadığını, Hanefiler aleyhine delil bulduğunu sananların sevincinin fazla sürmeyeceğini belirtir. Çünkü Hanefi kaynaklarında belirtildiği üzere, abdesti bozma konusunda mahrece değil, vücuttan çıkan şeye bakılır. Mahreçten çıkan şey necis ise abdest bozulur. Kan necis olduğuna göre akıcı bir miktarda yaradan çıkarsa abdesti bozar.<sup>449</sup> Serahsî, abdesti bozanlar konusunda, vücuttan neyin çıktığına bakılır, nereden çıktığına bakılmaz, demektedir. Şayet mahrece bakılmış olsaydı meni, mezi ve idrarın mahreci aynı olduğundan hükümleri

<sup>444</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 481-483.

<sup>445</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 51.

<sup>446</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46).

<sup>447</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 51, 52.

<sup>448</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46).

<sup>449</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 52.

de aynı olmalıydı. Oysa hüküm aynı olmamıştır. Meni gelmesi durumunda gusül, mezi ve idrar gelmesi durumunda ise abdest gerekir. Kan da necis olduğuna göre abdest gerekir.<sup>450</sup>

Konu ile ilgili diğer bir rivayet şöyledir: “İbn Ebî Evfâ namaz kılarken kan tükürdüğü halde namaza devam etti.”<sup>451</sup>

Aynî İbn Ebî Evfâ rivayeti hakkında şunları söyler: “O Kûfe'de vefat eden son sahabîdir. Sahabî İbn Ebî Evfâ'nın görüşlerine ve uygulamalarına en çok vakıf olan kişi Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe onu görmüş ve ondan rivayette bulunmuştur. Aynı zamanda ve aynı memlekette yaşadıkları için Ebû Hanîfe'nin bu sahabî hakkındaki bilgisi diğerlerine göre daha fazladır. Hal böyle iken o sahabî hakkında Ebû Hanîfe değil de başkasının bilgisine ve güvenilirliğine başvurulmaz. Kanın abdesti bozup bozmayacağı konusunda İbn Ebî Evfâ ile Ebû Hanîfe'nin farklı düşündüğü söylenemez. O memlekette yaşamayıp İbn Ebî Evfâ'ya göre “kan abdesti bozar” diyenlerin görüşüne itibar edilmemelidir.”<sup>452</sup>

Aynî, şöyle devam eder. Atâ b. Sâib'in İbn Ebî Evfa'dan rivayet ettiği bu olay Hanefîlerin aleyhine delil olamaz. Çünkü ağızdan gelen kan, eğer karın bölgesinden geliyorsa bu, zaten abdesti bozmaz. Şayet kan dişlerin arasından geliyorsa tükürüğe galebe çalan kan abdesti bozar. Tükürüğe galebe çalmayan kan ise abdesti bozmaz. Bu rivayette kanın nereden geldiğine değinmediğine göre ortada Hanefîlerin aleyhine delil olacak herhangi bir durum yoktur.<sup>453</sup>

Kanın abdesti bozmayacağı ile ilgili Buhârî'nin aktardığı diğer bir rivayet şöyledir: “İbn Ömer ve Hasan-ı Basrî, hacamat yapan kişi hakkında, kendisine sadece kan aldırıldığı yerleri yıkaması lâzım gelir, demişlerdir.”<sup>454</sup>

Aynî, “bu rivayetle kimse Hanefîlere galebe çaldığını düşünmesin” der. Çünkü İbn Abbas, Hz. Ali ve İbn Ömer'den kan aldırılan kişiye guslün gerektiği

<sup>450</sup> SERAHSÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, c. I, 1409/1989, s. 76.

<sup>451</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>452</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 52.

<sup>453</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 52.

<sup>454</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

rivayetleri de mevcuttur. Hz. Aişe'den de merfu olarak "gusül gerekir" rivayeti zikredilir. Aynî, bu açıklamasıyla hacamat konusunda farklı görüşlerin var olduğunu, sadece Hanefîlerin bu rivayete muhalif olmadığını söylemeye çalışmaktadır. Hanefîlere göre ise hacamat ile abdest bozulur.<sup>455</sup>

Serahsî de, hacamat ile abdestin bozulacağını söyler. Şafî'ye göre ise abdest bozulmaz. Şafîler "İbn Abbâs'ın, hacamat yerlerini yıkaman yeterlidir" sözünü delil olarak kullanırlar. Serahsî, Hanefîlere göre İbn Abbas bu sözü ile Hz. Ali ve onun gibi düşününlere cevap vermektedir. Yani İbn Abbas şöyle demek istemiştir: "Hacamat yerlerini yıkaman yeterlidir, gusül gerekmez." Bu durumda hacamat ile necis olan kan alındığına göre abdest vacip olur.<sup>456</sup>

Aynî, kanın abdesti bozmayacağı ile ilgili Buhârî'nin aktarmış olduğu muallak rivayetlerle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Bu bab başlığı altında rivayet edilenlerin hiçbiri Hanefîler aleyhine delil olamaz. Sahabeden aktarılan rivayetlerin hepsinde bir tevil ve sahih bir yön bulunmaktadır. Tabînden yapılan nakiller hakkında ise Ebû Hanîfe'nin sözünü az önce aktardık."<sup>457</sup>

**3.** Buhârî, cinsel ilişkide meni gelmemesi durumunda cünüp olunmayacağını, sadece abdestin bozulacağını savunmaktadır. Bunu ispatlamak için şu rivayeti aktarır.

Zeyd b. Hâlid der ki, "Osman b. Affan'a, 'kişi cinsel ilişkiye girer ve meni gelmezse bu konudaki görüşün nedir?' diye sordum. Hz. Osman, 'namaz için abdest alır, cinsel organını yıkar. Bunu Hz. Peygamber'den işittim' dedi. Zeyd b. Hâlid; 'Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Übey b. Ka'b'a da bunu sordum ve aynı cevabı aldım,' der."<sup>458</sup>

Kirmânî, bu hadisin bab başlığına kısmen mutabık olduğunu, mutabakat konusunda uyumun her yönüyle olması gerekmediğini belirtir.<sup>459</sup> Aynî bu konuda

<sup>455</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 53.

<sup>456</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 83.

<sup>457</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 52.

<sup>458</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (I, 46).

<sup>459</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 19.

Kirmâni'nin dediklerine katılır ancak, ona göre burada hiçbir şekilde mutabakat olmamakla birlikte, Buhârî'nin iddia ettiği gibi cinsel ilişkide meni gelmemesi durumunda sadece abdestin bozulacağına dair bir delil de yoktur. Çünkü bu hadis icma ile neshedilmiştir. Bu durumda mutabakat ve delil aranmaz.<sup>460</sup> Kaldı ki, hadisin sahabî ravisi Osman b. Affan'ın kanaati hakkında farklı rivayetler de vardır. Bir rivayete göre “Hz. Osman cinsel ilişki ile guslün vacip olacağını” söylemiştir.<sup>461</sup>

Buhârî, cinsel ilişkide meni gelmemesi durumunda sadece abdestin bozulacağını savunmasının yanında cinsel ilişkiye girerek meninin gelmesi ile cünüp olan kişinin acil bir durumda abdest almasının yeterli olacağı görüşündedir. Konu ile ilgili rivayet şöyledir.

Ebû Saîd el-Hudrî anlatıyor: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Ensar'dan bir adama haber gönderip gelmesini istedi. O kişi de başından su damlaya damlaya geldi. Hz. Peygamber, ‘galiba seni aceleye getirdik’ dedi. O da ‘evet’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘şayet işin aceleye getirilir veya ilişki esnasında meni gelmezse sadece abdest alman gerekir,’ dedi.<sup>462</sup>

Aynî, “bazı şârihlerin burada mutabakat ve delil araması boşunadır,” der. Çünkü ilim ehli ve fetva imamlarının icmâsına göre cinsel organların birleşmesiyle gusül vacip olur. Şari’ böyle emretmiştir. Buhârî'nin bahsetmiş olduğu hüküm ise neshedilmiştir. Hişâm b. Urve, A'meş, Süfyân b. Uyeyne ve Dâvûd el-İsbâhânî haricinde herkes cinsel ilişki esnasında inzal gerçekleşirse de gusül gerekir, demiştir.<sup>463</sup> Kâdî İyâz konu ile ilgili şöyle der: “Sahabenin ihtilafından sonra el-A'meş ve Dâvûd el-İsbâhânî haricinde herkes cinsel ilişki esnasında inzal gerçekleşirse de gusül gerekir, demiştir.”<sup>464</sup> en-Nevevî de konuyu şöyle açıklar: “İnzal olmasa da cinsel ilişki ile guslün vacip olduğunda bugün ümmet icma halindedir. Bazı sahabîler önce sadece inzal ile guslün vacip olduğunu söylemişlerdi. Bunların bir kısmı görüşlerinden vazgeçip böyle bir durumda guslün vacip olduğunu

<sup>460</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 55.

<sup>461</sup> İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd el-Endülüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, c. I, 1424/2003, s. 249; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 59.

<sup>462</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 34 (I, 46).

<sup>463</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 58, 59.

<sup>464</sup> KÂDÎ İYÂZ, *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 195, 196.

savundular. Sahabe döneminden sonra icma hâsıl oldu.”<sup>465</sup> İbn Hazm (v. 456/1064), *el-Muhallâ* adlı eserinde konu hakkında önce abdesti kâfi gören sahabîleri, ardından guslü vacip gören sahabîleri sıralar. İbn Hazm; Hz. Osmân, Hz. Alî ve İbn Abbâs’ın isimleri her iki zıt görüşte de zikretmektedir.<sup>466</sup> Dört mezhep imamı da belirtilen hususta guslün vacip olacağını savunmuşlardır.<sup>467</sup>

**Sonuç olarak;** Aynî, Buhârî’nin bab başlığı altında zikrettiği muallak rivayetlerin çoğuna, beş müsned hadisin ise tamamına mutabakat olmadığı ve konuyu ispatlamadığı gerekçesiyle itiraz eder.

Buhârî’nin bab başlığında kullandığı hasr ifadesi bu eleştirilerde önemli bir yer tutmaktadır. Hasr ifadesinden iki mahreçten çıkan şeylerin abdesti bozduğu, bunun haricindeki hiçbir şeyin ise abdesti bozmadığı anlaşılmaktadır. Hasrın tam hasr mı? Yoksa birilerine cevap vermek için izafi bir hasr mı? Olduğunda farklı görüşler olsa da Buhârî’nin gerçek amacını ancak bab başlığı altında rivayet ettiği hadislerden ve diğer bab başlıklarından anlama çabası güdülebilir.

Kirmânî hasrın izafi, Aynî ise hakiki olduğu kanaatindedir. Bab başlığı iki mahreçle sınırlanmakla birlikte, başlık altında bunun haricinde Buhârî’nin cinsel ilişkide meninin gelmemesi durumunda abdestin bozulacağını savunması hasrın izafi olduğuna bir meyil oluşturabilmektedir. Yine Buhârî’nin başka bir bab başlığında “tam baygınlığın abdesti bozduğunu” söylemesi bu yöndeki görüşü destekler mahiyettedir. Ancak Aynî, “Buhârî’ye göre kadına veya cinsel organa temas ve uyku halinde abdestin bozulacağını” söylemektedir. Bu durumda hasrın izafiliği müşkül hale dönüşmektedir. Çünkü Buhârî kendi eserinde bu mevzulara hiç değinmemiştir.

Hasr izafi de olsa, hakiki de olsa Buhârî, bab başlığında yer almayan cinsel ilişki meselesinde abdestin gerektiğini savunduğundan dolayı, konu başlığı ile içerik arasında bütünlüğün olmadığı görülmektedir. Çünkü Buhârî, cinsel ilişkinin bazı hallerinde abdesti gerekli görmektedir. Fakat başlıkta buna dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

---

<sup>465</sup> NEVEVÎ, *el-Minhâc*, IV, 36.

<sup>466</sup> İBN HAZM, *el-Muhallâ*, I, 249.

<sup>467</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 59.

Aynî, hasrın -hakiki olduğundan yola çıkarak- Buhârî'nin konu başlığı altında aktardığı rivayetlerin iddia edilen hasrı ispatlamadığını savunmaktadır. Bu iddia ispatlanmadığına göre rivayetlerin bab başlığına uyumu ve bab başlığını ispatlaması yetersiz kalmaktadır. Mutabakat ve delil olmadığına göre Buhârî'nin bab başlığı ile farklı görüşte olanlara cevap veremeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Görünen o ki kanın abdesti bozmadığını savunan Buhârî, Hanefilerin görüşünü reddetme gayreti içindedir. Hanefî olan Aynî ise Buhârî'nin bu konuda aktardığı bütün rivayetlere itiraz etmekte ve Hanefiler lehine cevap vermektedir. Buhârî'nin aktardığı rivayetler içinde İbn Ömer'in, hacamat yapan kişinin sadece hacamat yerini yıkamasını yeterli görmesi, Buhârî açısından tatmin edici görünmektedir. Aynî her ne kadar bu rivayetin Hanefiler tarafından tevil edildiğini söylese de Buhârî'nin bu tevili zorlama olarak görüp kabul etmeme imkânına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Ömer rivayetinin tevilsiz hali daha barizdir ve Buhârî'yi desteklemektedir. Aynı konuda zikredilen diğer rivayetlerin ise Hanefilerin görüşünü çürütmede yetersiz kaldığı, hatta bazılarının Hanefileri desteklediği kanaati hâsıl olmaktadır.

Buhârî, cinsel ilişkide meninin gelmemesi durumunda sadece abdestin bozulacağını ve cinsel ilişkiye girerek cünüp olan kişinin acil bir durumda abdest almasının yeterli olacağını savunmuş ve bununla ilgili iki rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerin sıhhati tartışılmamıştır. Ancak bazı sahabîlerin önceki görüşlerinden vazgeçmesi ve daha sonraki dönemde diğer görüşte icma olduğu iddiası Buhârî'nin aleyhine olan gelişmelerdir.

### **II.1.3. Abdestten Artan Suyun Kullanılması**

Buhârî bu bab başlığı ile abdestte kullanılan suyun tekrar kullanılmasında bir sakınca olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Bunu açıklamak için muallak ve müsned olmak üzere altı rivayet aktaracaktır. Bu rivayetlere geçmeden önce bab başlığına dair bazı açıklamalarda bulunmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Fıkıhçılar, abdest ve gusülde kullanılan suya ma-i müstamel demişlerdir. Terim olarak mezhepler arasında bazı farklılıklar olsa da fakihlere göre avuçlanarak kaptan su alınması durumunda abdest sonrası kaptan su ma-i müstamel değildir. Şayet avuç ile su alarak değil de, abdest azalarını kabın içinde yıkarak abdest alınırsa bu durumda bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır.<sup>468</sup> Buhârî'nin vermiş olduğu konu başlığındaki “abdestten artan su” sözü iki şekilde düşünülebilir. Birincisi abdest alındıktan sonra kabın içinde kalan su, ikincisi ise abdest alan kişinin azalarından dökülen sudur. Fıkıhçılar bu ikincisine ma-i müstamel demişlerdir. Buhârî'nin burada hangi anlamı kastettiği net değildir. Aynî ve Kirmânî “bab başlığında her iki anlamın kastedildiğini”;<sup>469</sup> İbn Hacer ise “sadece birinci anlamın kastedildiğini”<sup>470</sup> düşünmektedir.

İbn Hacer'in dediği kabul edilirse, Buhârî fıkıhçıların bahsettiği kullanılmış sudan değil de tamamen farklı bir sudan bahsetmektedir. Aynî'nin dediği kabul edildiği takdirde, Buhârî kısmen fıkıhçıların bahsettiği, kısmen de farklı bir sudan bahsetmektedir. Buhârî'nin aktardığı rivayetlere baktığımızda onun fıkıhçılarla aynı anlamı kastettiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. İşte bu noktada Aynî, Buhârî'nin bazı rivayetlerinde, kimsenin bu rivayetteki suya ma-i müstamel demediğini, belirterek onu eleştirmektedir. Ayrıca, bazı rivayetlerde suyun müstamel olup olmadığı açıkça anlaşılmamaktadır. Buhârî şarihleri muhtemel manaları göz önüne alarak durumu değerlendirmektedirler.

Konu başlığında geçen “abdestten artan” sözünden anlaşıldığı üzere, hadesi ortadan kaldıran su, müstamel olur. Abdest veya gusül haricinde serinlemek için kullanılan suya ma-i müstamel denilmez. Fıkıh kitaplarındaki açıklamalar da bu şekildedir.<sup>471</sup> Buhârî'nin aktaracağı bazı rivayetlerde ise abdestten bahsedilmemektedir. Bu nedenle İsmâîlî itirazda bulunacaktır. Ancak Aynî de dâhil Buhârî şarihleri bu hususa görmezden gelmektedirler.

---

<sup>468</sup> ZÜHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dımaşk, Daru'l-Fıkr, 2. Baskı, c. I, 1405/1985, s. 122-125; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 73-74.

<sup>469</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 73; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 32.

<sup>470</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 504.

<sup>471</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 122-125.

Konu başlığında geçen “suyun kullanılması” ifadesinin fıkihtaki karşılığı “temizleyici olması”dır. Müstamel suyun temiz olduğunda mezhepler arasında ihtilaf yoktur.<sup>472</sup> Temizleyici olmasında ise Şafîî ve Hanbelîler, müstamel suyun temizleyici olmadığını; Hanefîler, bu suyun abdest ve gusûl haricinde temizleyici olduğunu; Malikîler ise temizleyici olduğunu savunmuşlardır.<sup>473</sup> Buhârî’nin aktardığı rivayetlere baktığımızda onun Malikîlerin görüşüne daha yakın olduğu izlenimi belirmekte, İbn Battâl’ın sözlerinden de bu anlaşılmaktadır.<sup>474</sup> Kirmânî ise, “aktarılan rivayetlerden anlaşılan o ki, Buhârî’ye göre müstamel su temiz fakat temizleyici değildir” demektedir.<sup>475</sup> Bu açıklamalardan sonra konu ile ilgili rivayetleri ele alalım.

### 1. Buhârî, muallak olarak sahâbi Cerîr b. Abdullah’tan şu rivayeti aktarır:

“Cerîr b. Abdullah misvak kullandıktan sonra ailesine artan su ile abdest almasını emretti.”<sup>476</sup>

İbn Ebî Şeybe,<sup>477</sup> Dârekutnî<sup>478</sup> ve diğer bazı eserlerde farklı tariklerle geçen rivayet şöyledir: “Cerîr, misvak kullanır, sonra misvakın ucunu suya daldırırdı. Herhangi bir sakınca görmediğinden ailesine, ‘bu su ile abdest alın’ derdi.”<sup>479</sup>

İbn Hacer, diğer eserlerdeki rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Cerîr rivayetinde ‘misvak kaptaki suya daldırılmıştır’ der. Bu durumda artan sudan maksat misvakın emdiği su değil, kapta kalan sudur.<sup>480</sup>

İbn Hacer’e göre Buhârî, bu rivayetle ağız temizliğinde kullanılan misvakın suyun özelliğini değiştirmedeğini, müstamel su ile abdest almanın herhangi bir

---

<sup>472</sup> Dört mezhebin görüşü bu yöndedir. Ebû Hanîfe’den müstamel suyun necis olduğu şeklinde bir rivayet olsa da Hanefî mezhebine göre, müstamel su temizdir. Detaylı açıklama konu içerisinde ele alınacaktır.

<sup>473</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 122-125.

<sup>474</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 289.

<sup>475</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 32.

<sup>476</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

<sup>477</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 1817, I, 158.

<sup>478</sup> DÂREKUTNÎ, *el-Hâfiz Alî b. Ömer, Sünenu Dârekutnî*, Thk. Şuayb Arnaût, Hasan Abdülmun’im Şelbî, Abdullatîf Hirzullâh, Ahmed Berhûm, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, I. Baskı, c. I, 1424/2004, I, 54.

<sup>479</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 505.

<sup>480</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 505.



sakıncası olmadığını anlatmaya çalışmaktadır.<sup>481</sup> İbn Battâl da benzer cümleler kullanır ve Ancak o, sadece Cerîr rivayetiyle sınırlamayıp konu içerisindeki bütün hadislerde Buhârî'nin amacının bu olduğunu söylemektedir.<sup>482</sup>

Aynî, İbn Hacer'in açıklamasını anlamsız bularak misvak kullanmakla suyun müstamel olmayacağını şöyle açıklar: “Kimse, misvak kullanımı ile suyun müstamel olduğunu savunamaz. Çünkü misvakın emdiği su dâhil olmak üzere bu konuda suyun müstamel olacağına dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Ma-i müstamelin anlamı, abdest alan kişiden artan sudur. Arapçada ma-i müstamelin anlamı budur, başka bir anlamı yoktur. Farklı bir dilde ne anlama geldiği bizi alakadar etmez.” Cerîr rivayetinin konu ile ilgisinin olmadığını söyleyen Aynî, şöyle devam eder: “İster misvakın emdiği su kastedilsin, ister abdest alan kişinin misvakı kullandıktan sonra suya daldırıldığı kastedilsin, Cerîr rivayetinin asla bab başlığı ile alakası yoktur. Çünkü misvaktan artan suya abdestten artan su denilmez. Ancak zorlama bir yorumla şöyle denebilir: ‘Abdest alan kişi mazmaza yaparken misvak kullanmış, misvak da ağızdaki suyu çekmiş, bu kişi de misvakı suya atmış ve böylece su müstamel olmuş.’”<sup>483</sup>

2. Ebû Cuheyfe anlatıyor. “Hz. Peygamber (s.a.v.) öğlenin sıcak zamanında yanımıza geldi. Kendisine abdest alması için su getirilince o da abdest aldı. İnsanlar abdest suyunun artanını alıp vücutlarına sürmeğe başladılar. Hz. Peygamber, öğleyi ve ikindiye ikişer rekât kıldırdı. Önünde de bir mızrak vardı.”<sup>484</sup>

Yukarıda belirttiğimiz üzere fıkıhçılara göre, abdest alan kişi, abdest azalarını kabın içinde yıkamayıp sadece eliyle almışsa kaptaki suya ma-i müstamel denilmez. Şayet abdest azalarını kabın içinde yıkayarak abdest almışsa bazı fakihler kaptaki suyun müstamel olacağını savunmuşlardır.<sup>485</sup> Ebû Cuheyfe rivayetinde sahabîlerin Hz. Peygamber'in vücudundan akan suyu veya kaptaki suyu kullandığı belirtilmemiştir. Aynî her iki ihtimali göz önüne alarak şu açıklamada bulunur: “Hadiste geçen ‘abdest suyunun artanından’ amaç eğer Hz. Peygamber'in

<sup>481</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 505; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 73.

<sup>482</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 289.

<sup>483</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 73-74.

<sup>484</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

<sup>485</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 122-125; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 73-74.

vücudundan akan su ise bu hadisin bab ile uyumu vardır. Bu durumda müstamel suyun temiz olduğu açıkça anlaşılır. Böyle değil de kaptaki su kastediliyorsa hadisin bab başlığı ile uyumu söz konusu değildir. Çünkü bu durumda müstamel sudan bahsedilemez. Sahabe zaten temiz olan sudan teberrüken yararlanmıştır.”<sup>486</sup> Aslında –konu içerisinde açıklayacağımız üzere- Hz. Peygamber’den (s.a.v.) artan suya normal şartlardaki müstamel su hükmü ile bakılmamakta, “Resûlullâh’tan (s.a.v.) artan su zaten tahir kabul edilir” denilmektedir.

**3.** Ebû Mûsâ el-Eş’ari şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.v.) bir kap su istedi. Ellerini, yüzünü kabın içinde yıkadıktan sonra, ağızındaki suyu kaba döktü. Sonra Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve Bilal el-Habeş’e, *bu sudan içiniz, onu yüzlerinize ve göğüslerinize dökünüz*” buyurdu.<sup>487</sup>

İbn Hacer, “abdestle alâkası açık olmamakla birlikte Buhârî bu hadisle, temiz olan bir şeye temiz olan başka bir şey katıldığında onun özelliğinin değişmeyeceğini vurgulamıştır,” der.<sup>488</sup> Yani, Hz. Peygamber ağızını çalkalamış ve tükürüğünü suya karışmıştır. Tükürük temiz olduğu için Hz. Peygamber her iki sahâbiye, “bu sudan içiniz, yüzlerinize ve göğüslerinize dökünüz” demiştir. Temiz olan suya, yine onun gibi temiz olan tükürük karıştığı için suyun vasfı değişmemiştir.

İsmâilî Ebû Mûsâ rivayeti için şöyle der: “Bu hadisin abdestle alakası yoktur. Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve Bilal el-Habeş, Hz. Peygamber’den artan su ile şifa arama niyetindedirler. Bu rivayet, sadece Hz. Peygamber’in kullandığı su ile şifa aramaya örnek olabilir.” Yani, bu hadis bab başlığına mutabık değildir. Aynî’ye göre burada mutabakat vardır. Çünkü Hz. Peygamber ellerini ve yüzünü kabın içinde yıkayınca da kaptaki suyun tamamı müstamel su hükmünü aldı. Müstamel olan bu su temiz ve temizleyicidir. Ancak bu durum sadece Hz. Peygamber’e mahsus bir durumdur. Başka biri bu şekilde yaparsa o zaman müstamel su temiz olur fakat temizleyici olmaz.<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 74-75.

<sup>487</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

<sup>488</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 508.

<sup>489</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 75.

Bir önceki Ebû Cuheyfe rivayetinde, kaptaki suyun kullanılmasına muvafakat açısından itiraz eden Aynî, Ebû Mûsâ rivayetinde mutabakatın olduğunu düşünmektedir. Anladığımız kadarıyla Aynî iki rivayete farklı açıdan bakmaktadır. Ona göre, Ebû Cuheyfe rivayetinde Hz Peygamber kaptaki suyu avuçlayarak abdest aldığından su müstamel hükmünü almazken, Ebû Mûsâ rivayetinde ise Hz Peygamber ellerini kabın içinde yıkadığından müstamel hükmünü almıştır. Hz. Peygamberin ağzındaki suyu kaba dökmesi ve hadiste geçen ‘ellerini, yüzünü kabın içinde yıkadıktan sonra’ ifadesi de Aynî’nin bakışına destek olmaktadır. Bu durumda kaptaki su müstamel olmaktadır. Aynî buna dayanarak Ebû Cuheyfe rivayetinin anlamlarının ikinci ihtimaline mutabakat açısından itiraz ederken, Ebû Mûsâ rivayetini ise mutabık görmüştür.

Ancak şu var ki, Ebû Mûsâ rivayetinin abdestle alâkası olmadığı açıktır. Çünkü mezkûr hadiste herhangi bir şekilde abdestten bahsedilmemektedir. Bu nedenle İsmâîlî (v.371/981) mutabakata itiraz etmektedir. İsmâîlî’nin itirazını ve gerekçesini aktardığı halde,<sup>490</sup> Aynî’nin Ebû Mûsâ rivayetini bab başlığındaki “abdestten artan” ifadesine nasıl uyumlu gördüğünü anlayamadığımızı belirtelim.

4. İbn Şihâb ez-Zührî bir rivayeti aktarırken Mahmûd b. er-Rabî’ hakkında şu ifadeyi kullanır: “Bana Mahmûd b. er-Rabî’ haber verdi. Bu Mahmûd o kimse ki, çocukken Hz. Peygamber (s.a.v.) onların kuyusundan aldığı suyu onun yüzüne püskürmüştü.”<sup>491</sup>

Buhârî’nin bahsettiği rivayete göre “Mahmûd b. er-Rabî’ şöyle der: Hz. Peygamber’in (s.a.v.), ben beş yaşında iken, bir kovadan ağzına su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum.”<sup>492</sup>

Buhârî bu rivayetle müstamel suyun temiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Bir önceki rivayette olduğu gibi, İbn Hacer, “abdestle alâkası açık olmasa da Buhârî bu

---

<sup>490</sup> Bkz. AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 75.

<sup>491</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

<sup>492</sup> Buhârî, “İlim”, 18 (I, 26).

hadisle temiz olan bir şeye temiz olan başka bir şey katıldığında onun özelliğinin değişmeyeceğini vurgulamıştır,” der.<sup>493</sup>

Aynî’ye göre ise bu rivayetin bab başlığıyla hiçbir alâkası yoktur. Çünkü Hz. Peygamber çocuğa iltifatta bulunup onunla şakalaşmaktadır. Hz. Peygamber’in yaptığı şaka çocuğun hoşuna gider ancak yüzüne serpilene su onu birazcık huzursuz eder. Buna ise müstamel su denmez.”<sup>494</sup>

5. Sahabeden Misver b. Mahrame şöyle der: “Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest aldığı anda sahabe kalan su için neredeyse kavga ederlerdi.”<sup>495</sup>

Bu rivayette, sahabenin Hz. Peygamber’den artan sudan teberrüken faydalanmak istedikleri açıkça görünmektedir. Ancak Misver rivayetinde bu suyun Hz. Peygamber’in azalarından dökülen su veya abdest aldıktan sonra kaptaki kalan su olduğu belirtilmemiştir. İbn Hacer’e göre, burada kaptaki kalan sudan bahsedilmekte,<sup>496</sup> Aynî’ye göre ise her iki suyun olması muhtemeldir. Aynî, “şayet burada amaç kaptaki kalan su ise Hanefilere itiraz için bu hadis delil oluşturamaz,” der.<sup>497</sup> Aynî’nin diğer rivayetlerde yaptığı itirazlardan anlaşılacağı üzere, kaptaki kalan su olması durumunda ona göre Misver rivayetinin bab başlığı ile mutabakatı yoktur.

6. Sâib b. Yezîd şöyle der: “Teyzem beni Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yanına götürdü ve şöyle dedi: *Yâ Rasûlallah! Benim kız kardeşimin bu oğlunun ayağından rahatsızdır.* Hz. Peygamber (s.a.v.) başımı eliyle sıvazlayıp, banim için bereket duası yaptıktan sonra abdest aldı. Ben de onun abdest suyundan içtim. Sonra onun arkasında ayakta durdum ve iki omuzum arasında keklik yumurtası gibi olan peygamberlik mührünü gördüm.”<sup>498</sup>

Aynî göre şayet, abdestten artan sudan amaç Hz. Peygamber’in vücudundan damlayan su ise bu rivayet bab başlığı ile uyumludur ve müstamel suyun temiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Böyle değil de kaptaki kalan su kastediliyorsa, bu

<sup>493</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 508.

<sup>494</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 76.

<sup>495</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

<sup>496</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 504.

<sup>497</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 79.

<sup>498</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 40 (I, 49).

durumda bu rivayetin bab başlığı ile uyumundan bahsedilemez. Çünkü ortada müstamel su bulunmamaktadır.<sup>499</sup>

İbn Battâl müstamel su hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) bu suya necis dediğini belirtir. Onlar, suyun günahları temizlediğinden hareketle bu görüşü savunmuşlardır. Malikî İbnü'l-Kassâr ise (v. 397/1007) onlara şu cevabı verir: "Bu öyle bir darb-ı meseldir ki onu Hz. Peygamber yazmıştır." Yani, elbise yıkanınca üzerindeki kirler nasıl temizleniyorsa, günahlar da azaların yıkanması ile temizlenmektedir. Bu günahlar su içinde eridiğinden onun vasfını değiştirmez. Şayet Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un düşündükleri gibi olsaydı vücuda değdiği ilk anda oradaki günahları temizlediğinden necis olan su kalan yerleri nasıl temizlenecektir. Kaldı ki, müstamel suyun tekrar kullanılabileceğinde ümmet icma halindedir.<sup>500</sup>

Kirmânî, İbn Battâl'ın sözlerini aktarırken ondan icmaı farklı olarak şöyle aktarır: "Ümmet, kişinin üzerine, elbisesine sıçrayan müstamel suyun temiz olduğunda icma etmiştir. Şayet müstamel su necis olsaydı insanlar üzerlerine sıçrayan müstamel sudan sakınırlardı. Bu sudan kimse sakınmadığına göre müstamel su temizdir." Kirmânî bu sözleri aktardıktan sonra şöyle der: "Abdest ve gusül, suyun kendisini değiştirmese de onun vasfını değiştirir. 'Suyun vasfını değiştirmez' diyenlerin görüşünü kabul etmiyoruz. Gerek Sahabîler gerekse sonraki nesiller müstamel suyu tekrar kullanmak için onu bir yerde toplamamışlardır. Şayet temizleyici olsaydı, sahabîler teyemmüm almak yerine bu suyu kullanırlardı."<sup>501</sup>

İbn Hacer konu hakkında şu açıklamayı yapar: "Buhârî, bu hadislerle müstamel suyun necis olduğunu savunanların görüşünü reddetmek istemektedir. Bu görüşü savunanlar ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tur. İmam Şafîî, Ebû Yûsuf'un bu görüşünden vazgeçtiğini ancak iki ay sonra tekrar bu görüşü savunduğunu, belirtmiştir. Buhârî'nin bu bab başlığı altında zikrettiği rivayetler onların aleyhine

<sup>499</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 77, 79.

<sup>500</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 290.

<sup>501</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, 3, 34.

delildir. Çünkü necis su teberrük olarak kullanılmaz. Oysa sahabe Hz Peygamber'den artan suyu teberrüken kullanmışlardır.<sup>502</sup>

Aynî, İbn Hacer'in sözlerini aktardıktan sonra onu şu şekilde eleştirir: “Bazıları, Buhârî tarafından bu bab altında aktarılan rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye reddiye niteliği taşıdığı iddia etmiştir. Onun iddiasına göre, şayet Ebû Hanîfe haklı olsaydı sahabe Hz. Peygamber'den artan suyu teberrüken kullanmazlardı. Ebû Hanîfe'ye bu şekilde reddiye gönderen kişinin amacı onu kötü göstermektir. Bu reddiye yanlıştır ve düşünülmesi zor bir ihtimaldir.” Aynî, Ebû Hanîfe hakkındaki sözlere üç şekilde cevap verir.<sup>503</sup>

**1.** Abdestten artan su, yani Hanefilerin müstamel dedikleri su, abdest alan kişinin azalarından damlayan sudur. “Sahabe kalan su için neredeyse kavga ediyorlardı” diyen Misver rivayeti ve “abdestten artan suyunu içtim” diyen Sâib rivayeti dâhil, bab başlığı altında zikredilen hiç bir rivayetten, artan suyun Hz Peygamberin abdest azalarından damlayan su olduğu açık bir şekilde anlaşılmamaktadır.

**2.** Varsayalım ki bu rivayetlerde, sahabe Hz Peygamberin abdest azalarından dökülen suyu teberrüken kullanmışlardır. Bu durumda yine bu rivayetler Ebû Hanîfe'nin aleyhine delil olamaz. Çünkü Ebû Hanîfe, “Hz Peygamberin vücudundan çıkan her şeyin temiz olduğunu” söylemektedir. Hz Peygamberin idrarına necaseti yakıştırmayıp onun temiz olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin, Hazreti Peygamber'in abdestinden artan suya necis dediğini düşünmek muhaldir. Ebû Hanîfe'ye göre, müstamel su Hz Peygamber'e nispet edildiğinde elbette ki temizdir.

**3.** Hanefi mezhebine göre müstamel su temizdir. Ebû Hanîfe'nin “müstamel suya necis” dediği şeklindeki sözler sahih aktarımlar değildir. Ebû Hanîfe'ye göre müstamel su temizdir. Hanefi mezhebinin fetvası da bu yöndedir. Konuyla ilgili İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (v. 318/930) şöyle der: “İlim adamları müstamel suyun temiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü abdest alan kişinin azaları üzerinde bulunan veya elbiseye değen abdest suyunun temiz olduğunda icma vardır. Bu hususta icma

<sup>502</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 508, AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 79.

<sup>503</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 79.

ettiklerine göre müstamel suyun temiz olduğunu hepsi kabullenmiş demektir.” Aynî, İbnü'l-Münzir'in “icma” sözünden Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Aynî şöyle devam eder: “Abdest azaları üzerinde kalan suyun temiz olduğunda ihtilaf yoktur. Müstamel suyun temiz olmadığını söyleyenler ‘suyun vücuttan ayrılmasını’ şart koşmuşlardır. Hatta bazıları bu şartı yeterli görmeyip suyun bir yerde karar kılması şartını eklemektedir. Elbiseye damlayan sudan korunmak mümkün olmadığı için de bu su temizdir.”

Aynî, Ebû Hanîfe'ye yönelik yapılan eleştirilere karşı sert bir üslup kullanıp şöyle der: “Vermiş olduğumuz bu cevaplarla, Ebû Hanîfe ile laf dalaşı yapanların sesleri kesilmiştir. Şair Ebû Nuvâs'ın darb-ı mesel olan “Bir şey öğrenmişsin fakat bilmediğin ve kaçırdığın çok şey var” sözü, onların durumunu anlatmaktadır.<sup>504</sup>

Ebû Hanîfe'ye yönelik yapılan itirazlara Aynî'nin vermiş olduğu cevaplardaki birinci ve ikinci maddeleri bir kenara bırakarak üçüncü madde üzerinde duracağız. Aynî'ye göre, Ebû Hanîfe'nin müstamel suya necis dediği rivayet şazdır. Öyleyse, Hanefi kaynaklarında zikredilen görüşleri ele alarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü tespit etmeye çalışalım.

Hanefi mezhebine baktığımızda Ebû Yûsuf (v. 182/798), müstamel su necistir, demektir. Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/805) ise, bu su temizdir, demiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasındaki görüş farklılığının yanısıra ondan da farklı rivayetler aktarılmaktadır. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin müstamel suya “necis” dediğini aktarırken, Muhammed ise, Ebû Hanîfe'nin müstamel suya “temiz” dediğini aktarır. Ebû Hanîfe'den yapılan bazı rivayetlerde onun ma-i müstamele, necaset-i galize, bazılarında ise necaset-i hafife dediği aktarılmaktadır. Kâsânî (v. 587/1191) şöyle der: “Irak ve Mâverâünnehir Hanefi âlimleri, müstamel suyun temiz olduğunu fakat temizleyici olmadığını, söylemişlerdir. Hanefi mezhebinin müstamel su konusunda kabul edilen görüşü de budur. Nitekim Kadı Ebû Hâzim el-İrâkî (v. 292/905), umarız Ebû Hanîfe'nin müstamel suya necis dediği görüşü gerçek değildir, demiştir.”<sup>505</sup> Sonraki dönem bazı Hanefi kaynaklarında, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen

<sup>504</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 79.

<sup>505</sup> KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud el-Hanefi, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dımaşk, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, c. I, 1407/1987, s. 66, 67, 69.

“müstamel suyun necis olduğu” yönündeki sözün şaz bir rivayet olduğu, bu nedenle onunla amel edilmediği<sup>506</sup> söylene de ilk dönem kaynaklarda bu rivayetin var olduğunu görmekteyiz.<sup>507</sup> Hatta Serahsî, “Ebû Hanîfe'den aktarılan sahih rivayete göre müstamel suyun necis olduğunu anlıyoruz” der.<sup>508</sup> Kâdîhan (v. 592/1196) da, meşhur olan rivayette Ebû Hanîfe'ye göre müstamel su necistir, demektedir.<sup>509</sup> Cessâs (v. 370/981) ise Ebû Hanîfe'den ve Ebû Yûsuf'tan (v. 182/798) müstamel suyun bir rivayete göre necis, diğer bir rivayete göre ise temiz olduğunu aktarır. Kerhî'nin (v. 340/952) de belirttiği üzere mezhebin sahih görüşüne göre müstamel su temizdir.<sup>510</sup> Bu durumda, Hanefî mezhebine göre müstamel suyun temiz olduğu görüşü kabul edilse de Ebû Hanîfe'ye göre müstamel suyun necis olduğu rivayetinin mevcut olduğunu görmekteyiz. İlk dönem Hanefî kaynaklarında bu rivayetin şaz olup olmadığı veya Ebû Hanîfe'nin son görüşünün hangisi olduğu anlaşılmamaktadır. Yalnız Aynî'nin de belirttiği üzere, Ebû Hanîfe'nin müstamel su ile ilgili görüşü Hz. Peygamber'den artan müstamelî kapsamamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'den artan su temiz ve temizleyicidir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu suya necis gözüyle baktığı düşüncesi geçersizdir.<sup>511</sup>

Müstamel su ile ilgili diğer mezheplerin görüşleri ise şöyledir. Her dört mezhepte de hükmi temizlikte kullanılan su temizdir. Bu suyun necis olduğunu söyleyen mezhep yoktur. Temizleyici olmasında ise mezhepler arasında ihtilaf vardır. Malikilere ve İmam Şafî'nin önceki görüşüne göre müstamel su temizleyicidir. Hanbelîlere ve İmam Şafî'nin son görüşüne göre ise müstamel su temizleyici değildir. Hanefîler, müstamel su ile abdest ve gusül alınamayacağını,

---

<sup>506</sup> DAMAD, Şeyhizâde Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi'l-Mülteka'l-Ebhur*, Thk. Halil İmrân el-Mansûr, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, c. I, 1419/1998, s. 49.

<sup>507</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 66, 67, 69; SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 46.

<sup>508</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 53.

<sup>509</sup> KÂDÎHAN, Hasan bin Mansûr el-Fergânî, *Fetava Kâdîhan*, Thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî, Dâr el-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-2009, I, 22.

<sup>510</sup> CESSÂS, Ahmed b. Ebi Bekr er-Râzî el-Hanefî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed-Saîd Bektaş, Dâr el-Beşâiru'l-İslamiyye, Dâr es-Sirâc, 1. Baskı, Beyrut-Medine- 1431/2010, I, 237, 238.

<sup>511</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 79.



maddi temizliğin ise yapılabileceğini savunmuşlardır. Şafîiler ise hükmi veya maddi temizliğin yapılamayacağını savunmuşlardır.<sup>512</sup>

Buhârî bu rivayetlerle suyun müstamel olmasının onun vasfını değiştirmedini söylemektedir.<sup>513</sup> Hanefiler ve Şafîiler ise suyun vasfının değiştiğini savunmaktadırlar. Şafîiler bu görüşlerine şu şekilde delil getirmişlerdir: “Su kirlendiğinden sahabe yolculuk esnasında abdest aldıkları su ile ikinci kez abdest almamışlar, onu içme suyu olarak da kullanmamışlardır. Bunun yerine teyemmüm almışlardır. Şayet ma-i müstamel temizleyici olsaydı özellikle o dönemde, yolculuk esnasında suya çok fazla ihtiyaç olduğundan onu kullanırlardı.”<sup>514</sup>

Hanefiler, “sizden biriniz durgun suya bevletmesin, cünüplükten dolayı da orada gusül almasın”<sup>515</sup> hadisini delil olarak getirmişlerdir. Hadiste cünüp olan kişinin yıkanması nehyedildiğine göre abdest ve gusül suyun vasfını değiştirmektedir.<sup>516</sup> Cessâs (v. 370/981) konu hakkında şu açıklamayı yapar: “Hz. Peygamber durgun suda bevletmeyi yasakladığı gibi gusül almaktan da nehyetmiştir. İdrar suyun vasfını nasıl değiştiriyorsa hadesten taharet de benzer şekilde onun vasfını değiştirmektedir. Evet, ma-i müstamel temizdir, ancak temiz olan her şeyle abdest alınmaz. Örneğin gülsuyu temizdir, ancak onunla abdest alınmamaktadır. Bununla birlikte, Abdest alan kişinin üzerinde hükmi bir kirlilik vardır. Bu kirlilikten dolayı namaz kılamayan kişi abdest alınca o kirliliği üzerinden atmış olur. Maddi kirliliği ortadan kaldıran su tekrar kullanılmadığı gibi hükmi kirliliği ortadan kaldıran müstamel su da ikinci kez hadesi ortadan kaldırmak için kullanılmaz.”<sup>517</sup>

**Sonuç olarak;** Buhârî, konu başlığı ile müstamel suyun temiz olduğunu açıklamaya gayreti içerisinde. Bab başlığından ve rivayetlerden anlaşılan, Buhârî’ye göre müstamel su temiz ve temizleyicidir. Öyleyse müstamel suyun kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Aynî Buhârî’nin bu görüşte olduğunu açıkça belirtir, İbn Battâl’ın sözlerinden de bu anlaşılmaktadır.

<sup>512</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 122-125.

<sup>513</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 289; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 505.

<sup>514</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 124.

<sup>515</sup> EBÛ DÂVÛD, “Tahâret”, 34 (I, 18).

<sup>516</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 35.

<sup>517</sup> CESSÂS, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 237.

Buhârî'nin aktardığı rivayetlerden müstamel suyun temiz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayetlerin hiçbirinde fakihlerin kastettiği müstamel su anlamı çıkmamaktadır. Fıkıhçılara göre müstamel su, abdest alınırken azalardan akan sudur. Buhârî rivayetlerinden ise bu anlam açıkça anlaşılmamaktadır. İbn Hacer'in açıklamalarına baktığımızda Buhârî'ye göre, müstamel su, abdest sonrası kapta kalan sudur. Aktarılan rivayetlere baktığımızda da ona göre müstamel suyun, kapta kalan su olduğu bazı rivayetlerde net olarak anlaşılırken, bazılarında ise akla gelen ilk ihtimaldir. Ancak bazı rivayetlerde ise böyle bir anlam söz konusu olamamaktadır. Bu durumda müstamel suyun tanımında Buhârî fıkıhçılarla hemfikir değildir.

Buhârî, hadesi kaldırmak veya serinlenmek amacıyla kullanılan suyun tekrar kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Yani ona göre, her ne şekilde olursa olsun kullanılan suya müstamel su denir, müstamel su ise temiz ve temizleyicidir. Aynî ve İbn Battâl'ın sözlerinden de bu anlaşılmaktadır. Bu durumda, Buhârî'nin bu rivayetlerle birilerine cevap verdiğini düşünmek yerine, onun bu hususta kendi kanaatini hadislerle izah etmeye çalıştığını söylemek daha isabetli olacaktır. Şayet Buhârî'nin reddiye amacıyla bu rivayetleri aktardığını düşünürsek, o zaman Buhârî, “müstamel suyun temiz olduğunu” söylerken Ebû Hanîfe'ye, “temizleyici” olduğunu söylerken de Şafîî ve Hanbelîlere cevap vermiş olmaktadır.

İbn Hacer'e göre Buhârî, bu rivayetlerle Ebû Hanîfe'nin görüşünü reddetmeyi hedeflemektedir. Ebû Hanîfe'den aktarılan bir rivayette, ona göre müstamel su necistir. Aynî'nin de belirttiği gibi bu rivayetlerin Ebû Hanîfe aleyhine delil olduğunu söylemek güçtür. Ebû Hanîfe, abdest alan kişinin azalarından dökülen suya ma-i müstamel demiştir. Buhârî'nin rivayetlerinde ise Hz. Peygamber abdest aldıktan sonra -İbn Hacer'in de belirttiği üzere- sahabe kapta kalan suyu kullanmışlardır. Ebû Hanîfe kapta kalan suya zaten necis dememektedir. Ebû Hanîfe'den aktarılan söz konusu rivayette onun necis dediği su, abdest alan kişinin azalarından dökülen sudur. Şayet İbn Hacer'in dediği gibi Buhârî'nin amacı Ebû Hanîfe'ye cevap vermekse, Ebû Hanîfe'nin görüşünü dolaylı olarak destekleme ihtimali olan rivayetlerle cevap verilmemeli, onun görüşünü geçersiz kılan rivayetlerle cevap verilmelidir.

Buhârî'nin bab başlığında müstamel sudan bahsedilirken “abdestten artan” ifadesi yer almaktadır. Ancak onun aktardığı Cerîr, Ebû Mûsâ ve Mahmûd b. Rabî'

rivayetlerinde abdestten artan sudan bahsedilmemektedir. Her üç rivayette de bahsedilen ma-i müstamel Hz. Peygamber'in abdestinden artan su değildir. İsmâîlî, “Ebû Mûsâ rivayetinin abdestle alakası olmadığından bab başlığı ile uyumu olmadığını” söylemiştir. İbn Hacer de bazı rivayetlerde buna dair imada bulunmuş ancak rivayeti yorumlayarak onun başlığa uyumlu olduğunu açıklamaya çalışır. Aynî ise İsmâîlî'nin bu itirazına cevap vermiştir. Kısacası, şârihlerin bu hususu pek önemsemediğini ve bu hususun üzerinde durmadığını görmekteyiz.

#### II.1.4. Hayvanların İdrarı ve Koyun Ağılları <sup>518</sup>

Buhârî; deve, at, eşek, katır gibi dört ayaklı hayvanların idrarının necis olmayıp temiz olduğu, koyun ağıllarında namaz kılmanın da caiz olduğu kanaatindedir.<sup>519</sup> Bunu ispatlamak için üç rivayet aktarır. Konu ile ilgili rivayetler şöyledir.

1. “Ebû Mûsâ el Eş'ari, yanı başında boş arazi bulunmasına rağmen elçilerin bineklerinden indikleri yerde, hayvan dışkısı bulunan yerde namaz kıldırdı ve (namazın sıhhati açısından) burası ile o boş arazi aynıdır, dedi.”<sup>520</sup>

2. Enes b. Mâlik anlatıyor: “Ukl veya Ureyne kabilelerinden bazı insanlar (Medine'ye) geldiler. Mide hastalığından dolayı Medine'de ikamet etmek istemediler. Hz. Peygamber onlara süt develerinin bulunduğu yere gitmelerini, develerin idrarlarından ve sütlerinden içmelerini emretti. Onlar da gittiler. İyileştikten sonra Hz. Peygamber'in çobanını öldürdüler ve develeri alıp götürdüler. Günün erken vaktinde bu olay Hz. Peygamber'e ulaştı. Hz. Peygamber onların peşine bir grup gönderdi. Gün ilerleyince adamlar getirildiler. Rasûlullah (kısas olarak) ellerinin, ayaklarının kesilmesini emretti. Gözleri oyulup Harre denilen yere bırakıldılar. Su istediler fakat onlara su verilmedi.” Ebû Kilâbe (v. 104/722), İşte bunlar hırsızlık

---

<sup>518</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Develerin, diğer dört ayaklı hayvanların, koyunların idrarı ve koyun ağılları”

<sup>519</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 571, 572.

<sup>520</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 66 (I, 56).

yaptılar, insanları öldürdüler, imana girdikten sonra kâfir oldular, Allah'a ve Resûlüne savaş açtılar, dedi.<sup>521</sup>

Buhârî'nin aktardığı birinci rivayette koyun ağıllarında ve binek hayvanlarının barınaklarında namaz kılmanın caiz olduğu, ikincisinde ise deve idrarının tahir olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî, eti yenen ve yenmeyenler arasında fark gözetmeksizin hayvanların idrarının tahir olduğu görüşündedir.<sup>522</sup>

İbn Battâl develerin ve eti yenmeyen dört ayaklı hayvanların idrarı konusunda Buhârî'nin Zahirilere muvafakat ettiğini belirtir. Buhârî, eti yenmeyen hayvanları deveye kıyas ettiğinden Ebû Mûsâ rivayetini nakletmiştir. Fakat bu rivayet Buhârî'nin iddiasına delil olamaz. Çünkü Ebû Mûsâ'nın elbise veya sergi üstünde veya necasetin olmadığı kuru bir yerde namaz kılması muhtemeldir. Nitekim fakihlerin çoğu “necasetin üzerine bir şey serilir ve orada namaz kılınırsa namaz caizdir,” demişlerdir. Eğer Buhârî hayvan dışkısı üzerinde namaz kılınmasını caiz görüyorsa bu kendi görüşü olup cemaatin görüşüne muhaliftir.<sup>523</sup>

İbn Battâl'ın “elbise veya sergi üzerinde veya necasetin olmadığı bir yerde namaz kılmıştır” sözüne İbn Hacer, “asıl olan, Ebû Mûsâ, hayvan dışkısının bulunduğu yere herhangi bir şey sermeden namaz kılmıştır. Ebû Mûsâ rivayetinin yorumsuz hali bu şekildedir.” diyerek cevap verir. Süfyân es-Sevrî kendi eserinde bu rivayeti A'meş'ten şu şekilde aktarır: “Ebû Mûsâ hayvan dışkısı olan bir yerde bize namaz kıldırdı.” İbn Hacer, Ebû Mûsâ'nın bu konuda diğer sahabîlere muhalif olduğunu, bu nedenle de bu rivayetin delil olamayacağını savunur. Anlaşılan o ki Ebû Mûsâ'ya göre taharet müstakil bir vacip olmakla birlikte namazın sıhhat şartlarından değildir. Daha önce aktarmış olduğumuz, yaralanan bir sahabinin üzerinde çok fazla kan olduğu halde namaza devam etmesi, kanın temizliğine delil olamayacağı gibi, burada da Ebû Mûsâ'nın mezkûr yerlerde namaz kılması da hayvan dışkısının temizliğine delil olamaz.<sup>524</sup> Yani İbn Hacer, Ebû Mûsâ rivayetinin tevil edilmesini doğru bulmamakla birlikte, bu rivayetin Buhârî'nin iddiasını ispatlamayacağı kanaatinde. Aynî ise, İbn Battâl'ın yorumunu destekleyerek, “asıl

<sup>521</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 66 (I, 56).

<sup>522</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 572; KASTALLÂNÎ, *İrsâdu's-Sârî*, I, 300.

<sup>523</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 347, 348.

<sup>524</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 572.

olan, Ebû Mûsâ bir sergi üzerinde veya temiz bir yerde namaz kılmıştır” demektedir.<sup>525</sup>

Buhârî'nin Enes b. Malik'ten rivayet ettiği hadis, Ureyne hadisi diye meşhur olmuştur. İmam Malik bu hadisi delil getirerek eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu söylemiştir. Ahmet b. Hanbel ve İmam Muhammed de aynı görüştedirler. Zahiriler ise eti yenen ve yenmeyen hayvanların idrarının temiz olduğu görüşündedirler. İbn Battâl,<sup>526</sup> “Buhârî'nin vermiş olduğu bab başlığı onun da bu görüşte olduğunu göstermektedir” der. Oysaki eti yenmeyen hayvanların idrarının necis olduğunda âlimler ittifak etmişler, Buhârî ve diğerlerinin savunduğu görüşü de reddetmişlerdir.<sup>527</sup>

Ebû Hanîfe, İmam Şafîi, Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve birçok âlim ise, ruhsat verilen özel durumlar hariç, bütün idrarların necis olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Ureyne hadisinde Hz. Peygamber'in deve idrarını tavsiye etmesi zaruretten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zaruret hali haricinde deve idrarının mubah olduğu bu hadisten anlaşılmamaktadır. Zaruret halinde mubah olan bazı şeyler ise zaruret ortadan kalktığı zaman mubah olmaktan çıkar. Örneğin erkeklere haram olduğu halde; savaşta, aşırı soğukta ve benzeri durumlarda başka kıyafet bulunmadığı takdirde ipek elbise giymek mubahtır. Bunun örnekleri çoğaltılabilir.<sup>528</sup>

Aynî'ye göre bu rivayet çerçevesinde, deve idrarının temiz olmadığı konusunda söylenecek en ikna edici cevap şudur: “Hz Peygamber onların hastalığına deve idrarının şifa olacağını vahiy yoluyla öğrendi. Vahiyle elde edilen bilgi yakini bilgi olduğuna göre, haram şeyler ile şifa aramak caiz olur. Yani şifa bulacağına dair kesin bilgi varsa haramlar mubah olur. Susuz kalan kişinin içki içmesi, açlıktan ölecek kişinin murdar et yemesi örnek olarak verilebilir. Şayet şifa bulacağına dair yakini bilgi yoksa haramlar helale dönüşmez.”<sup>529</sup>

---

<sup>525</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 151.

<sup>526</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 347.

<sup>527</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 155.

<sup>528</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 155.

<sup>529</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 155.

İbn Hazm (v. 456/1064) da buna benzer açıklamalarda bulunur. Hz. Peygamber'in şifa için deve idrarını tavsiye etmesi yakini bilgidir. Yakini bilgi sayesinde onlar hastalıklarına şifa buldular. Tedavi zaruret mesabesinde olduğu için bu şekilde tedavi caizdir. Cenabı Allah Kuran-ı Kerim'de 'Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıklamışken'<sup>530</sup> demiştir. Öyleyse zaruret halinde kişiye yiyecek ve içecekler haram olmaz.<sup>531</sup>

Aynî, bazı ruhsatların kişiye mahsus olduğunu, herkesi bağlayan bir ruhsat olmadığını belirtir. Deve idrarını içme noktasında Hz. Peygamber sadece Ureyne kabilesinden şifa arayan kişilere ruhsat vermiştir. Bunun dışında kimseye ruhsat vermemiştir. Örneğin, Zübeyr b. Avvâm'da bitlenme veya kaşıntı olduğundan Hz. Peygamber onun ipek elbise giymesine müsaade etmiştir. Bu ruhsat diğer kişilere verilmezken ona zaruret nedeniyle verildi. Diğer bir cevap da şu olabilir: Hz. Peygamber Ureyne kabilesinden olan bu kişilerin mümin olmayıp kâfir olduklarını biliyordu. Vahiy yoluyla bu bilgiyi almıştı. Onlar Müslüman olduklarını söyledikleri halde Hz. Peygamber onların mürted olacaklarını biliyordu. Bu nedenle onların deve idrarını içmelerine müsaade etti. Anlatılan bu nedenlerden dolayı Ureyne hadisi deve idrarının temiz olduğuna delil olamaz.<sup>532</sup>

İbn Hacer, "eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu söyleyenler bu hadisi delil olarak getirmiştir" der. Hadiste sadece deveden bahsedilmişse de eti yenen diğer hayvanlar deveye kıyas edilmiştir. Cumhura göre ise, eti yenen ve yenmeyen hayvanların idrarları ve dışkıları necistir. Eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu savunan İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî (v. 318/930) bu hadisi delil olarak getirdikten sonra şu açıklamayı yapar: "Aksi ispatlanıncaya kadar asıl olan, bir şeyin mubah olmasıdır. Deve idrarının sadece Ureyne kabilesinden hasta olan bu kişilere mahsus olarak mubah kılındığını savunanlar bu görüşlerinde isabet etmemişlerdir. Bunu iddia etmek için delil gerekir. İlim ehlinin deve dışkılarının çarşı pazarda satılmasına karşı çıkmaması ve deve idrarının geçmişte ve günümüzde tedavi olarak kullanılması onun temiz olduğunu göstermektedir." İbn Hacer, İbnü'l-

---

<sup>530</sup> En'âm sûresi, 6/119.

<sup>531</sup> İBN HAZM, *el-Muhallâ*, I, 175; AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 155.

<sup>532</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, III, 155.

Münzir'in bu açıklamalarını zayıf bir delil olarak görür. Çünkü deve idrarının tedavi olarak kullanılması ve dışkısının alınıp satılmasında ihtilaf vardır. İhtilafı bir konuda ilim adamlarının bunu açıkça reddetmemesi onun caiz, dahası temiz olduğunu göstermez. Ureyne hadisinde deve idrarına müsaade edilmesi zaruretten kaynaklanmaktadır. Zaruret nedeniyle müsaade edilen bir şeye o an için haram denilmez. Kuran-ı Kerim'deki “yemek zorunda kaldıklarınız hariç”<sup>533</sup> ayeti de bu hakikati açıkça beyan etmektedir.<sup>534</sup>

Bazı ilim adamları “Hz Peygamber'in “Allah, benim ümmetimin şifasını haram olan bir şeyde kılmamıştır”<sup>535</sup> sözünü delil getirerek Ureyne rivayetinden deve idrarının temiz olduğunu anlaşıldığını savunmuşlardır. Onlar, necis olan şeylerde şifa aranmayacağını, Hz. Peygamber'in ise şifayı deve idrarında aradığını öne sürmüşlerdir. İbn Hacer buna şu şekilde cevap verir: “Haram olan şeylerde şifa aranmasının nehyedilmesi normal şartlarda geçerli olan bir durumdur. Ureyne rivayetinde ise zaruri bir durum söz konusudur. Bu nedenle Ureyne rivayeti deve idrarının temiz olmasına delil olamaz. Çünkü zaruret halinde haram olan bir şey, geçici bir süre için helal olduğundan ondan yaralanılabilir. Zaruret durumunda murdar etin yenmesi buna örnek olarak verilebilir.<sup>536</sup> Kastallânî de benzer açıklamalarda bulunarak Buhârî'nin yaptığı kıyasın geçersiz olduğunu düşünmektedir.<sup>537</sup>

**3.** Buhârî, eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu ispatlamak için Enes b. Mâlik'ten şu rivayeti aktarır. “Hz. Peygamber mescit inşa edilmeden önce koyun ağıllarında namaz kılıyordu.”<sup>538</sup>

Buhârî'ye göre Hz. Peygamber koyun ağıllarında namaz kıldığına göre koyun idrarı ve dışkısı temizdir. Şayet koyun idrarı ve dışkısı necis olsaydı Hz. Peygamber orada namaz kılmazdı.<sup>539</sup>

---

<sup>533</sup> En'âm sûresi, 6/119.

<sup>534</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 576, 577.

<sup>535</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, V, 38.

<sup>536</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 577.

<sup>537</sup> KASTALLÂNÎ, *İrsâdu's-Sâri*, I, 300.

<sup>538</sup> BUHÂRÎ, “Vudû”, 66 (I, 56).

<sup>539</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 157; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 582.

İbn Hacer konu ile ilgili tartışmaları şöyle aktarır. Eti yenen hayvanların idrar ve dışıklarının temiz olduğunu savunanlar bu iddialarını şu şekilde açıklamışlardır: “Koyun ağıllarında namaz kılındığında orada bulunan hayvan dışıkları onların elbiselerine ve üstlerine bulaşmaktadır. Hz. Peygamber bunda bir sakınca görmediğine göre koyun dışıksısı ve idrarı temizdir.” Bu görüşte olanlar, “Oraya sergi veya bez serilip namaz kılındığı iddialarına ise, hayır doğrudan yerde namaz kılıyorlardı, diyerek cevap vermişlerdir. Bu cevaba: “Siz o esnada orada değildiniz! Şahit olmadığınız bir olaya, hayır doğrudan yerde namaz kılıyorlardı, demek isabetli değildir.” denilerek cevap verilmiştir. İbn Hacer açıklamalarına şöyle devam eder: “Söz konusu rivayette aksi yönde bir açıklama olmadığına göre muhtemelen Hz. Peygamber herhangi bir şey sermemiş, doğrudan koyun dışıklarının bulunduğu yerde, toprak üzerinde namaz kılmıştır. Ancak Buhârî ve onun düşüncesinde olanlara şu cevap verilebilir. Hz. Peygamber kendi evinde ve sahabenin evinde temizliğe özen gösterdiğine göre, koyun ağıllarında da buna özen göstermiştir. Hz. Peygamber’in sahabenin evinde hasır üzerinde,<sup>540</sup> kendi evinde bir bez üzerinde namaz kılması<sup>541</sup> onun namaz kılarken temizliğe özen gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>542</sup>

İbn Hazm (v. 456/1064), “Buhârî’nin aktardığı hadisin neshedildiğini” söyler. Söz konusu rivayetten de anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber mescit inşa edilmeden önce, hicretin ilk yıllarında koyun ağıllarında namaz kılmıştır. Hz. Aişe’den nakledilen rivayette, “Hz. Peygamber evlerde mescit inşa edilmesini emretti. Onların güzel kokmasını ve temiz tutulmasını istedi.”<sup>543</sup> Bu da gösteriyor ki Buhârî’nin rivayet ettiği hadis nesih edilmiştir.<sup>544</sup> İbni Hazm’ın iddia ettiği nesih olayına göre önceleri koyun ağıllarında namaz kılınması caiz görülmüş ancak daha sonra nehiy edilmiştir. İbn Hacer, İbn Hazm’ın nesih iddiasını problemlili göreyerek itirazda bulunur. Ona göre mescit inşa edildikten sonra da sahabe koyun ağıllarında namaz kılmaya devam ettiler, ancak namaz kılınan yerin temiz olması emredildi. Müslim de geçen rivayette olduğu gibi Hz. Peygamber koyun ağıllarında namaz kılmaya müsaade

---

<sup>540</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 20 (I, 85, 86); MÜSLİM, “el-Mesâcid ve Mevâdi’u’s-Salât”, 48 (I, 457); EBÛ DÂVÛD, “Salât”, 92 (I, 176, 177).

<sup>541</sup> BUHÂRÎ, “Salât”, 21 (I, 86).

<sup>542</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 582, 583; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 157.

<sup>543</sup> EBÛ DÂVÛD, “Salât”, 13 (I, 124).

<sup>544</sup> İBN HAZM, *el-Muhallâ*, I, 172, 173.



etmiştir.<sup>545</sup> Şu var ki, Hz Peygamber temiz tutulması şartıyla koyun ağıllarında namaz kılmaya müsaade etmiştir. Çünkü Müslim'in bu rivayetinden koyun ağıllarında namaz kılmaya müsaade edilirken, deve barınaklarında namaz kılmak nehyetmiştir. Hz Peygamber'in koyun ağıllarında namaz kılmaya müsaade etmesi koyunların idrarının temizliğinden değil onların zararsız hayvanlar olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>546</sup>

### II.1.5. Guslü Gerektiren Haller

Buhârî'nin art arda vermiş olduğu iki başlığı bir konuda ele aldık. Bu başlıklar Buhârî'de “iki sünnet mahallinin birleşmesi” ve “kadının avretinden bulaşan ıslaklığın yıkanması” şeklindedir. Birinci konuda, cinsel ilişki ile gusül abdestinin vacip olacağı ele alınmıştır. İkinci konunun başlığına bakıldığında, başlık ile her ne kadar necasetle ilgili bir hüküm izah ediliyor gibi görünse de, Aynî'nin de belirttiği gibi,<sup>547</sup> Buhârî'nin amacı, meni gelmemesi durumunda cinsel ilişki ile gusül abdestinin vacip olmadığını açıklamaktır. Buhârî'nin yaptığı açıklama da bunu göstermektedir. İlim adamlarının çoğuna göre, cinsel birleşme gusül abdesti için yeterli bir nedendir. İnzalin vuku bulması ise şart değildir. İnzal olmadan guslün ihtiyat olup vacip olmadığını savunan Buhârî'ye fikhî açıdan eleştiriler yöneltilmektedir. Buhârî birinci konuya dair bir rivayet, ikinci konuya dair ise iki rivayet aktarır. Birinci konu ile ilgili rivayet şöyledir:

Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktarır: “Erkek, kadının dört şubesi arasına oturup kadına meşakkat ulaştırdığı zaman yıkanmak vacip olur.”<sup>548</sup> İkinci konu ile ilgili rivayetler şunlardır:

1. Zeyd b. Hâlid der ki: “*Osman b. Affan'a sordum. Kişi, eşiyle cinsel ilişkiye girer ve meni gelmezse bu konudaki görüşün nedir?* Hz. Osman, ‘*namaz için abdest alır ve cinsel organını yıkar. Bunu Hz. Peygamber'den işittim,*’ dedi.”

<sup>545</sup> MÜSLİM, “Hayız”, 25 (I, 275); TİRMİZİ, “Salât”, 147 (I, 453, 454).

<sup>546</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 582, 583; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 157.

<sup>547</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 253.

<sup>548</sup> BUHÂRÎ, “Gusül”, 28 (I, 66).

Zeyd b. Hâlid; Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Übey b. Ka'b'a da bunu sordum ve aynı cevabı aldım, demiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî de, Hz. Peygamber'den bu şekilde işittiğini, belirtir.<sup>549</sup>

2. Übey b. Ka'b, "Yâ Rasûlallah! Erkek, kadınla ilişkiye girer ve meni gelmezse (ne yapar?)" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.), "kadına temas eden şeyi (cinsel organını) yıkar, abdest alır ve namaz kılar," dedi.<sup>550</sup> Ebû Abdullâh el-Buhârî şöyle der: "İlişki esnasında meni gelmediğinde gusûl daha ihtiyatlıdır. Bu hadis konu hakkında rivayet edilenlerin sonuncusudur. Her iki görüşe dair hadisleri aktarmamızın nedeni, yıkanmanın vacip olup-olmadığı hususunda, sahabe arasında vuku bulan ihtilafı belirtmektir."<sup>551</sup>

Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadiste, meni gelmese dahi,<sup>552</sup> sadece cinsel ilişkiye girmekle yıkanmanın vacip olduğu anlaşılmaktadır. Zeyd b. Hâlid ve Übey b. Ka'b'tan aktarılan rivayetlerde ise yıkanmanın vacip olması için meninin gelmesi şart koşulmuştur. Yıkanmanın ihtiyat olduğunu, vacip olmadığını savunan Buhârî, bu hükmün neshedildiği iddiasına ise, "bu hadis rivayet edilenlerin sonuncusudur" diyerek cevap vermiştir. Bu açıklamalardan sonra konu ile ilgili görüşler ve delilleri izah etmeye çalışacağız. Gusûl abdesti için inzali şart koşanların diğer delilleri şunlardır.

1. Ebû Saîd el-Hudrî anlatıyor: "Hz. Peygamber (s.a.v.) Ensar'dan bir adama haber gönderip gelmesini istedi. O kişi de başından su damlaya damlaya geldi. Hz. Peygamber, galiba seni aceleye getirdik, dedi. O da, *evet*, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), *şayet işin aceleye getirilir veya ilişki esnasında meni gelmezse sadece abdest alman gerekir*, dedi.<sup>553</sup>

---

<sup>549</sup> BUHÂRÎ, "Gusûl", 29 (I, 66).

<sup>550</sup> BUHÂRÎ, "Gusûl", 29 (I, 66).

<sup>551</sup> BUHÂRÎ, "Gusûl", 29 (I, 66).

<sup>552</sup> Müslim rivayetinde, ravi Matar el-Varrâk bu hadisi 'inzal olmasa dahi' şeklinde rivayet etmiştir. Bkz. MÜSLİM, "Hayız", 22 (I, 271).

<sup>553</sup> BUHÂRÎ, "Vudû", 34 (46, 47).

2. Übey b. Ka'b anlatıyor: “Rasûlallah’a (s.a.v.), erkek kadınla ilişkiye girip sonra ilişkidenden vazgeçerse ne olacağını, sordum. Hz. Peygamber (s.a.v.), kadından kendisine buluşanları yıkar, abdest alır ve namaz kılar, dedi.”<sup>554</sup>

3. Ebû Saîd el-Hudrî Hz. Peygamber’in şöyle dediğini aktarır. “Su sadece su ile icap eder.”<sup>555</sup>

Hz. Peygamber, İbn İtbân el-Ensârî’nin sorusuna da bu şekilde cevap vermiştir.<sup>556</sup>

Yukarıda Buhârî’nin Ebû Hüreyre’den aktardığı rivayet cumhurun görüşü çerçevesindedir. Cumhurun diğer delilleri ise şunlardır.

1. Hz. Aişe’ye, ilişkiye girdiği halde boşalmayan adamın durumu sorulunca o şöyle cevap verdi: “Ben ve Hz. Peygamber bu şekilde yaptık ve her ikimiz de gusül abdesti aldık.”<sup>557</sup>

2. Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Hz. Aişe’ye gelip “Hz. Peygamber’in ashabı arasında ihtilafa neden olan bir konu ağırıma gidiyor ancak, onunla karşına çıkmaya çekiniyorum” der. Hz. Aişe, “konu nedir? Kendi annene sorabildiğini bana da sor!” diye cevap verir. Ebû Mûsâ, “kişi eşyle birlikte olduktan sonra henüz boşalma gerçekleşmeden vazgeçerse ne yapar?” diye sorunca Hz. Aişe, “sünnet yeri, sünnet yerini geçerse gusül vacip olur” diye cevap verir. Bunun üzerine, “Ebû Mûsâ, bundan böyle kesinlikle bu konuyu hiç kimseye sormayacağım” der.<sup>558</sup>

3. Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında otururken bir adam Hz. Peygamber’e, “kişinin eşyle birlikte olduktan sonra henüz boşalma gerçekleşmeden

---

<sup>554</sup> MÜSLİM, “Hayız”, 21 (I, 270).

<sup>555</sup> MÜSLİM, “Hayız”, 21 (I, 269).

<sup>556</sup> EBÛ YA’LÂ, Ahmed b. Alî b. Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*, Thk. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut, Dâru’l-Me’mûn, 2. Baskı, c. II, 1410/1990, s. 432.

<sup>557</sup> TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Hanefî, *Şerhu Ma’âni’l-Âsâr*, Thk. Muhammed Zühri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak, Beyrut, ‘Âlemu’l-Kutub, 1. Baskı, c. I, 1414/1994, s. 55.

<sup>558</sup> MÂLİK b. ENES, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâr İhyâi’t-Türâs, 1. Baskı, c. I, 1406/1985, s. 46.

vazgeçmesi durumunda her ikisine de gusül gerekir mi?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.), “Ben ve o bu şekilde yapar ve ikimiz de gusül abdesti alırız” dedi.<sup>559</sup>

Her iki görüşe dair aktardığımız rivayetler, farklı lafızlar ve tariklerle birçok eserde yer almaktadır. Buhârî, inzal olmaması durumunda guslün vacip olmadığını izah eden rivayetlerin Hz. Peygamber’den aktarılan son rivayetler olduğunu savunmaktadır. Buna karşı cumhur ulema ise bunun neshedildiği savunur.

Buhârî, konu ile ilgili rivayetleri aktarırken önce, cinsel birleşme ile guslün vacip olacağını belirten başlık açmış ve buna dair bir rivayet aktarmıştır. Ardından ise farklı bir başlıkta kendi görüşünü destekleyen rivayetleri aktarmıştır. Müslim ise, Buhârî’nin tam tersi bir sıralama takip eder. Nevevî de, Müslim’in bu sıralamasını dikkate alarak, önce “su sadece su ile icap eder” şeklinde başlık açıp, bu başlıktan hemen sonra ‘suyun sadece su ile icap etmesinin neshedilmesi ve iki sünnet yerinin bir araya gelmesiyle guslün vacip olması’ şeklinde başlık koymuştur.<sup>560</sup> Tirmîzî, Übey b. Ka’b’tan, İslamın başlarında, suyun sadece su ile icap ettiğini, sonradan bu hükmün neshedildiğini, aktarır. Bu görüşü kabul eden Tirmîzî, ilim ehlinin çoğunun da nesih görüşünü savunduğunu belirtir.<sup>561</sup>

İbn Hazm’ın (v. 456/1064) aktardığına göre; Hz. Osmân, Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullâh, S’ad b. Ebî Vakkâs, Râfi’ b. Hudeyc, Ebû Saîd el-Hudrî, Übey b. Ka’b, Ebû Eyyub el-Ensârî, İbn Abbâs, Numân b. Beşîr, Zeyd b. Sâbit ve Ensâr’ın çoğuna göre inzal olmadan gusül abdesti vacip değildir. Yine, Atâ b. Ebî Rebâh, Ebû Seleme b. Abdurrahmân b. Avf, Hişâm b. Urve, A’meş ve bazı Zahirîler bu görüşü savunmuşlardır. Buna karşı; Hz. Aîşe, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer ve muhacir sahabîler ise cinsel birleşme ile -inzal vuku bulmasa dahi- guslün vacip olduğunu savunurlar. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şafî ve Zahirîlerin bazıları da bu görüştedirler.<sup>562</sup> Aynî; Ahmed b. Hanbel, Nehâî ve Sevrî’nin de bu görüşte olduğunu belirtir.<sup>563</sup>

---

<sup>559</sup> MÜSLİM, “Hayız”, 21 (I, 272).

<sup>560</sup> MÜSLİM, “Hayız”, 20, 21 (I, 269-272).

<sup>561</sup> TİRMİZİ, “Taharet”, 81 (I, 171).

<sup>562</sup> İBN HAZM, *el-Muhallâ*, 1, 249.

<sup>563</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 59.

İbn Hazm; Hz. Osmân, Hz. Alî ve İbn Abbâs'ı her iki görüşte zikretmiştir. Serahsî<sup>564</sup> Hz. Alî'nin, Kâdî İyâz<sup>565</sup> da İbn Abbâs'ın guslü vacip gördüğünü aktarır. Buhârî, inzalin vuku bulmaması durumunda guslün vacip olmadığına dair bir hadisi Hz. Osmân'dan aktarır. Ancak Hz. Aişe ve Hz. Osmân'dan rivayet edilen diğer bir hadiste ise, sünnet yerlerinin birleşmesiyle gusül vacip olur.<sup>566</sup> Kâdî İyâz konu ile ilgili şu açıklamaları yapar: “Guslü vacip görmeyen bazı sahabîler görüşlerinden vazgeçip, onun vacip olduğunu savunmuşlardır. Yakûb b. Şeybe (v. 262/875), Buhârî'nin Hz. Osman'dan aktardığı hadisin neshedildiğini belirtir. Alî b. Medîni (v. 234/848) “hadisin şaz olduğunu,” Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ise “Hz. Osman hakkında bu hadise muhalif başka bir rivayet olduğundan söz konusu hadisin malul olduğunu” söylemektedir.”<sup>567</sup>

İbn Abdülber (v. 463/1071), “Buhârî'nin Hz. Osman'dan aktardığı hadisin münker olduğunu, inzal olmaksızın cinsel birleşme ile guslün gerekmemesi Hz. Osmân'ın, Hz. Alî'nin ve muhacirlerin görüşü olmadığını” söylemektedir. Buhârî'nin aktarmış olduğu Hz. Osmân rivayetinde ravilerden Yahyâ b. Ebî Kesîr (v. 129/747) sika olduğu halde yalnız kalmıştır. Mütâbî olacak başka bir rivayet olmadığından hadis münkerdir. Münker olmasının bir diğer nedeni, şayet Hz. Osmân, Hz. Peygamber'den abdestin kâfi geleceğini işitmiş olsaydı, guslün vacip olduğunu söylemezdi. Ayrıca, cumhur ulema, “abdestin kâfi görülmesinin neshedildiğini” söylemişler, buna mukabil guslün vacipliğinin neshedildiğini iddia eden yoktur. Saîd b. Müseyyib (v. 94/713) de, “Hz. Osman'a göre cinsel birleşme ile gusül vacip olur,” der. Ebû Bekr el-Ersem (v. 273/886), Ahmed b. Hanbel'e; “*Osman, Alî, Talha, Zübeyr ve Übey b. Ka'b, su sadece su ile icap eder, demişler. Bunda herhangi bir illet var mı?*” diye sordum. O da, “*evet var, aynı sahabîlerden buna zıt rivayetler de mevcuttur,*” dedi. “*Alî, Osman ve Übey b. Ka'b'dan da mı farklı rivayet var?*” dedim. O da, “*evet, sünnet yeri sünnet yerini geçince gusül vacip*

<sup>564</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 69.

<sup>565</sup> KÂDÎ İYÂZ, *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 195, 196.

<sup>566</sup> ABDURREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musanef*, Thk. Habîburrahmân el-A'zâmî, Hindistan, el-Meclisu'l-İlmî, 2. Baskı, c. I, 1403/1983, s. 245.

<sup>567</sup> KÂDÎ İYÂZ, *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 195, 196.

olur,” dedi. “*Sen de bundan farklı bir söz söylemişsin,*” dediğimde Ahmed b. Hanbel, “*bu sözünden başka bir şey söylediğimi hiç hatırlamıyorum,*” dedi.<sup>568</sup>

İbn Arabî’ye (v. 543/1148) göre, kronolojik açıdan ilk önce “su ancak su ile icap eder” hükmü vardı. Ancak daha sonra cinsel birleşme ile gusül vacip oldu. Sahabenin de belirttiği gibi tarihî sıralama bu şekildedir.<sup>569</sup>

Aynî, ilim ehli ve fetva imamlarının icmâsına göre cinsel organların birleşmesi ile guslün vacip olduğunu belirtir. Buhârî’nin bahsetmiş olduğu hüküm ise neshedilmiştir. Hişam b. Urve, A’meş, Süfyan b. Uyeyne ve Dâvûd el-İsbâhânî haricinde herkes cinsel ilişki esnasında inzal gerçekleşmeye de gusül gerekir, demiştir.<sup>570</sup> Kâdî İyâz, sahabenin ihtilafından sonra A’meş ve Dâvûd el-İsbâhânî haricinde herkesin cinsel ilişki ile guslü vacip gördüğünü zikreder. Hatta Dâvûd el-İsbâhânî’nin arkadaşları bile bu konuda ona muhalefet ederler. İbn Abbâs, “su sadece su ile icap eder” rivayetinin ihtilam ile alakalı olduğunu belirtir.<sup>571</sup> Nevevi, “İnzalin vuku bulmaması durumunda cinsel ilişki ile guslün vacip olduğunda bugün ümmet icmâ halindedir. Sahabe döneminden sonra icmâ hâsıl oldu.” der.<sup>572</sup> İbn Arabî (v. 543/1148), “Buhârî gibi bir ilim adamının inzalin vuku bulmaması durumunda guslün müstehap olduğunu söylemesi izahı zor bir durumdur” diyerek onun icmâyâ aykırı davranmasını eleştirir.<sup>573</sup>

Serahsî de Hz. Peygamber’den rivayet edilen, “su sadece su ile icap eder” rivayetinin şaz olduğu kanaatindedir. Hz. Ömer, Ensâr’ın bu görüşüne müsaade etmemiş, onları toplayıp bu görüşten vazgeçmelerini istemiş, Ensâr’dan Zeyd b. Sâbit’i ise cezalandırmakla tehdit etmiştir. Hz. Ömer Ensâr’a, “*yaptığınız bu şeyden Hz. Peygamber’in haberi var mıydı?*” diye sorduğunda onlar “*hayır*” cevabını

---

<sup>568</sup> İBN ABDULBER, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *el-İstizkâr*, Thk. Abbulmu’tî Emîn Kal’ecî, Beyrut- Kahire, Dâru Kuteybe – Dâru’l-Va’y, 1. Baskı, c. III, 1414/1993, s. 80-82.

<sup>569</sup> İBN ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*, Thk. Muhammed b. El-Hüseyn es-Süleymânî - Aîşe bnt. el-Hüseyn es-Süleymânî - Yusuf el-Karadâvî, Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Baskı, c. II, 1428/2007, s. 192.

<sup>570</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 58, 59.

<sup>571</sup> KÂDÎ İYÂZ, *İkmâlu’l-Mu’lim*, II, 195, 196.

<sup>572</sup> NEVEVÎ, *el-Minhâc*, IV, 36.

<sup>573</sup> İbn Arabî, *el-Mesâlik*, II, 196; AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, III, 253.

vermişlerdir.<sup>574</sup> Buhârî, gusül almanın ihtiyat olduğunu, vacip olmadığını savunurken, Serahsî, az miktarda meni geldiği zaman kişinin bazen bunu fark etmeyebileceğini, bu nedenle ihtiyaten guslün vacip olduğunu savunmaktadır. Hanefî mezhebine göre de cinsel birleşme ile gusül abdesti vacip olur.<sup>575</sup> İmam Mâlik, Zeyd b. Sâbit'in guslü vacip gördüğünü, Übey b. Ka'b'ın da vefatından kısa bir süre önce önceki görüşünden vazgeçtiğini zikreder.<sup>576</sup>

Özetleyecek olursak; Buhârî, İnzal olmaması durumunda abdestin kâfi, guslün ise ihtiyat olduğu kanaatindedir. Cumhur ulema ise guslün vacip olduğunu savunur. Hz. Peygamber'den her iki görüşü destekleyen rivayetler mevcuttur. Bu konuda sahabe arasında da önemli derecede ihtilaf bulunmaktadır. Hz. Osmân, Hz. Alî ve İbn Abbâs'tan inzal olmaması durumunda guslün vacip olup olmadığı konusunda farklı rivayetler aktarılır. Ancak kaynakların çoğunda Hz. Alî ve İbn Abbâs'a göre, cinsel ilişki ile gusül vacip olduğu geçmektedir. İbn Abdilber Hz. Osmân'ın da bu görüşte olduğunu belirtir. Abdesti kâfi gören bazı sahabîler daha sonra bu görüşlerinden vazgeçip guslü vacip görmüşlerdir. Nevevî ve Kâdî İyâz, "sahabe döneminden sonra guslün vacip olması ittifakla kabul edildi" der. Ancak A'meş, Dâvûd ez-Zahirî ve Buhârî bu ittifakın dışında tutulmalıdır. Buhârî, abdesti kâfi gören rivayetlerin kronolojik açıdan en son rivayetler olduğunu zikreder. Ancak ilim adamları bu iddiayı reddederek, abdestin kâfi olduğu hükmünün neshedildiğini, dolayısıyla guslün vacip olduğunu savunurlar.

### II.1.6. Hayızlı Kadının ve Cünüp Kişinin Kur'an Okuması<sup>577</sup>

Buhârî'nin vermiş olduğu konu başlığından anlaşılacağı üzere hayızlı kadının tavaf yapması caiz görülmemiştir. Bunun dışında kalan hac ibadetlerini ifa etmesinde ise herhangi bir sakınca yoktur. Buhârî'nin Hz. Aişe'den aktardığı rivayet bunu açıkça izah eder. Şu var ki Buhârî, "tavaf dışındaki ibadetlerin" alanını geniş

---

<sup>574</sup> İbn Ebî Şeybe rivayetine göre; Hz. Ömer, ensâr ve muhacirleri toplar. Hz. Alî'nin önerisiyle konu Hz. Aişe'ye sorulur. Hz. Aişe, "sünnet yerlerinin birleşmesiyle guslün vacip olacağını" söyleyince Hz. Ömer, "buna uymayanları cezalandıracağımı" söyler. Bkz. İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 947, I, 85.

<sup>575</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 68, 69.

<sup>576</sup> MÂLİK, *el-Muvatta*, I, 47.

<sup>577</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. "Hayızlı kadın tavaf dışındaki bütün hac ibadetlerini ifa eder"

tutmaktadır. İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin bab başlığı ile asıl amacı, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektir.<sup>578</sup> Buhârî'ye göre, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okuması caiz, İlim adamlarının çoğuna göre ise caiz değildir.<sup>579</sup> Buhârî'nin konu ile ilgili aktardığı rivayetler şöyledir:

1. İbrâhîm en-Nehâî, “hayızlı kadının ayet okumasında sakınca yoktur” der. İbn Abbâsa göre ise cünüp kişinin Kur'an okumasında herhangi bir sakınca yoktur.<sup>580</sup>

Buhârî, İbrâhîm en-Nehâî'den ve İbn Abbâs'tan yaptığı rivayetlerle hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasının nehyinde icma olmadığını belirtmek istemektedir.<sup>581</sup>

2. Hz. Peygamber (s.a.v.) her durumda Allah'ı zikrederdi.<sup>582</sup>

Hadiste geçen zikir kavramı geniş olup, Allah'ı zikretmeyi kapsadığı gibi Kur'an okumayı da kapsamaktadır. Buhârî, bu rivayetle Hz. Peygamber'in sadece abdestli iken değil, cünüp olduğunda da Kur'an okuduğunu belirtme niyetindedir.<sup>583</sup> Taberî, İbn Münzir ve Dâvûd el-İsbahânî de bu rivayetin kapsamının geniş olduğu düşünerek, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasını caiz görürler.<sup>584</sup>

3. İbn Abbâs, Ebû Süfyân'nın şöyle dediğini aktarır: Hırakl, Hz. Peygamber'in mektubunu istedi ve okudu. Bu mektupta Bismillâhirrahmânirrahîm ile şu ayet vardı.<sup>585</sup> “De ki: Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da

---

<sup>578</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 690, 691.

<sup>579</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 275.

<sup>580</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

<sup>581</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>582</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

<sup>583</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274.

<sup>584</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>585</sup> Âl-i İmrân sûresi 3/64.



kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.” Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun, biz müslümanlarız.”<sup>586</sup>

Buhârî bu rivayetle şunu kastetmektedir: “Hz. Peygamber’in Müslüman olmayan Rum Kralına gönderdiği mektupta Kur’an ayeti bulunmaktaydı. Hz. Peygamber, cenabetle tavsif edilen gayr-ı müslimin Kur’an ayeti okumasında sakınca görmediğine göre cünüp kişinin Kur’an okumasının caiz olduğu nass ile tespit edilmiş olur.”<sup>587</sup>

4. Câbir b. Abdullah şöyle der: “Hz. Âişe hayız oldu. Kâbe’yi tavaf hariç, bütün hac fiillerini yaptı. Fakat hayızlı iken namaz kılmazdı.”<sup>588</sup>

5. Hakem b. Uteybe: Ben cünüp iken hayvan keserim. Allah da: “Üzerlerine Allah’ın ismi anılmayanlardan yemeyin” demiştir.<sup>589</sup>

6. Hz. Âişe şunu anlatır: “Hac niyetiyle Hz. Peygamberle birlikte yola çıktık. Serif mevkiine vardığımızda hayız oldum. Bunun üzerine ağladım. Hz. Peygamber yanıma gelip, *seni ağlatan şey nedir?* dedi. Ben de, *vallahi bu yıl hac yapmayı çok arzulamıştım*, dedim. Hz. Peygamber, *herhalde hayız oldun*, dedi. Ben de, *Evet*, dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: *Bu, Allah’ın Âdem’in kızları üzerine yazdığı bir şeydir. Hacıların yaptıklarını sen de yap! Ancak, temizleninceye kadar Kâbe’yi tavaf etme!*”<sup>590</sup>

Buhârî, diğer rivayetlerde olduğu gibi, Hz. Aişe ve Hakem b. Uteybe rivayetleriyle de hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur’an okumasında sakınca olmadığını vurgulamak istemiştir. Hz. Peygamber, hayızlı olan Hz. Aişe’nin tavaf dışındaki hac ibadetlerini yapmasını istemiştir. Tavaf yasaklanmış fakat zikir, dua ve

---

<sup>586</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

<sup>587</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bârî*, I, 691, 692.

<sup>588</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

<sup>589</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

<sup>590</sup> BUHÂRÎ, “Hayız”, 7 (I, 68).

telbiyeyi serbest bırakılmıştır. Kur'an okumak da zikrin bir parçası olduğuna göre Hz. Peygamber hayızlı kadının Kur'an okumasına müsaade etmiştir.<sup>591</sup>

Buhârî, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasında herhangi bir sakınca görmemiş, Kur'an okumayı yasaklayan rivayetleri ise sahih kabul etmemiştir. Taberî, İbn Münzir ve Dâvûd el-İsbahânî de bu konu da onunla aynı görüşü paylaşırlar.<sup>592</sup> Mühelleb b. Ahmed b. Ebî Sufre'ye göre (v. 435/1044), hayızlı kadınların hac menasiklerinde bulunmaları ve bayram tekbirlerini getirmeleri Kur'an okumalarını da caiz kılmaktadır. Hz. Peygamber'in Hırakl'a yazdığı mektupta Kur'an ayeti vardı. Hz. Peygamber, gayrı müslimlerin bu mektuba dokunacaklarını bildiği halde Kur'an ayeti yazıp göndermesi, hayızlı kadının ve cünüp kişinin de Kur'an'ı taşımasını caiz kılar. Şayet hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an'ı ellemesi haram olsaydı Hz. Peygamber onu gayrı müslimlere dokundurtmazdı. Taberî, "faziletli olan Kur'an'ı abdestli okumaktır", der. Ancak Hz. Peygamber bütün hallerinde zikirde bulunarak, cünüp iken de Kur'an okuyarak ümmete bunun caiz olduğunu öğretmek istemiştir.<sup>593</sup>

Aynî, Buhârî'nin getirdiği delillerin tartışmalı olduğunu iddia eder. Cumhuriyet ulema hayızlı kadın ve cünüp kişinin Kur'an okumasını caiz görmemiş ve Buhârî'nin görüşünü bazı rivayetlerle reddetmişlerdir.<sup>594</sup> Cumhuriyet delillerinden bazıları şunlardır:

1. Hz. Ali, "cünüp hali hariç Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Kur'an okumaktan engelleyen bir şey yoktu" der.<sup>595</sup>

Hadisin ravilerinden Abdullah b. Seleme'nin yaşlı olduğu, bu nedenle onun rivayet ettiği hadislerin kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır.<sup>596</sup> Tirmizî, bu hadis için "hasen sahih" ifadesini kullanır. Sahabe ve tabiîn ulamasının çoğu Kur'an'ın

<sup>591</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>592</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>593</sup> İBNÜ'L-MÜLAKKİN, Serâcettîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, Thk. Dâru'l Felâh - Hâlid er-Rabbât – Cuma Fethî – Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Dımaşk, Dâru'n-Nûr, 1. Baskı, c. V, 1429/2008, s. 56, 58, 59.

<sup>594</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 275.

<sup>595</sup> EBÛ DÂVÛD, "Tahâret", 88 (I, 59); TİRMİZÎ, "Tahâret", 111 (I, 214); NESÂÎ, "Tahâret" 171, (I, 144); AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, h.no: 639, I, 441.

<sup>596</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 275.

cünüp olarak okunamayacağını belirtir. Süfyan es-Sevrî, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedirler.<sup>597</sup> Hâkim, bu hadisin sahih olduğunu belirtir. Buhârî ve Müslim râvî Abdullah b. Seleme dolayısıyla bunu rivayet etmemişler ancak Abdullah b. Seleme cerh edilmemiştir.<sup>598</sup> Süfyan es-Sevrî, “Şu’be bana bundan daha güzel bir hadis zikretmedi” demiştir.<sup>599</sup>

2. İbn Ömer Hz. Peygamber’in şöyle dediğini aktarır: “Cünüp ve hayızlı kişi Kur’an’dan hiçbir şey okumaz.”<sup>600</sup>

Hadisin ravilerinden İsmail b. ‘Ayyâş yalnız kalmış, hadisçiler de onun münferit kaldığı rivayetleri tenkid ederler<sup>601</sup> ancak, İbn Ömer’den farklı tariklerle benzer rivayetler aktarılır.<sup>602</sup> Bu nedenle Aynî, İbn Ömer’den farklı tariklerle ve diğer sahabeden yapılan benzer rivayetlerle zayıf rivayetlerin güç bulunduğunu savunur.<sup>603</sup>

3. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz Ömer’e şöyle demiştir: “Cünüp iken abdest alır, sonra bir şeyler yer, içerim. Fakat yıkanınca kadar namaz kılmam ve Kur’an okumam.”<sup>604</sup>

4. İbn Abbâs, Abdullâh b. Ravâha’dan şunu aktarır. “Hz. Peygamber bizden birinin cünüp haldeyken Kur’an okumasını nehyetti.”<sup>605</sup>

Buhârî, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kuran okumasını yasaklayan rivayetleri sahih görmediğinden bu kişilerin Kur’an okumasını caiz görür.<sup>606</sup> İbn Hacer, cumhurun zikrettiği hadislerin bazısının zayıf olduğunu belirtmekle birlikte,

---

<sup>597</sup> TİRMİZÎ, “Tahâret”, 111 (I, 214).

<sup>598</sup> HÂKİM, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘Ala’s-Sahîheyn*, Thk. Mustafa Abdulkadir ‘Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı, c. I, 1411/1990, h.no: 541, I, 253.

<sup>599</sup> DÂREKUTNÎ, *Sünen*, h.no: 429, I, 215.

<sup>600</sup> TİRMİZÎ, “Tahâret”, 98 (I, 194); BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Horasanî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 3. Baskı, c. I, 1424/2003, h. no: 418, s. 144.

<sup>601</sup> Bkz. TİRMİZÎ, “Tahâret”, 98 (I, 194,195); BEYHAKÎ, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, h. no: 418, I, 144.

<sup>602</sup> Bkz. DÂREKUTNÎ, *Sünen*, h.no: 423, 424, I, 211.

<sup>603</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 275.

<sup>604</sup> DÂREKUTNÎ, *Sünen*, h.no: 427,428, I, 213, 214.

<sup>605</sup> DÂREKUTNÎ, *Sünen*, h.no: 433, I, 217.

<sup>606</sup> İBN HACER, *Fethu’l-Bâri*, I, 691; AYNÎ, *Umdetu’l-Kâri*, III, 275.

toplamda bu rivayetlerin “hasen” derecesine ulaştığını belirtir. Bu nedenle de bu rivayetler cumhur açısından delil olarak yeterli görülmüştür.<sup>607</sup> Aynî de bazı rivayetlerin zayıflığını kabul etmekle birlikte toplamının birbirini desteklediğini savunur.<sup>608</sup> Hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kuran okumasını caiz görmeyenler Buhârî'nin bazı rivayetlerine şöyle cevap verir.

Buhârî, İbrâhîm en-Nehâî'den “hayızlı kadının Kur'an ayeti okumasında sakınca olmadığını” aktarır ancak, İbrâhîm en-Nehâî'den buna zıt rivayet de vardır. Bu rivayete göre İbrâhîm, “bir ayeti dahi” okumayı caiz görmez. Sadece ayetin baş kısmını okumayı caiz görür.<sup>609</sup>

Buhârî, “Hz. Peygamber (s.a.v.) her durumda Allah'ı zikrederdi” rivayetinde zikir kavramını geniş tutarak onunla besmele, tehlil, telbiye ile birlikte Kur'an okumayı da kastetmektedir. İbn Hacer, zikir kavramının örfî olarak Kur'an tilavetini kapsamadığını, ancak hakikatte Kur'an okumanın zikir olduğunu belirtir.<sup>610</sup> Diğer âlimler ise, bu hadisteki “zikir” kelimesinin genel anlamda Allah'ı zikretmeye asıl teşkil ettiğini, ancak ihtilaf konusu olan Kur'an'ın buna dâhil olmadığını, dolayısıyla Kur'an okumanın caizliğine delil olamayacağını savunur.<sup>611</sup> Zühaylî, Buhârî rivayetini delil getirerek, cünüp ve hayızlının, Fâtiha, Ayetü'l-kürsî ve İhlâs sûrelerini zikir amacıyla okuyabileceğini belirtir.<sup>612</sup>

Buhârî, Hz. Peygamber'in Müslüman olmayan Hırakl'a Kur'an ayeti içeren mektubu yazarak onun Kur'an okumasını sağlamasını, cünüp kişinin Kur'an okumasına delil olarak sunar. Bu rivayetin delil olamayacağını savunanlar şöyle der: “Hz. Peygamber'in Hırakl'a yazdığı mektupta sadece Kur'an ayeti bulunmamaktaydı. Bir veya iki ayetin dışında kalan yazılar Kur'an ayeti değildi. Fıkıh ve tefsir kitaplarında belirtildiği üzere, bir kitapta Kur'an ayetlerinin bulunması, cünüp ve hayızlı kişinin o kitaba dokunmasına ve onu okumasına mani değildir. Bu durumda mektupta bulunan ayetleri cünüp kişinin okumasında herhangi

<sup>607</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>608</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 275.

<sup>609</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274.

<sup>610</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>611</sup> İBNÜ'İ-MÜLAKKİN, *et-Tavdîh*, V, 59.

<sup>612</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 385.

bir sakınca yoktur. Çünkü mektubu okumaktan amaç, Kur'an tilaveti değildir. Ahmed b. Hanbel ve çoğu Şafîiler, "tebliğ amacıyla bu nevi yazışmanın caiz olduğunu" söylemişler, bazı âlimler ise bunu bir veya iki ayetle sınırlamıştır. Ayrıca Hz Peygamber'in Hırakl'a yazdığı mektupta Kur'an ayeti bulunması, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an'ı okumasına cevaz açısından delil teşkil etmez. Çünkü kişi, okuduğunun Kur'an-ı Kerim olduğunu biliyor ve tilavet niyetiyle Kur'an'ı okuyorsa bu durumda okuması nehyedilir. Şayet okuduğu şeyin Kur'an-ı Kerim olduğunu bilmiyorsa nehiy söz konusu değildir. Gayrı müslim için de durum aynıdır.<sup>613</sup>

Ebû Hanîfe, İmam Şafîî ve Ahmed b. Hanbel, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasını caiz görmemişlerdir. İmam Şafîî Kur'an'dan az bir miktarın okunmasını dahi caiz görmezken,<sup>614</sup> Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bir ayetten az miktarın okunmasını caiz görürler.<sup>615</sup> İmam Mâlik'ten ise, hayızlı ve cünübün bir ayet okuyabileceği, her ikisinin de Kur'an okuyabileceği ve hayızlının Kur'an okuyabileceği fakat cünüp kişinin okuyamayacağı şeklinde üç farklı rivayet aktarılır.<sup>616</sup> Zühaylî, son rivayetin Mâlikîler'in görüşü olduğunu belirtir. Hayız süresinin uzun sürmesi nedeniyle Malikiler hayızlı kadına bu kolaylığı uygun görmektedir.<sup>617</sup> Hanefî âlimleri de cumhurun getirdiği deliller çerçevesinde, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasını caiz görmemişlerdir. Ebû Yûsuf (v. 182/798), gayrı müslimin Kur'an okumasına müsaade edilmesini caiz görmezken, İmam Muhammed gusül abdesti alması şartıyla gayrı müslimin Kur'an okumasını caiz görür. Ona göre gayrı müslimin Kur'an okumasına mani olan durum cünüplük halidir. Cünüplük zail olunca Kur'an okumaya mani bir durum kalmaz. Gayrı müslimin itikadî kirliliği ise kalple ilgili bir durum olup bedenle ilgili değildir.<sup>618</sup>

Sonuç olarak, Buhârî hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okumasını caiz görmektedir. Hz. Peygamberden aktarılan rivayetlerde açıkça bunun caiz olduğu belirtilmese de, hüküm çıkarılması açısından bu rivayetler dolaylı olarak delil teşkil etmektedir, denilebilir. Hüküm dolaylı olarak anlaşıldığından, Buhârî şârihleri her

---

<sup>613</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 692.

<sup>614</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, III, 173.

<sup>615</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 385.

<sup>616</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 691.

<sup>617</sup> ZÜHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 385.

<sup>618</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 37, 38, 44.

rivayet sonrası onun meramını izah etmeye çalışırlar. Cumhura göre ise, hayızlı kadının ve cünüp kişinin Kur'an okuması caiz değildir. Hz. Ali rivayeti haricinde cumhurun aktardığı rivayetlerin zayıf olduğu İbn Hacer ve Aynî tarafından kabul edilmektedir. Buhârî şârihleri tarafından bu rivayetler, birbirlerini destekleyip cumhurun görüşünü ispatlamada yeterli görülse de, Buhârî'nin görüşünü çürütmede yeterli olmadığı kanaati hâsıl olmaktadır.

### II.1.7. Diğer Dinlerin Tanrılarına Yönelerek Namaz Kılmak <sup>619</sup>

Buhârî bab başlığı ile Müslüman'ın ateşe, güneşe, putlara, heykellere ve benzeri şeylere yönelerek namaz kılmasının caiz olup mekruh olmadığını açıklama gayretindedir.<sup>620</sup> Ancak namaz kılan kişi, yönelmiş olduğu o şeye ibadet amacı gütmemeli, kıldığı namaz ile sadece Allah'ın rızasını gözetmelidir.<sup>621</sup> Buhârî konu ile ilgili şu iki rivayeti aktarır.

Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktardır: "Namaz kılarken bana ateş (cehennem) gösterildi."<sup>622</sup>

Abdullâh b. Abbâs der ki, güneş tutuldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kıldı. Namazdan sonra şöyle dedi: "Bana ateş (cehennem) gösterildi. Bu günkü gibi dehşet verici bir manzara hiç görmedim."<sup>623</sup>

Buhârî'ye göre bu rivayetlerden anlaşılan, Hz. Peygamber (s.a.v.) ateşin karşısında namaz kılmıştır. Bu nedenle de ateş ve benzerlerinin karşısında namaz kılmak mekruh değildir. Şayet mekruh olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekilde namaz kılmazdı.<sup>624</sup> Aynî ise bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ateşe karşı

<sup>619</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. "Yüce Allah'ın rızasını talep edip önünde ocak, ateş veya (müşrikler tarafından) ibadet edilen bir şey olduğu halde namaz kılan kişi"

<sup>620</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 85; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, IV, 93; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 183,184. Ayrıca Bkz. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 165, 166.

<sup>621</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 85.

<sup>622</sup> BUHÂRÎ, "Salât", 51 (I, 94).

<sup>623</sup> BUHÂRÎ, "Salât", 51 (I, 94).

<sup>624</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 85; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, IV, 93; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 183,184. Ayrıca Bkz. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 165, 166.

namaz kıldığının anlaşılmadığını savunur ve rivayetlerin başlığa uygun olmadığı gerekçesiyle Buhârî'ye itirazda bulunur. Aynî itirazlarını dört maddede toplar.<sup>625</sup>

1. İsmâîlî'nin (v.371/981) belirttiği gibi, Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gösterdiği ateş, bazı toplumların taptığı ateş değildir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine gösterilen ateşi alıp önüne koyma imkânına sahip değildir. Kimse bu ateşi alıp kible istikametine koyma imkânına sahip olmadığına göre buradan delil çıkmaz. Çünkü bildiğimiz ateşle bu ateşin hükmü aynı değildir.

İbn Hacer bu eleştiriye şöyle cevap verir: “Buhârî, bab başlığında ateşin veya diğer şeylerin karşısında namaz kılmanın mekruh veya mekruh olmadığını söylememiştir. Muhtemelen Buhârî bab başlığında, önündeki ateşi kaldırma imkânına sahip olanla olmayanı birbirinden ayırmaktadır. Önündeki ateşi kaldırmaya muktedir olmayanın namazı mekruh olmaz. Bu durumda Buhârî'nin aktardığı rivayetler bab başlığına mutabıktır. Ancak imkânı olduğu halde önündeki ateşi kaldırmayan kişinin namazı ise mekruh olur.”<sup>626</sup> Bir sonraki maddede aktaracağımız üzere İbn Hacer, “iradenin olup olmaması arasında fark yoktur” der. Onun buradaki sözleri, ikinci maddede aktaracağımız sözlerle çelişir görünmektedir.

2. İbnü't-Tîn es-Sefâkusî (v. 611/1214), “bu rivayetlerde bab başlığına dayanak oluşturacak herhangi bir şey yoktur” der. Çünkü mezkûr hadisede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müdahalesi söz konusu değildir. Cenabı Allah, Hz. Peygamber'e ateşi bir maksatla, kullarını uyarın diye gayb âleminde göstermiş, Hz. Peygamber de bu ateşi görmüştür. Cenabı Allah aynı şekilde ona cenneti de göstermiştir. Hadise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tercihiyle gerçekleşmediğine göre bu rivayetlerde Buhârî için hiçbir delil yoktur.<sup>627</sup>

İbn Hacer, bu eleştiriye şu şekilde cevap verildiğini belirtir: “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir şeyi kendi iradesiyle veya iradesi dışında yapması aynı şeydir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) batıl bir şey yapmaz. Bu da gösteriyor ki ateşe

---

<sup>625</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 183,184.

<sup>626</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 166.

<sup>627</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 165, 166.

karşı namaz kılmak caizdir.”<sup>628</sup> İbn Hacer, “caizdir” sözünden kılınan namazın mekruh olmadığını kasteder. Aynî, “ikisinin aynı şeyler olduğunu kabul etmiyoruz” diyerek karşı çıkar. Ona göre, hükmü belirleyen iradedir. Kişi kendi iradesiyle ateşe karşı namaz kılsa, kerahet illeti var olduğundan namazı mekruh olur. Ancak iradesi dışında kılsa, kerahet illeti olmadığından namazı mekruh olmaz. Çünkü bu durumda o kişi ateşe tapanlar gibi değildir. Kerahet illeti ise onlara benzemektir.<sup>629</sup>

3. Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (v. 710/1310), “bu rivayetlerde ateşin karşısında namaz kılmanın mekruh olmasını ortadan kaldıracak herhangi bir delil yoktur” demiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), *bana ateş gösterildi*, sözünden onun (s.a.v.) ateşi karşısına alıp, ona yönelerek namaz kıldığı sonucu çıkmaz. Çünkü bu ateş Hz. Peygamber’in karşısında değil de; sağında, solunda veya başka bir tarafta da olabilir. Allah’ın gösterdiği ateş onun karşısında olmak zorunda değildir.<sup>630</sup>

İbn Hacer bu eleştiriye şöyle cevap verir: “Buhârî sanki kendisine böyle bir itirazın yöneltileceğinin farkına vardığından konuyu açıklamaya Enes b. Mâlik rivayetiyle başlamıştır. O rivayette de, “namaz kılarken bana ateş gösterildi” deniyor. İbn Abbâs’tan rivayet edilen başka bir hadisin siyakından ise Hz. Peygamber’in ateşi önünde gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) namazını bitirdikten sonra sahabe, “*Ya Rasûlallah! Bulduğun yerde senin önce bir şeye uzandığını, daha sonra da geri çekildiğini gördük*” deyince Hz. Peygamber, “*bana ateş (cehennem) gösterildi*” cevabını verir.<sup>631</sup> Bu da hadisenin namazda gerçekleştiğini ve ateşin Hz. Peygamber (s.a.v.) önünde olduğunu göstermektedir.”<sup>632</sup>

Aynî, İbn Hacer’in bu sözlerine sert tepki vererek şöyle der: “Bazıları Buhârî’ye yardım etmek için kulağı tırmalayan ve tabiata aykırı cevaplar vermiştir. Şu işin garipliğine bak! Bir kişi çıkmış, bir itirazı Buhârî’den yaklaşık beş yüz yıl veya daha fazla bir zaman sonra keşfederek der ki, bab başlığından hemen sonra

<sup>628</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 165, 166.

<sup>629</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 166.

<sup>630</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184.

<sup>631</sup> BUHÂRÎ, “Nikâh”, 88 (VII, 31). Bu rivayetin metni şöyledir. قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَأَيْتَكَ تَتَأَوَّلُ شَيْئًا فِي مَقَامِكَ هَذَا، ثُمَّ رَأَيْتَكَ تَكْعُكُغْتُ؟ فَقَالَ: «إِنِّي رَأَيْتُ الْجَنَّةَ...»

<sup>632</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 166.



Enes b. Mâlik rivayetini muallak zikretmiş, sonra İbn Abbâs rivayetini müsned zikretmiş vesaire. Kaldı ki cevabı tam değildir, Buhârî'ye de delil olamaz. Çünkü Enes b. Mâlik rivayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "ben namaz kılıyordum" sözü, "namaz kılmak istiyordum" anlamında da olabilir. Anlamın bu şekilde olmasına herhangi bir mani yoktur. Hz. Peygamber'in ateşe uzanması ardından da geri çekilmesi onun (s.a.v.) ateşi önünde görmesini gerektirmez. Ateş Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sağında da olabilir, solunda da. Veya Hz. Peygamber ateşi farklı bir şekilde görmüştür."<sup>633</sup>

4. Serûcî (v. 710/1310), ateşi gösterilmesi hadisesinin namazdan hemen önce de gerçekleşmiş olabileceğini belirtir.<sup>634</sup> İbn Hacer bu itiraza az önceki açıklamayla cevap verir.

Aynî, sözlerine şöyle devam eder: "Varsayalım ki İbn Hacer'in her dediğini doğrudur. Verdiğimiz dört cevabın dışında iki cevabımız daha vardır. Birincisi, Hz. Peygamberle (s.a.v.) cehennem arasında ölçülemeyecek derecede uzak mesafe bulunduğundan namazı mekruh olmamıştır."<sup>635</sup> İbn Hacer buna şöyle cevap verir. "Enes b Mâlik rivayetinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) minbere çıktı. Eliyle mescidin kible tarafını işaret ederek şöyle dedi: 'Şimdi, sizlere namaz kıldırduğım süre boyunca, şu duvar tarafında cennet ve cehennemın suretini gördüm. Hayırlı ve şerli şeyleri bugün gördüğüm gibi görmemiştım.' Hz. Peygamber (s.a.v.) sözlerini üç defa tekrarladı."<sup>636</sup> Bu rivayet yakın ve uzak mesafe arasında fark gözetenlere cevap niteliği taşımaktadır."<sup>637</sup>

İkincisi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) cehennemın gösterilmesi, bilgi aktarımı ve vahiy çerçevesinde olması da muhtemeldir. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.) cehennemi tam olarak hissetmiş, algılamış ve bilmediği şeyler tafsilatlı bir şekilde ona tarif edilmiştir."<sup>638</sup>

---

<sup>633</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184.

<sup>634</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184.

<sup>635</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184.

<sup>636</sup> BUHÂRÎ, "Ezan", 91 (I, 150).

<sup>637</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 166.

<sup>638</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 184.

Özet olarak; Buhârî namaz kılanın önünde ateş, heykel, put gibi şeylerin olmasını mekruh saymamaktadır. Buhârî bunu delillendirmek için iki hadis zikreder. Bu hadislere göre Hz. Peygamber, namaz esnasında kendisine cehennem gösterildiği halde namazına devam etmiştir. Buhârî'ye göre, şayet namaz kılanın önünde bulunan ateş namazı mekruh kılsaydı Hz. Peygamber namaza devam etmezdi. Buradan da namaz kılanın önünde ateşin bulunmasının herhangi bir sakıncası olmadığı sonucu çıkar.

Buhârî, mucizevî bir şekilde gerçekleşen hadiseyi gerçek hayata uyarlamıştır. Hz. Peygamber'in namazının sıhhatini kimse tartışmamıştır. Ancak Buhârî'nin bu şekilde delil getirmesine itirazlar yöneltilmiştir. Cehennem ateşinin tapılan ateş olmadığı ve Hz. Peygamber'in bu hadisede herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığı eleştirileri, bu itirazların bir bölümünü teşkil etmektedir. İbn Hacer ilk itiraza cevap verse de kısmen onu kabul etmiş gibi görünürken, ikinci itiraza, müdahale imkânının olup olmaması arasında fark yoktur, diyerek cevap verir.

Konu ile ilgili rivayetlere bakıldığında bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber namaz kılarken ona cennet veya cehennem gösterildiği anlaşılmaktadır. Yine bazı rivayetlerden anlaşılan, ateş ona karşı taraftan gösterilmiştir. Bu nedenle, ateşin Hz. Peygamber'in önünde olmayabileceği veya bu hadisenin namaz öncesi olabileceği yönündeki itirazlar yeterli görünmemektedir. Ancak Buhârî'nin Hz. Peygamber'e mahsus ve mucizevî hadiseleri esas alarak onları günlük ibadetlerin hükmüne delil getirmesi ve İbn Hacer'in bunu destekler mahiyetteki yorumları problem gibi görünmektedir.

### **II.1.8. Köy ve Şehirlerde Cuma Namazı**

Şehirlerde ikamet edenlere Cuma namazının vacip olduğunda mezhepler arasında ittifak vardır. Köylerde Cuma namazının hükmü ise ihtilaflıdır. Hanefiler köylerde Cuma namazı kılmanın sahih olmadığını savunurken, Hanbelî ve Şafîiler onun vacip olduğunu savunmuşlardır. Malikîler ise köy yerinde Cuma namazını

vacip görmemekle birlikte kılınan namazın sahih olduğunu savunurlar.<sup>639</sup> Buhârî, açmış olduğu başlık ile köylerde Cuma namazı kılmanın vacip olduğu görüşünü benimser.<sup>640</sup> O bu görüşünü konu içerisinde zikrettiği iki rivayetle ispatlamaya çalışmıştır.<sup>641</sup> Söz konusu rivayetler şöyledir:

1. İbn Abbas şöyle der. “Resulullah'ın (s.a.v.) Medîne mescidinin haricinde ilk kılınan cuma namazı Bahreyn de bulunan Cuvâsâ mescididir.”<sup>642</sup>

İbn Hacer, Buhârî'nin amacını şöyle izah eder: “Buhârî, bu başlık ve başlık altındaki rivayetlerle köylerde Cuma namazının kılınamayacağını savunanlardan farklı düşünmektedir. Huzeyfe, Hz. Ali ve diğer bazı sahâbiler, köylerde Cuma namazının kılınamayacağını savunmuşlardır. Hanefilerin de görüşü bu şekildedir. Hz. Ömer Bahreyn ahalisine yazdığı mektupta, “*nerede olursanız olun Cuma namazını kılınız*,” demiştir.<sup>643</sup> Hz. Ömer'in ifadelerinden, onun, Cuma namazının kılınması hususunda şehir ve köyler arasında herhangi bir ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır. Leys b. Sa'd konu ile ilgili şöyle der: “Cemaat oluşan her köy ve şehirde Cuma namazının kılınması emredilir.”<sup>644</sup> Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliği döneminde, onların emriyle, Mısır ve çevresinde bulunan ahali Cuma namazını kılardı. Cuma namazı kılınırken orada başka sahâbiler de vardı.<sup>645</sup> İbn Ömer, Mekke ve Medine arasında sulak alanlarda ikamet eden ahalinin Cuma namazı kılmasını kınamazdı.<sup>646</sup> Sahabe arasında bu şekilde ihtilaf vaki olunca konuyu merfu rivayetlerden açıklama zorunluluğu hâsıl oldu. Hadiste geçen Cuvâsâ (جُوَاسِي) hakkında Vekî' onun Bahreyn'de bulunan Abdü'l-Kays köyü olduğunu ifade etmiştir. Ebû Bekr el-İsmâîlî de benzer açıklamada bulunur. Bu rivayetler Buhârî'nin maksadını açıklamada yeterli delil teşkil etmektedir. Çünkü Cuvâsâ bir köydür ve

<sup>639</sup> ez- ZUHAYLÎ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, II, 266-268.

<sup>640</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 489.

<sup>641</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 189.

<sup>642</sup> BUHÂRÎ, “Cuma”, 11 (II, 5).

<sup>643</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 5068, I, 440.

<sup>644</sup> Kaynak olarak Beyhakî'yi gösteren İBN HACER, Leys b. Sa'd rivayetini eksik aktarmıştır. Aşağıda ele alacağımız üzere, Hanefî ve diğer mezhepler arasında önemli bir tartışma konusu, Cuma namazında emir veya emir adına vazifeli birinin bulunmasıdır. Leys b. Sa'd Cuma namazının kılınması gerektiğini ifade ederken ‘Cemaat oluşan ve emir bulunan her köy veya şehir’ demiştir. Hanefiler, emir olduğu zaman Cuma namazının vacip olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Beyhakî'de geçen rivayet aynı zamanda Hanefiler için de delil olabilmektedir. Bkz. BEYHAKÎ, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 254.

<sup>645</sup> BEYHAKÎ, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 254.

<sup>646</sup> ABDURREZZÂK, *el-Musannef*, h.no: 5185, III, 170.

Hz. Peygamber'in emri olmadan sahabe kendi iradesiyle orada Cuma namazını kılmamış, Hz. Peygamber emir verdikten sonra da orada Cuma namazını kılmaya başlamışlardır. Bu durumda köylerde Cuma namazının kılınması merfu rivayetle sabit olmuştur. Bu durumda İbn Abbâs rivayeti bab başlığına mutabıktır. Cevherî, Zamehşerî ve İbnü'l-Esîr'in Cuvâsâ için, Bahreyn'de bir kale, demeleri durumu değiştirmez. İbnü't-Tîn (v. 611/1214) onun şehir olduğunu söylemiştir. Hadiste geçen Cuvâsâ'nın köy olması en sahih olandır. Muhtemelen orası daha önce köy idi, daha sonraları şehre dönüştü.<sup>647</sup>

Aynî Cuvâsâ'nın (جُوَائِي) şehir mi köy mü olduğu konusundaki tartışmalara şu şekilde açıklık getirmeye çalışır: "Hadiste geçen Cuvâsâ'nın şehir veya köy olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Ebû Dâvûd rivayetinde Cuvâsâ'nın Bahreyn'de bir köy olduğu belirtilir. Osman ed-Darimî de, Cuvâsâ'nın Abdü'l-Kays köylerinden bir köy olduğunu söyler. Ebû Dâvûd ve Osman ed-Darimî Cuvâsâ için "Karye" (قَرْيَة) tabirini kullanmışlardır.<sup>648</sup> İbnü't-Tîn ise Cuvâsâ'nın şehir olduğunu söylemektedir. Cevherî'nin *Sihâh*'ında<sup>649</sup> ve Zamehşerî'nin *Buldân*<sup>650</sup> isimli eserinde Cuvâsâ'nın Bahreyn'de bir kale olduğu aktarılır. Ebû Ubeyd el-Bekrî, "Abdulkays şehirlerindedir" der. İmruu'l-Kays şiiirinde Cuvâsâ'dan bahsederken ticaret mallarının bolluğuna değinir.<sup>651</sup> Ticaret mallarının bol olması Cuvâsâ'nın kesinlikle şehir olduğunu gösterir." Aynî, Cuvâsâ'nın köy olmasını kabul etmeyip onun şehir olduğunu açık bir şekilde iddia eder. Cuvâsâ şehir olduğuna göre İbn Abbas rivayeti olan bu hadis sadece başlığın ikinci maddesi olan "şehirlerde cuma namazı" kısmı ile uyumlu olup, "köylerde cuma namazı" ile mutabakatı yoktur.<sup>652</sup>

Şafiîler, Buhârî'nin zikretmiş olduğu İbn Abbas rivayetinden yola çıkarak, "köylerde 40 erkeğin bulunması halinde cuma namazının kılınabileceğini," söylemişlerdir. Beyhakî de bu görüşü destekler nitelikte şöyle bir başlık açar: "Bir

<sup>647</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 161,162.

<sup>648</sup> Buhârî rivayetindeki Cuvâsâ جُوَائِي lafzı Ebû Dâvûd rivayetinde Cevsâ جَوْثَاء olarak geçmektedir. Bkz. EBÛ DÂVÛD, "Cuma", 10 (I, 280).

<sup>649</sup> CEVHERÎ, *es-Sihâh*, I, 278.

<sup>650</sup> ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *e-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, Thk. Muhammed Ebû 'Âmûd, Kahire, el-Cezîre li'n-Neşri ve't-Tevzî', c. I, 2007, s. 23.

<sup>651</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, II, 126; ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, V, 200. Ayrıca Bkz. HİMYERÎ, İbn Abdülmün'im Muhammed b. Muhammed es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, Thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 2. Baskı, c. I, 1984, s. 181.

<sup>652</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 187.

köyde o miktara ulaştıklarında cuma namazının kendilerine vacip olacağı sayı.”<sup>653</sup> Aynî, bu görüşü reddederek ve şu cevabı verir: “Belirtmiş olduğumuz gibi Cuvâsâ köy değil şehirdir. Cuvâsâ’nın nüfusunun 4 binin üzerinde olduğu rivayet edilir. Böyle bir nüfusa sahip olan yer köy olamaz. Kaldı ki bazen Cuvâsâ için “Karye” (قَرْيَة) ifadesinin kullanılması onun köy olduğu için değil, şehirlere de “Karye” (قَرْيَة) denilmesinde sakınca olmadığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kuran-ı Kerim’de “Bu Kur’an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya! dediler”<sup>654</sup> ayetinde Mekke ve Taif için “Karye” tabiri kullanılmıştır. Oysaki onların köy olmayıp şehir olduğu apaçıktır.<sup>655</sup>

Serahsî Hanefî mezhebinin görüşünü şu şekilde açıklar. Bize göre Cuma namazı sadece şehirlerde kılınır. Hadiste geçen Cuvâsâ köy değil şehirdir. Ravinin ona “karye” demesi onun köy olduğunu göstermez. Allahu Teâlâ En’âm sûresinin 92. ayetinde وَلِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا diyerek Mekke için “karye” ifadesini kullanmıştır. Mekke’nin köy olmadığı ise aşikârdır. Ayrıca, sahabe zamanında fethedilen yerlerde sadece şehir camileri inşa edilip bu camilere minber konulmuştur. Bu da onların Cuma namazının sadece şehirlerde kılınabileceğine dair icmâ’ halinde olduklarını göstermektedir. Hz. Ömer’in Bahreyn ahalisine, “*nerede olursanız olun Cuma namazını kılınız*,” sözü, “Cuvâsâ ve onun gibi büyük beldelerin hepsinde Cuma namazını kılınız” anlamındadır.<sup>656</sup> Kâsânî (v. 587/1191) de Serahsî’ye benzer açıklamalarda bulunur. Yûsuf sûresinin 82. ayetinde (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) Mısır şehri için, Muhammed sûresinin 13. ayetinde (وَكَأَيُّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي (أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ) Mekke için “karye” tabiri kullanılmıştır. Büyük beldelere “karye” denilmesi başka bir sebepten değil, normal kullanımdan kaynaklanmaktadır.<sup>657</sup>

Cuvâsâ’nın şehir veya köy olduğu konusunda farklı görüşler olduğu açıktır. Bu farklı görüşlerin temel nedeni bazı eserlerde Cuvâsâ için “karye” ifadesinin kullanılmasıdır. Onun köy olduğunu savunanlara göre, “karye” köy anlamında olduğuna göre Cuvâsâ da bir köydür. Cuvâsâ’nın şehir olduğunu savunanlar ise, bazı eselerde onun bir kale veya şehir olarak aktarıldığını dile getirmişlerdir. “Karye”

<sup>653</sup> BEYHAKÎ, *es-Sünenü ’l-Kübrâ*, III, 251.

<sup>654</sup> Zuhruf sûresi, 43/31.

<sup>655</sup> AYNÎ, *Umdetu ’l-Kârî*, VI, 187.

<sup>656</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 23.

<sup>657</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu ’s-Sanâi’*, I, 259.

kelimesinin köy anlamında olup olmadığını Arapça lugatlere göz atarak tespit etmeye çalışalım.

Zebîdî, “Karye” için, “*kuşatıcı şehir*” der. Karye için yapılan bir tanım da şöyledir: “Şehir olsun veya olmasın, yapıları birbirine bitişik ve yerleşim alanı olan her yer karyedir.” Kur’an-ı Kerim’de geçen *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* “Bulduğumuz kent halkına sor”<sup>658</sup> ayeti karyenin şehir olduğuna dair bir örnektir.<sup>659</sup> İbn Manzûr da, “Karye” için, “*kuşatıcı şehir*” demektedir. Mesken, yapı ve arazisi olan yerlere karye denir. Bazen şehirlere de karye denir.<sup>660</sup> İbn Manzûr’un ikinci tanımına göre karye, köy anlamında olmakla birlikte şehirler için de kullanılır.

Kur’an-ı Kerim’de, Arap lügatinde ve hadislerde karyenin hem köyler hem de şehirler için kullanıldığı görülmektedir. Öyleyse bir yere karye denilmesiyle o yerin köy olduğu kanaatine varmak kolay değildir. Bu nedenle Cuvâsâ’nın köy veya şehir olduğu üzerinde biraz daha durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Yukarıda belirtildiği gibi Vekî’, Ebû Bekr el-İsmâîlî, Ebû Dâvûd ve Dârimî Cuvâsâ’nın köy olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık Cevherî, Zameşerî ve İbn Esîr onun bir kale, İbnü’t-Tîn ve Ebû Ubeyd el-Bekrî ise onun şehir olduğunu söylemişlerdir. Zebîdî onun şehir olduğunu, ancak ona köy diyenlerin de olduğunu aktarır.<sup>661</sup> İbn Manzûr eserinin bir yerinde ona karye, başka bir yerde ise kale denildiğini aktarır.<sup>662</sup> İmruu’l-Kays’ın şiirinden anlaşılan, Cuvâsâ ticaret bakımından önemli bir konuma sahiptir.<sup>663</sup> Vâkidî’nin *Ridde* isimli eserinde Cuvâsâ ile ilgili şu bilgilere rastlamaktayız: “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra Abdulkays kabileleri hariç Bahreyn halkı İslam dinini terk etmişlerdi. Mürted olan Bekr b. Vâil Oğulları, Abdulkays kabileleri ile savaşmak için Fars Kralı Kısra’dan yardım istedi. Kısra da Münzir b. Nu’mân komutasında bir ordu gönderdi. Savaş alanına vardıklarında bu ordunun sayısı 12 bine ulaştı. Abdulkays kabileleri ise 4 bin kişilik bir ordu ile karşılık verdi. Günlerce süren savaş sonunda Abdulkays kabileleri ciddi

<sup>658</sup> Yûsuf sûresi, 12/82.

<sup>659</sup> ZEBÎDÎ, *Tâcu’l-‘Ârûs*, XXXIX, 282.

<sup>660</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu’l-Arab*, XV, 177.

<sup>661</sup> ZEBÎDÎ, *Tâcu’l-‘Ârûs*, V, 200.

<sup>662</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu’l-Arab*, II, 126, 129.

<sup>663</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu’l-Arab*, II, 126; ZEBÎDÎ, *Tâcu’l-‘Ârûs*, V, 200.

kayıplar vererek ağır bir yenilgiye uğradı ve Cuvâsâ kalesine sığındı. Günlerce süren kuşatma sonrası zor duruma düşen Abdulkays kabileleri haberci göndererek Hz. Ebû Bekir'e tehlikeyi bildirip ondan yardım istediler. Hz. Ebû Bekir onlara yardım etmek için 'Alâ' b. el-Hadramî komutasında 2 bin kişilik bir ordu gönderdi. Bu ordu kalenin yanına vardı. Cuvâsâ kalesinde kuşatma altında bulunanlar yardımın geldiğini görünce kaleden çıkıp düşmana saldırdılar. Böylece Müslümanlar, düşmana iki taraftan saldırı gerçekleştirdi. Gece boyu süren savaşta Müslümanlar az bir kayıpla savaşı kazandı. Düşman ordusu ise ağır zayıat vererek yenilgiye uğradı. Bahreyn'e dağılmış olan Abdulkays birkaç gün içinde toparlanarak 'Alâ' b. el-Hadramî'nin emrine bir ordu verdi. Böylece 'Alâ' b. el-Hadramî'nin ordusu 6 binden fazla bir sayıya ulaştı.”<sup>664</sup>

Ulaştığımız bilgiler çerçevesinde, Cuvâsâ'nın köy olduğunu söylemek zordur. Ticaret bakımından önemli bir konuma sahip olması ve günlerce, belki de haftalarca süren bir kuşatma altında bir orduyu barındıran bir kale olması onun köyden daha büyük bir yer olduğu kanaati oluşturmaktadır. Bunun haricinde, mevcut eserlerin çoğunda onun bir kale veya şehir olduğundan bahsedilir. İbn Hacer'in, *muhtemelen önce köy idi, daha sonra şehir oldu*, sözü uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Çünkü Cuvâsâ'yı tarif eden rivayetler, Cuvâsâ'nın Hz. Peygamber'den önceki dönemi, Hz. Peygamber ve sahabe dönemini tarif etme gayreti taşımaktadır. Bu durumda, İbn Abbâs rivayetinin bab başlığı ile uyumu yeterli görünmemekte ve Buhârî'nin görüşüne destek verme noktasında yetersiz olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

2. İbn Ömer Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır. “*Hepiniz idarecisiniz.*” Leys der ki, (hadisin ravilerinden) Yunus şunu ekledi. “Ben Vâdi'l-Kura'da İbn Şihâb'ın yanındayken ona Ruzeyk b. Hukeym bir mektup yazdı. Eyle valisi olan Ruzeyk o günlerde bir tarlada ziraat ile meşgul idi. (Tarlada yanında işçi olarak çalışan) Sudanlıların ve diğer milletlerden bazılarının bulunduğu bir cemaate cuma namazı kıldırmak için İbn Şihâb'dan fetva isteyen Ruzeyk mektubunda şöyle diyordu. *Burada -tarlanın bulunduğu mevkide- cuma namazı kıldırma mı uygun görüyor musun?* İbn Şihâb, Ruzeyk'in mektubuna sesli bir şekilde cevap yazıyor,

---

<sup>664</sup> VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Kitâbu'r-Ridde Ma'a Nebzetin min Futûhi'l-İrâk ve Zikri'l-Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî*, Thk. Yahyâ el-Cebûrî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, c. I, 1990/1410, s. 147-161.

ben de işitiyordum. Ona cuma namazını kıldırmasını emrediyor ve İbn Ömer'den şu rivayeti aktarıyordu. Hz. Peygamber'in şöyle dediğini işittim. “Hepiniz idareciniz ve idareniz altındakilerden mesulsünüz. İmam idarecidir ve idaresi altındakilerden mesuldür. Erkek kişi ailesinde idarecidir ve idaresi altındakilerden mesuldür. Kadın kocasının evinde idarecidir ve idaresi altındakilerden mesuldür. Hizmetçi efendisinin evinde idarecidir ve idaresi altındakilerden mesuldür. İbn Ömer *zannedersem Hz. Peygamber şunu da söyledi*, dedi. *Kişi babasının evinde idarecidir ve İdaresi altındakilerden mesuldür. Hepiniz idareciniz ve idareniz altındakilerden mesulsünüz.*”<sup>665</sup>

Buhâri, bu hadisle köylerde cuma namazının kılınabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Kirmânî, Buhârî'nin amacını şöyle açıklar: “Ruzeyk kendi tarlasında çalışan kişilere idareci olduğundan onların haklarına riayet etmekle sorumludur. Cuma namazı da bu haklardan biri olduğuna göre köy yerinde de olsa cuma namazını kıldırması gerekir.”<sup>666</sup>

Aynî, bu gerekçenin geçersiz olduğunu şu şekilde açıklar: “Eğer köy yerinde İmam veya onun adına hakları koruyan bir vekil varsa bu durumda o yer köy değil şehir hükmünde olur. Söz konusu hadiste de durum böyledir. Ruzeyk vali olduğu bölgede, kendi tarlasında, işçilerin başında bulunmaktadır. Vali, devlet başkanı adına cuma namazını kıldırabileceği için orası köy hükmünden çıkıp şehir hükmüne girer. Çünkü orada imam adına icraatta bulunacak bir vekil vardır.”<sup>667</sup> Bu durumda İbn Ömer rivayeti bab başlığı altında zikredilen diğer hadis gibi sadece “şehirlerde cuma namazı” kısmına uygun düşmektedir. Bab başlığı altında “köylerde cuma namazı”nın hükmüne esas teşkil edecek herhangi bir rivayet ise bulunmamaktadır.”<sup>668</sup>

Aynî, bu hadislerin Hanefi mezhebine delil teşkil ettiğini, dolayısıyla cuma namazının sadece şehirlerde kılınabileceğini, köylerde ise devlet başkanı adına görev yapan vekil birinin olmaması durumunda cuma namazının kılınmayacağını savunur. O bu konuda Hanefilerin görüşünü savunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü şöyledir: “Cuma namazı sadece şehirlerde veya şehir halkını toplayan camide

<sup>665</sup> BUHÂRÎ, “Cuma”, 11 (II, 5).

<sup>666</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 189.

<sup>667</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 191.

<sup>668</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 189.



kılınabilir. Köylerde ise cuma namazının kılınması caiz değildir. Hac emiri veya devlet başkanı ile birlikte Mina’da cuma namazının kılınması ise caizdir.”<sup>669</sup> Ebû Hanîfe, köylerde cuma namazının kılınamayacağı görüşünü Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde yer alan Hazreti Ali’nin şu rivayetine dayandırır. Hz. Ali “insanları bir arada toplayan şehir haricinde cuma namazı kılınmaz ve teşrik tekbirleri getirilmez” demiştir.<sup>670</sup> Bu rivayet İbn Ebî Şeybe de geçmektedir.<sup>671</sup> Yine, İbn Ebî Şeybe *Musannef*’inde Hz. Ali’den şu rivayeti aktarır:<sup>672</sup> “Cuma namazı, teşrik tekbirleri, Ramazan ve Kurban Bayramı namazları sadece insanları bir arada toplayan şehirde veya büyük bir şehirde olur.”<sup>673</sup>

Hanefiler, devlet başkanı veya onun naibi olmadan Cuma namazının kılınamayacağını savunmuşlardır. Onlar Cuma namazının farziyeti ile ilgili Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “adaletli veya adaletsiz bir imam”<sup>674</sup> sözünü delil olarak kullanırlar. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) “dört şey valilerin sorumluluğundadır” derken Cuma namazını bu dört şeyin arasında zikretmiştir.<sup>675</sup> Diğer mezhepler ise Cuma namazı için imam veya naibini şart koşmazlar. Onlar, Hz. Osman’ın kuşatma altında olduğu esnada Hz. Ali’nin Cuma namazını kıldırmasını bu görüşlerine delil olarak kullanırlar. Hz. Ali, imam veya naibi olmadığı halde Cuma namazını kıldırması, orada bulunan sahabe de herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bu durumda imam veya naibi şart değildir.<sup>676</sup> İmam veya naibinin şart olmadığını savunan İbn Battâl şöyle der: “İmam şartını koşanlar, alışlagelmiş bir durumun zorunlu olduğunu zannederek yanıldılar. Oysa imamın Cuma namazını kıldırması dini bir emirden değil, uygulana gelen bir adetten kaynaklanmaktadır.”<sup>677</sup>

Aynî, Ruzeyk’in Cuma namazını köyde kıldırıldığını kabul etmekle birlikte ona göre, imamın naibi orada bulunduğundan o yer şehir hükmündedir. Ancak Buhârî’ye göre, Cuma namazının sıhhati için imam veya naibi şart değildir.<sup>678</sup>

<sup>669</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 187; Ayrıca bkz. KÂSÂNÎ, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 260.

<sup>670</sup> ABDURREZZÂK, *el-Musannef*, III, 167.

<sup>671</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, I, 439.

<sup>672</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, I, 439.

<sup>673</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VI, 188.

<sup>674</sup> İBN MÂCE, “İkâmetu’s-Salât ve’s-Sünnetu Fihâ”, 78 (II, 182, 183).

<sup>675</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 261.

<sup>676</sup> ez-ZUHAYLÎ, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, II, 277.

<sup>677</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 488.

<sup>678</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 488.

Ruzyek Cuma namazını köyde kıldığına göre bu rivayet Buhârî'nin görüşünü ispatlamak adına yeterli bir delildir, denilebilir. Aynı zamanda, orada imamın naibi bulunduğu için, bu rivayetin Hanefilerin aleyhine delil olduğunu söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Yani, bu rivayetin her iki görüşü destekleyici bir mahiyet taşıdığı söylenebilir.

Özetleyecek olursak, Buhârî, Şehirlerde olduğu gibi köylerde de Cuma namazının kılınmasının vacip olduğu kanaatindedir. O bu kanaatini ispatlamak için iki hadis rivayet eder. Birincisi, Medine'den sonra ilk Cuma namazının kılındığı yerin Cuvâsâ olduğunu belirten rivayettir. İkincisi ise, Eyle valisi Ruzyek'in kendi tarlasında çalışan işçilere namaz kıldırmasıdır. Buhârî, Cuvâsâ'nı köy olduğunu düşünmektedir. Hadisin bazı tariklerinde ve bazı eserlerde Cuvâsâ için "karye" ifadesi kullanılmıştır. Aynî, ise Cuvâsâ'nın köy olduğunu kabul etmez. Kaynakların çoğunda Cuvâsâ'nın kale veya şehir olduğu aktarılır. Bazı kaynaklarda ise, Cuvâsâ'nın ticari bir konuma sahip olduğundan bahsedilir. Aynî'ye göre, bu durumda Cuvâsâ rivayetinin bab başlığı ile uyumu yoktur. Farklı kaynaklara baktığımızda Cuvâsâ'nın küçük bir şehir özelliği taşıdığı ön plana çıkmaktadır. Aynî, "Cuvâsâ için 'karye' ifadesinin kullanılması, onun köy olduğunu göstermez" der. Çünkü Kuran-ı Kerim'de Medine ve Taif için de "karye" tabiri kullanılmıştır. Oysa bu ikisinin şehir olduğu apaçıktır. Dilsel açıdan bakıldığında "karye" kelimesi, özelde köy anlamında kullanılsa da, onun şehirleri de içeren bir anlam taşıdığını görmekteyiz.

İkinci rivayette, Eyle valisi Ruzyek bugün Ürdün'ün liman şehri olan Eyle'nin (Akabe) bir köyünde, yanında çalışan işçilere Cuma namazı kıldırmıştır. Buhârî bunu delil göstererek köylerde Cuma namazın kılınması gerektiğini iddia eder. Hanefilere göre Cuma namazının şartlarından biri, devlet başkanı veya naibinin olmasıdır. Aynî, Hanefilerin bu görüşü çerçevesinde, orada devlet başkanı adına görev yapan bir valinin bulunduğunu, dolayısıyla o yerin şehir hükmünde olduğunu savunur. Ancak Buhârî'ye göre, devlet başkanı veya onun adına görevli birinin varlığı Cuma namazının sıhhat şartlarından değildir. Bu durumda Ruzyek rivayeti Buhârî için yeterli bir delil olarak görülebilir.

## II.1.9. Vitir Namazının Hükümü <sup>679</sup>

Buhârî, konu ile ilgili iki başlık açmış ve her iki başlık ile vitir namazının sünnet bir namaz olduğunu, dolayısıyla onun binek üzerinde kılınabileceğini savunmuştur.<sup>680</sup> Buhârî'nin bu görüşü İlim adamlarının çoğu tarafından da kabul edilmektedir.<sup>681</sup> Ebû Hanîfe ise vitir namazının vacip olduğu ve binek üzerinde kılınamayacağı görüşündedir. Aynî; İbn Mes'ûd, Hüzeyfe, İbrâhîm en-Nehâî, Mücâhid, Ebû Yûsuf (v. 182/798), Muhammed, İmam Şafî'nin hocalarından Yûsuf b. Hâlid, Sahnûn ve Asbağ b. Ferac'ın da vitir namazını vacip gördüğünü aktarır.<sup>682</sup> Ancak Kâsânî (v. 587/1191),<sup>683</sup> Mevsilî<sup>684</sup> ve Marğînânî<sup>685</sup>; Ebû Yûsuf ve Muhammed'in cumhurun görüşünde olduğunu aktarır. Nevevî; sahabe, tabiîn ve sonraki dönem ulemasının vitir namazına sünnet dediğini iddia eder.<sup>686</sup> Kâsânî ise - Hasan-ı Basrî ve Tahâvî'den naklen- selevin ve Müslümanların vitir namazının vacip olduğunda icma ettiklerini iddia etmektedir.<sup>687</sup> Bazı ilim adamlarının, vitrin vacip olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin bu konuda yalnız kaldığını iddia etmeleri İbn Hacer tarafından abartılı bir iddia,<sup>688</sup> Aynî tarafından ise mezhep taassubu olarak görülmüştür.<sup>689</sup> Malikîler vitir namazının en müekked sünnet, Şafîîler ve Hanbelîler ise onun müekked sünnet olduğu görüşündedirler.<sup>690</sup>

İlim adamları, farz namazların binek üzerinde kılınmasını caiz görmemişlerdir. Sünnet namazların binek üzerinde kılınmasına ise cevaz vermişlerdir. Vitir namazının binek üzerinde kılınması hususunda ise farklı görüşler mevcuttur. 'Atâ b. Ebî Rebâh, Hasan-ı Basrî, Sâlim b. Abdullâh, Nâfi', İmam Mâlik,

<sup>679</sup> Buhârî konu ile ilgili iki başlık açmıştır. Bu başlıklar şöyledir. "Binek üzerinde vitir namazı" - "Seferde vitir namazı"

<sup>680</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 337-339.

<sup>681</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

<sup>682</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

<sup>683</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 270.

<sup>684</sup> MEVSİLÎ, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî, *el-İhtiyâr Li Ta'lîl'l-Muhtâr*, Thk. Eş-Şeyh Mahmûd Ebû Dakîk, Kahire, Matbaa el-Halebî, c. I, 1356/1937, s. 55.

<sup>685</sup> MERĞİNÂNÎ, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed, Pakistan, İdâretu'l-Kur'ân Ve'l-Ulumil-İslâmiye, 1. Baskı, c. II, 1417, s. 28.

<sup>686</sup> NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î, Cidde, Mektebetu'l-İrşâd, t.y., III, 514.

<sup>687</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 270.

<sup>688</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 339.

<sup>689</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

<sup>690</sup> ez-ZUHAYLÎ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 55, 60, 68.

İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel vitir namazının binek üzerinde kılınabileceğini söylemişlerdir. Urve b. Zübeyr, İbrâhîm en-Nehâî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, farzlarda olduğu gibi vitir namazı sadece yerde kılınabilir, binek üzerinde kılınmaz.<sup>691</sup> Buhârî, konu ile ilgili iki başlık açmış ve her başlık altında zikrettiği birer rivayetle vitir namazının sünnet olduğunu ve binek üzerinde kılınabileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Söz konusu rivayetler şöyledir:

1. Sa'îd b. Yesâr anlatıyor: “Abdullâh b. Ömer'le birlikte Mekke yolunda gece yolculuk yapıyordum. Sabah namazı vakti girecek diye endişelenince binekten inip vitir namazını kıldım. Sonra Abdullah b. Ömer'e yetiştim. Abdullah, *neredeydin?* diye sordu. Ben de, *sabah olacak endişesiyle inip vitir namazını kıldım*, dedim. Bunun üzerine Abdullah, *Allah'ın elçisinde senin için güzel bir örnek yok mu?* dedi. Ben, *evet, vallahi vardır*, dedim. Abdullah, *Hz. Peygamber (s.a.v.) vitir namazını deve üzerinde kılardı*, dedi.”<sup>692</sup>

2. Abdullâh b. Ömer anlatıyor: “Hz. Peygamber (s.a.v.) yolculuk esnasında, bineği hangi yöne yönelirse yönelsin onun üzerinde gece namazını kılardı. Vitir namazını da binek üzerinde kılardı. Farz namazları ise binek üzerinde kılmazdı.”<sup>693</sup>

İbn Hacer, Buhârî'nin maksadını şu şekilde izah etmeye çalışır: “Hz. Peygamber, farz namazları binek üzerinde kılmamış, sünnet namazları ise binek üzerinde kılmıştır. Hz. Peygamber vitir namazını binek üzerinde kıldığına göre vitir namazı vacip değil sünnettir. Önceki başlıklarda geçen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vitir namazı için Hz. Aişe'yi uyandırdığı<sup>694</sup> ve gece namazının sonunda vitir namazının kılınmasını emrettiği yer almaktadır.<sup>695</sup> Buhârî, önceki rivayetlere dayanılarak vitir namazının vacip olduğunun anlaşılmasında için “Binek üzerinde vitir namazı” ve “Seferde vitir namazı” şeklinde iki başlık açma gereği duymuştur. Birinci başlık ile vitir namazının nafil olduğu, ikinci başlık ile de onun müekked bir sünnet olduğu anlaşılmalıdır. Buhârî bu başlıklarla vitir namazının

---

<sup>691</sup> İBN HACER, Fethu'l-Bârî, II, 337-339; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 13-17.

<sup>692</sup> BUHÂRÎ, “Vitir”, 5 (II, 25).

<sup>693</sup> BUHÂRÎ, “Vitir”, 6 (II, 25, 26).

<sup>694</sup> BUHÂRÎ, “Vitir”, 3 (II, 25).

<sup>695</sup> BUHÂRÎ, “Vitir”, 4 (II, 25).

vacip olduğunu savunanlara cevap verir.<sup>696</sup> İbn Battâl ve Kirmânî de benzer açıklamalarda bulunur.<sup>697</sup>

Aynî dışındaki Buhârî şârihleri Buhârî'yi savunurlar. Aynî ise, zaruret haricinde vitir namazının binek üzerinde kılınamayacağını savunarak Buhârî ve diğer şârihlerin görüşünü reddeder.<sup>698</sup>

Vitir namazının sünnet olduğunu savunanlar Buhârî'nin bab başlığı altında zikrettiği, İbn Ömer'in vitir namazını binek üzerinde kıldığını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bu şekilde yaptığını delil olarak getirirler. Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın vitir namazını binek üzerinde kılması da bu görüşe dayanak oluşturmaktadır.<sup>699</sup>

Aynî, İbn Ömer rivayetinin vitir namazının sünnet olduğunu ispatlamada delil olamayacağını savunur. Çünkü İbn Ömer'den Buhârî rivayetine muhalif rivayetler de zikredilmektedir. Tahâvî konu ile ilgili İbn Ömer'den şu rivayeti aktarır. "İbn Ömer binek üzerinde namaz kılar, vitir namazını ise yerde kılar. İbn Ömer, Hazreti Peygamber'in de bu şekilde yaptığını söylerdi."<sup>700</sup> İbn Ömer'den benzer rivayetler farklı tariklerle yine Tahâvî,<sup>701</sup> İbn Ebî Şeybe<sup>702</sup> ve Ahmed b. Hanbel'de<sup>703</sup> yer alır.<sup>704</sup>

İbn Hacer, -Tahâvî'den naklen- İbn Ömer'den aktarılan muhalif rivayetlerin vitir namazının sünnet olduğunu gösterdiğini şu şekilde açıklar. "İbn Ömer'den aktarılan bu rivayetler, ondan aktarılan Buhârî rivayetine muhaliftir. İbn Ömer'den aktarılan farklı rivayetler onun vitir namazını bazen binek üzerinde bazen de yerde kıldığını göstermektedir. İbn Ömer vitir namazını diğer nafîle namazlardan ayrı tutmamış, diğer nafîleleri yerde veya binek üzerinde kıldığı gibi vitir namazını da aynı şekilde bazen yerde bazen de binek üzerinde kılmıştır. Onun bu uygulamaları

---

<sup>696</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 337-339.

<sup>697</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 582, 583; KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VI, 95, 96.

<sup>698</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 13-17.

<sup>699</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, II, 97.

<sup>700</sup> TAHÂVÎ, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 429.

<sup>701</sup> TAHÂVÎ, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 429.

<sup>702</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, II, 97.

<sup>703</sup> AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, IV, 275.

<sup>704</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

vitir namazının sünnet olduğuna delildir.”<sup>705</sup> Tahâvî, vitir namazının sünnet olduğunu savunanların görüşünü İbn Hacer’in aktardığı şekilde açıklamaya çalışmıştır. Ancak ona göre vitir namazı vaciptir.<sup>706</sup> İbn Battâl ise, İbn Ömer’den aktarılan muhalif rivayetleri şu şekilde açıklar: “Yerde namaz kılmak binek üzerinde kılmaktan daha faziletlidir. İbn Ömer faziletli olanı yapmak için bazen bineğinden inerek vitir namazını yerde kılmıştır. Ancak vitir namazı vacip olmadığı için de o bazen de bu namazı binek üzerinde kılmıştır.”<sup>707</sup> Kirmânî de benzer açıklamalarda bulunur.<sup>708</sup>

Aynî, İbn Ömer’den aktarılan farklı rivayetlerin birbirine muhalif olduğunu ancak muhalefetin bu şekilde giderilemeyeceğini savunur. Çünkü ondan aktarılan rivayetlerde her iki görüşü destekleyen açık ve net ifadeler kullanılmıştır. Bazı rivayetlerde, onun vitir namazını binek üzerinde kıldığı ve Hz. Peygamber’in de bu şekilde yaptığı açıkça belirtilirken, diğer bazı rivayetlerde ise onun vitir namazını yerde kıldığı ve Hz. Peygamber’in de bu şekilde yaptığı yine kesin olarak ifade edilmiştir. Böylesi net ifadelerden onun iki farklı uygulama izlediği sonucu çıkmaz.”<sup>709</sup> Yani, iddia edildiği gibi İbn Ömer, vitir namazını bazen yerde bazen de binek üzerinde kılmamıştır. Aynî, İbn Ömer rivayetlerini şu şeklide telif etmeye çalışır: “İbn Ömer sünnet olduğu kanaatiyle önceleri vitir namazını binek üzerinde kıları. Ancak bu uygulama neshedildiğinden vitir namazını binek üzerinde kılmaya başladı. İbn Ömer bu neshin Hz. Peygamber tarafından gerçekleştiğini anlayınca önceki uygulamasından vazgeçmiştir. Tarihi açıdan bakıldığında da vitir namazının binek üzerinde kılındığını aktaran rivayetlerin önce, onu men eden rivayetler ise sonradır. Tarihi sıralama bu ihtilafı gidermektedir. Vitir namazını binek üzerinde kılmayı men eden rivayetler onu mubah kılanlardan sonra olduğuna göre burada nesih söz konusudur. Öyleyse vitir namazını binek üzerinde kılmayı men eden rivayetleri esas almak daha uygun ve hakikate daha yakındır. Doğru bir bakış açısı ve kıyas da binek üzerinde vitir namazı kılmanın caiz olmadığını göstermektedir. Şöyle ki; asıl olan ve herkesin üzerinde ittifak ettiği, ayakta namaz kılmaya gücü yeten kişinin yerde oturarak vitir namazını kılması caiz değildir. Öyleyse sefer halinde yere inerek namaz kılabilen kişinin de vitir namazını bineği üzerinde kılması caiz olmaz.

<sup>705</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 337; TAHÂVÎ, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 429, 430.

<sup>706</sup> TAHÂVÎ, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 430.

<sup>707</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 582.

<sup>708</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VI, 95.

<sup>709</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 14.

Bu nedenle Tahâvî, “binek üzerinde vitir namazının neshedildiği hükmü bende sabit oldu” demiştir.<sup>710</sup>

Yukarıda belirttiğimiz gibi cumhur ulemaya göre, vitir namazı sünnettir. Onlar, Buhârî’nin aktardığı rivayetleri bu görüşlerine delil olarak kullanmışlardır. Cumhurun bu konudaki diğer delillerini şöyle sıralayabiliriz.

1. Talha b. Ubeydullâh anlatıyor: Necd kabilesinden, saç baş dağınık, ne dediği anlaşılmayan bir adam yüksek sesle konuşarak Hz. Peygamber’e (s.a.v.) geldi. Adam yaklaşıncaya onun İslamı sorduğu anlaşıldı. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verdi: “İslam, gece ve gündüz olmak üzere beş vakit namaz kılmaktır.” Adam, *bunun dışında başka bir namaz kılmam gerekir mi?* dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.), *hayır, ancak ne nafîle kılarsan*, dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.), *ve Ramazan orucunu tutmaktır*, dedi. Adam, *bunun dışında başka bir oruç gerekir mi?* dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.), *hayır, ancak ne nafîle tutarsan*, dedi. O adam, *vallahi bundan fazlasını yapmam, bundan da kısmam*, diyerek söylene söylene gitti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), *şayet doğru söylüyorsa kurtuluşa ermiştir*, dedi.<sup>711</sup>

Nevevî vitir namazının sünnet olduğunu şu şekilde açıklar: “Hz. Peygamber (s.a.v.) vacip namazların beş tane olduğunu söylemiştir. Adamın ‘*bunun dışında başka bir namaz kılmam gerekir mi*’ sorusuna ise Hz. Peygamber (s.a.v.), *hayır, ancak ne nafîle kılarsan*, diyerek beş vakit dışındaki namazlara nafîle demiştir. O adamın, *vallahi bundan fazlasını da yapmam, bundan da kısmam*, demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), *şayet doğru söylüyorsa kurtuluşa ermiştir*, dedi. Yani, beş vakit namazın haricindekileri terk etmekle kişi günahkâr olmaz. Bu da vitir namazının sünnet olduğunu gösterir.<sup>712</sup>

2. İbn Abbâs anlatıyor: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Mu’az b. Cebel’i Yemen’e gönderirken şöyle dedi. *Onları, Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın resulü olduğuma, davet et. Ardından, Allah’ın her gündüz ve gecede beş vakit namazı*

<sup>710</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kâri*, VII, 14,15. Ayrıca Bkz. TAHÂVÎ, *Şerhu Ma’âni'l-Âsâr*, I, 429, 430.

<sup>711</sup> BUHÂRÎ, “İmân”, 34 (I, 18).

<sup>712</sup> NEVEVÎ, *el-Mecmû’*, III, 515.

*farz kıldığını, öğret. Bunlara uydukları takdirde onlara, zenginlerden alınıp fakirlere verilmek üzere Allah'ın zekâtı farz kıldığını, öğret.”<sup>713</sup>*

Önceki rivayette olduğu gibi bu rivayette de Hz. Peygamber (s.a.v.) namazın beş vakit olduğunu belirtmiştir. Bu hadise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatına yakın bir zamanda gerçekleştiği için daha güçlü bir delil teşkil etmektedir.<sup>714</sup>

3. Ubâde b. Sâmit'e, ensardan Ebû Muhammed isimli bir şahsın, “*vitir vaciptir*” dediği haberi ulaştınca o, “*Ebû Muhammed yalan söyledi*” diyerek Hz. Peygamber'den (s.a.v.) namazın beş vakit olduğunu aktarır.<sup>715</sup>

4. Hz. Ali şöyle der: Vitir namazı farz namazlar gibi kesin emredilmemiştir. Ancak Resûlullâh (s.a.v.) onu kılmayı sünnet edinmiştir.<sup>716</sup>

5. Ubâde b. Sâmit şöyle der: “Vitir güzel ve hoş bir emirdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) onunla amel etmiş, ondan sonra da Müslümanlar onunla amel etmişlerdir. Ancak o vacip değildir.”<sup>717</sup>

Aynî, vitir namazının sünnet olduğunu ispatlamak için Cumhur tarafından öne sürülen namazın beş vakit olduğu açıklamalarına itiraz eder. Çünkü namazın beş vakit olduğunda herkes ittifak halindedir. Vitir namazının farz olduğunu iddia eden kimse yoktur. Vitir namazının farz olmadığından yola çıkarak onun vacipliği inkâr edilemez. Ubâde b. Sâmit'in, “o adam yalan söyledi” sözü vacip olan vitir namazını farz namaz gibi gören kişi hakkında geçerlidir. Vitir namazına vacip diyenler ise onun beş vakit namaz gibi farz olduğunu iddia etmezler. Dolayısıyla Ubâde b. Sâmit'in bu sözü aleyhte delil olamaz. Talha b. Ubeydullâh rivayeti de onun sünnet olduğunu göstermez. Çünkü o rivayette İslam anlatılırken hacdan bahsedilmemektedir. Bu da gösteriyor ki, bu rivayet vitir namazının vacip

<sup>713</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 1 (II, 104).

<sup>714</sup> NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, III, 515, 516.

<sup>715</sup> EBÛ DÂVÛD, “Salât”, 9 (I, 115); Vitir, 2 (II, 62).

<sup>716</sup> TİRMİZÎ, “Vitir”, 2 (I, 576, 577).

<sup>717</sup> HÂKİM, *el-Müstedrek*, I, 433.



kılınmasından öncedir.<sup>718</sup> Kâsânî (v. 587/1191) de benzer açıklamalarda bulunarak, “hadisler vitir namazının farz değil, vacip olduğunu gösteriyor” der.<sup>719</sup>

İbn Hacer vitir namazının sünnet olduğunu savunarak, “onun vacip olduğuna dair bir delil yoktur” der. Delil olmadığına göre asıl olan onun vacip olmamasıdır.<sup>720</sup> Kirmânî de benzer açıklamalarda bulunarak, “vitir namazının vacip olmadığını göstermek için herhangi bir delile ihtiyacımız yoktur” der. Çünkü asıl olan, vacip olmamasıdır. Buna rağmen cumhur ulema onun vacip olmadığını göstermek için bazı deliller sunmuştur.<sup>721</sup>

Aynî ise, “deliller vitir namazının vacip olduğunu gösteriyor” der. İbn Hacer ve Kirmânî’yi mezhep taassubu içinde olmakla suçlayan Aynî şu açıklamalarda bulunur: “İmam Mâlik, vitir namazını terk edenin te’dib edilmesi gerektiğini ve şahitliğine halel geleceğini, söylemiştir. Ahmed b. Hanbel de benzer şeyler söyler. İbn Ömer, vitir namazını terk etmeyi kırmızı develere değiştirmem, demiştir.<sup>722</sup> İbn Battâl,<sup>723</sup> vitir namazının Kur'an ehline vacip olduğunu aktarır.<sup>724</sup> Aynî, vitir namazının vacip olduğunu ispatlamak için şu delilleri sıralar.

**1.** İbn Ömer Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: “Gece kıldığımız namazınızın sonuncusunu vitir yapınız.”<sup>725</sup>

**2.** Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir. “Vitir haktır. Onu kılmayan bizden değildir. Vitir haktır. Onu kılmayan bizden değildir. Vitir haktır. Onu kılmayan bizden değildir.”<sup>726</sup>

Aynî’ye göre, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu tehdidi vitir namazının vacip olduğunu göstermektedir.<sup>727</sup> Tehdidin vaciplik ifade etmediğini savunan Hattâbî (v.

<sup>718</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 12.

<sup>719</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 271.

<sup>720</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 337.

<sup>721</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VI, 94.

<sup>722</sup> İBN EBÎ ŞEYBE, *el-Musannef*, h.no: 6862, II, 92.

<sup>723</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 580.

<sup>724</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

<sup>725</sup> BUHÂRÎ, “Vitir”, 4 (II, 25).

<sup>726</sup> EBÛ DÂVÛD, “Vitir”, 2 (II, 62).

<sup>727</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 12.

388/998) şöyle der: “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ‘vitir haktır’ sözü onun vacip olduğunu ifade etmek için söylenmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözüyle vitir namazını teşvik eder. ‘Bizden değildir’ ifadesi sünnetten yüz çevirmek maksadıyla vitir namazını kılmayan için söylenen bir sözdür. Sahih haberler bize gösteriyor ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘hak’ ifadesi ile vacipliği murat etmemiştir. Çünkü Ubâde b. Sâmî’t’e, ensardan Ebû Muhammed isimli bir şahsın, ‘vitir haktır’ dediği haberi ulaştınca o, Ebû Muhammed yalan söyledi, diyerek Hz. Peygamber’den (s.a.v.) namazın beş vakit olduğunu aktarmıştır. Talha b. Ubeydullâh bir bedevinin sorusuna cevap verirken, Enes b. Mâlik ise İsrâ olayını anlatırken, farz namazların beş vakit olduğunu aktarmışlardır.<sup>728</sup> Hattâbî’nin açıklamalarına benzer bir açıklamayı da İbn Battâl Kurtubî’den nakleder. Kurtubî, “şayet vitir namazı farz olsaydı namaz vakitleri altı olmalıydı” demektedir.<sup>729</sup> Kirmânî de bu açıklamalara destek verir.<sup>730</sup> Hattâbî’nin iddiasına göre Ebû Hanîfe vitir namazının farz olduğunu söylemiştir. O bu görüşüyle icmâya muhalif olmuş, onun öğrencileri bile vitir namazının farz değil, sünnet olduğunu söylemişlerdir.<sup>731</sup> Kâsânî (v. 587/1191) de bir rivayete göre Ebû Hanîfe’nin vitir namazına farz dediğini aktarır. Ancak onun bu konudaki son görüşüne göre vitir namazı vaciptir.<sup>732</sup>

Aynî, bütün bu yorumların mezhep taassubundan kaynaklandığını düşünmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dini hükümleri koyan şârîdir ve “vitir haktır” demiştir. Hak demek, vacip ve sabit olan demektir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bununla yetinmeyip “vitri kılmayan bizden değildir” demiştir. Bu da ciddi bir tehdittir ve bu tür tehditler farzı veya vacibi terk edenler hakkında söylenir. Bu durumda vitir namazının vacip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz Peygamber (s.a.v.) bir defa ile yetinmemiş bu sözlerini de üç defa tekrarlamıştır. Böylesine pekiştirmeli ifadeler sünnetler hakkında kullanılmayan sözlerdir. Aynî, bu açıklamalarla Hattâbî’nin iddialarının geçerliliğini yitirdiğini savunur. Ona göre, delil getirilene kadar asıl olan vacip olmamasıdır, diyenlerin de sözü geçerliliğini yitirmiştir. Eleştirilerini artıran

<sup>728</sup> HATTÂBÎ, *Me’âlimu’s-Sünen*, I, 286.

<sup>729</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 580, 581.

<sup>730</sup> KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu’d-Derârî*, VI, 94.

<sup>731</sup> HATTÂBÎ, *Me’âlimu’s-Sünen*, I, 286.

<sup>732</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu’s-Sanâi’*, I, 270, 271.

Aynî, İşte delil burada! Ama onlar yine de kendi arzularının peşinden giderek delilleri geçerli kabul etmemişlerdir, der. Oysaki hak tabi olunmaya daha lâyıktır.<sup>733</sup>

3. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: “Ey Kur'an ehli! Vitir namazını kılın! Çünkü Allah tektir, tek olanı sever.”<sup>734</sup>

Aynî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “vitir namazını kılın!” demesi, onun vacip olduğunu göstermektedir.<sup>735</sup> Hattâbî'ye (v. 388/998) göre ise, hadiste geçen “Kur'an ehli” ifadesi vitir namazının sünnet olduğunu göstermektedir. Şayet vitir namazı vacip olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) bu emri sadece Kur'an ehline vermez, herkese verirdi. Örfî olarak “Kur'an ehli” kurralara ve hafızlara denir, avam tabakasına söylenmez. Ebû Dâvûd'da geçen bir başka rivayet bunu açıkça izah eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözleri söyleyince, bir bedevî Resûlullâh'a, “*ne diyorsun?*” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), *(bu söylediğim) senin ve arkadaşların için değil*, buyurur.<sup>736</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu emri herkesi kapsayacak şekilde olmadığına göre vitir namazı sünnettir.<sup>737</sup>

Aynî, Hattâbî'ye cevaben şu açıklamalarda bulunur: “Kur'an ehli, lugat anlamı ile az veya çok, Kur'an'ı muhafaza eden herkese söylenir. Bir ayet ezberleyene de, hafızlara da Kur'an ehli denir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Kuran-ı Kerim'i ezberleyenler farklı seviyedeydiler. İyi bilenler de vardı, az bilenler de. Tevil yoluna gidilerek vitir namazını vacip kılan delil yok sayılamaz. Özellikle, bu hadiste “vitir namazı kılanı Allah sever” denilmiştir. Bu da vacip hükmünü pekiştirir.”<sup>738</sup>

4. Ebû'l-Velîd el'Adevî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: “Allah azze ve celle ibadetlerinize bir namaz ilave etti. O sizin için kırmızı

<sup>733</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 11, 12.

<sup>734</sup> EBÛ DÂVÛD, “Vitir”, 1 (II, 61). Hadisin lafzı şöyledir: “*إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَمَدَّكُمْ بِصَلَاةٍ، وَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ، وَهِيَ الْوَتْرُ، فَجَعَلَهَا لَكُمْ فِيمَا بَيْنَ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ*”

<sup>735</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 12.

<sup>736</sup> EBÛ DÂVÛD, “Vitir”, 1 (II, 61).

<sup>737</sup> HATTÂBÎ, *Me'âlimu's-Sünen*, I, 285.

<sup>738</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 12.

develerden daha hayırlıdır. O namaz vitirdir. Allah onun vaktini yatsı ile fecir arası kılmıştır.”<sup>739</sup>

Hattâbî’ye (v. 388/998) göre, hadisin lafzında geçen ve “ilave etmek” manasında olan *أَمَدَكُم* kelimesi vitir namazının sünnet olduğunu gösterir. Şayet vitir namazı vacip olsaydı bunun yerine vaciplik ifadeleri olan *أَلَزَمَكُم* veya *فَرَضَ عَلَيْكُم* gibi lafızlar kullanılırdı. Öyleyse hadiste belirtilen ziyadelik vacip namazlar hakkında değil, sünnet namazlar hakkında geçerlidir. Bu da vitir namazının sünnet olduğunu gösterir.<sup>740</sup>

Aynî, Hattâbî’nin bu açıklamalarını kabul etmez ve şöyle der: “Bir ibadetin vacip olması için Hattâbî’nin belirttiği ifadelerin kullanılması zorunlu değildir. Hz. Peygamber (s.a.v.) vitir namazının Allah tarafından ilave edildiğini belirtmiştir. Allah tarafından ilave edilen bir ibadet nafîle değil, vacip olur. Şayet bir ibadet Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından ziyadeleştirilir ve Hz. Peygamber (s.a.v.) onu devamlı yapmazsa o zaman o ibadet sünnet olur. Buradaki ziyadelik Allah tarafından gerçekleştiğine göre vitir namazı sünnet değil, vaciptir. Başka bir hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Allah sizin için bir namaz artırdı. Onu muhafaza edin. O vitirdir.*”<sup>741</sup> sözü de vitir namazının vacip olduğunu gösterir. Bu nedenle, Amr b. Şuayb,<sup>742</sup> “kılınmayan vitir namazı bir ay sonra olsa dahi iade edilir” der.<sup>743</sup> Kâsânî (v. 587/1191) de benzer açıklamalarda bulunur. Ona göre, ziyade olan namaz farzlara ilave edildiğinden sünnet olamaz. Çünkü ilave edilen şey kendi cinsinden olmalıdır. Buna göre vitir namazı farz olmalıydı. Ancak hadislerden anladığımız odur ki, ziyade olan namaz farz değildir. Öyleyse o namaz vacip olur.<sup>744</sup>

**4.** Ebû Sa’îd el-Hudrî Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: “Kim vitir namazını kılmadan uyur veya unutursa, sabahleyin veya hatırladığı vakit kılın.”<sup>745</sup>

<sup>739</sup> EBÛ DÂVÛD, “Vitir”, 1 (II, 61).

<sup>740</sup> HATTÂBÎ, *Me’âlimu’s-Sünen*, I, 285, 286.

<sup>741</sup> AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, VI, 394.

<sup>742</sup> AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, VI, 394.

<sup>743</sup> AYNÎ, *Umdetu’l-Kârî*, VII, 12, 13.

<sup>744</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 271.

<sup>745</sup> HÂKİM, *el-Müstedrek*, I, 443.

Ancak Ebû Sa'îd el-Hudrî'den bu rivayete muhalif bir rivayet de aktarılır. O rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle der: "Kim vitir namazını kılmadan sabahlarsa artık ona vitir namazı yoktur."<sup>746</sup>

Buraya kadar aktarmış olduğumuz rivayetlerin birbirine muhalif bir mahiyet taşıdığını söyleyebiliriz. Nevevî de bu muhalefeti kabul ettiğinden olacak ki bu rivayetleri cem etme yoluna gitmiştir. Ona göre cem etmenin yolu, vitrin vacip olduğunu savunanların getirdiği delillerin "müstehab" veya "mendup" hükmü taşıdığını söylemekten geçer. Yani, onların getirmiş olduğu deliller, vitir namazının vacipliğini değil, sünnet olduğu hükmünü doğurmaktadır. Nevevî, bu şekilde yorumlamanın zorunlu olduğunu, aksi halde hadislerin telif edilemeyeceğini savunur.<sup>747</sup> Ancak vitri vacip görenlerin bu şekilde yapılan bir telifi kabul etmediği açıktır.

Vitir namazının hükmü ve bu hükmün delilleri konusunda ilim adamlarının görüşlerini aktarmaya çalıştık. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü üzerinde kısaca durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kâsânî, vitir namazı ile ilgili Ebû Hanîfe'den farz, vacip ve sünnet olmak üzere üç farklı görüş aktarır. Ancak onun bu konudaki son görüşü ise vitir namazının vacip olmasıdır.<sup>748</sup> Hattâbî'nin (v. 388/998) iddiasına göre, Ebû Hanîfe vitir namazının farz olduğunu söylemiştir. O bu görüşüyle icmâya muhalif olmuş, onun öğrencileri bile vitir namazının farz değil, sünnet olduğunu söylemişlerdir.<sup>749</sup> Nevevî de -Ebû Hâmid'den naklen- bir rivayete göre Ebû Hanîfe'nin vitir namazına farz dediğini aktarır.<sup>750</sup> Ancak Aynî'nin, bu rivayetleri kabul etmediğini anlamaktayız. Çünkü o, vitir namazına farz diyen yoktur, der.<sup>751</sup> Kâsânî de vitir namazının vacip olduğunu anlatırken sık sık Hanefilerin ona farz demediğini anlatmaya çalışmakta ve bunun anlaşılması için çaba sarf etmektedir.<sup>752</sup> Ebû Hanîfe hakkında iddia edilen farz rivayetinin sahih olma ihtimaline karşın, bu rivayetin yanlış anlamadan da

<sup>746</sup> HÂKİM, *el-Müstedrek*, I, 443.

<sup>747</sup> NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, III, 517.

<sup>748</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 270, 271.

<sup>749</sup> HATTÂBÎ, *Me'âlimu's-Sünen*, I, 286.

<sup>750</sup> NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, III, 517.

<sup>751</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 12,

<sup>752</sup> Bkz. KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 270, 271.

kaynaklanabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Hanefilerin dışındaki âlimlere göre, farz ve vacip lafızları arasında herhangi bir fark yoktur. Onlar vacip kelimesini farz anlamında kullanmışlardır.<sup>753</sup> Muhtemeldir ki, bazı ilim adamları, İmam Ebû Hanîfe'nin vacip sözünü farz anlamında telakki edip onun vitir namazına farz dediğini anlamışlardır. Kâsânî'nin aktardığı şu hadise, belirtmiş olduğumuz ihtimalin zayıf olmadığını söylememize yol açmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (v.189/804) ona vitir namazını sordu. Yûsuf o zaman henüz Ebû Hanîfe'nin öğrencisi değildi. Ebû Hanîfe, *vitir namazı vaciptir*, dedi. Ebû Hanîfe'nin vitir namazına, *farzdır*, dediğini zanneden Yûsuf ona küfür ithamında bulundu. Ebû Hanîfe ona, *senin ithamının beni ürküteceğini zannetme! Çünkü ben, yer ile göğün birbirinden ne kadar farklı olduğunu bildiğim gibi, farz ile vacibin de birbirinden o kadar farklı olduğunu bilirim*, dedi. Ardından Ebû Hanîfe ona farz ile vacip arasındaki farkı anlattı. Yûsuf, Ebû Hanîfe'den özür dileyip ondan ders almaya başladı ve böylece Basra'da bilinen fakihler arasında yerini aldı.<sup>754</sup>

#### II.1.10. Abdestsiz Secdeye Varmanın Hükümü<sup>755</sup>

Buhârî bu başlıkta tilâvet ve şükür secdelerinin abdestsiz olarak yapılabileceğini anlatmaya çalışmaktadır.<sup>756</sup> O bu görüşünü ispatlamak için şu rivayetleri aktarır:

“İbn Ömer abdestsiz secde yapardı.”<sup>757</sup>

İbn Abbâs şöyle der: “Hz. Peygamber (s.a.v.) Necm süresinde secde yapınca Müslümanlar, müşrikler, cinler ve insanlar da onunla birlikte secdeye vardılar.”<sup>758</sup>

<sup>753</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, c. XLII, 2012, s. 410.

<sup>754</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 271.

<sup>755</sup> Bab başlığı Buhârî'de şöyledir. “Müşrik pis ve abdestsiz olduğu halde müslümanların onlarla birlikte secde etmeleri”

<sup>756</sup> Aktarılan rivayetlerde şükür secdesinin hükmü açıkça belirtilmemiştir. Ancak Buhârî şarihlerinin genel ifadelerinden anlaşılan, Buhârî'ye göre şükür secdesi de abdestsiz yapılabilir. Bkz. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, I, 443, 444; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 99, 100.

<sup>757</sup> BUHÂRÎ, “Sucûdu'l-Kur'ân”, 5 (II, 41).

Aktarılan rivayetler de İbn Ömer'in abdestsiz olarak tilavet secdesi yaptığı ve yine abdestsiz olan müşriklerin de Müslümanlarla birlikte secdeye vardığı anlaşılmaktadır. Buhârî'ye göre bu rivayetler abdestsiz olarak secde yapmanın caiz olduğunu gösterir. Şa'bî de İbn Ömer'in uygulamasını esas alarak Buhârî ile aynı görüşü paylaşır. Buhârî ve Şa'bî dışındaki ilim adamları ise abdestsiz secdeye varmanın caiz olmadığı konusunda ittifak halindedirler.<sup>759</sup>

İbn Battâl, İbn Abbâs rivayetinin delil olamayacağını savunur. Çünkü secde bir ibadet ve Allah'ın rızasını kazanma vesilesidir. Bu vesile ile Allah'a yaklaşmak da ancak imandan sonra gerçekleşir. Müşriklerin secdeleri ise sözde bir secdedir. Hakikatte ise ona secde denemez.<sup>760</sup> Bu açıklamalara destek veren Aynî, ona secde denilmesinin nedeni, yüzeysel bir benzerlikten kaynaklandığını belirtir. Sûreten secdeye benzediği için sahabe, secde olmadığını bildiği halde ona secde demiştir. Ancak onlar hakikatte onun secde olmadığını iyi biliyorlardı. Sahabe, müşriklerin iman edecekleri ümidiyle secde yapmalarına tepki vermemiştir. Tepki vermemeleri ise onların secdelerine itibar ettikleri anlamına gelmez.<sup>761</sup>

İbn Hacer, İbn Ruşeyd es-Sebtî'den (v. 721/ 1321) şunları nakleder: "Müşrikler secde edince sahabe buna secde demiştir. Secde yapmaya ehil olmayan müşrikler secdeye kapanabiliyorsa secdeye ehil olan Müslümanların her durumda, abdestli veya abdestsiz secde yapmaları daha doğrudur. İbn Ömer rivayetini ele aldığımızda, muhtemelen sahabeden Kur'an okuyanlar her zaman abdestli değillerdi. Onlar Kur'an okurken secde ayeti geldiğinde hemen secdeye vardılar. Hz. Peygamber (s.a.v.) de kolaylık olsun diye onların abdestsiz secde yapmalarına müsaade etmiştir."<sup>762</sup> Aynî, Müşriklerin yaptığına secde denemeyeceği için onun kıyas alınamayacağını, geri kalan iddiaların ise tahminden öteye geçmediğini belirterek İbn Ruşeyd'in açıklamalarını reddeder.<sup>763</sup>

---

<sup>758</sup> BUHÂRÎ, "Sucûdu'l-Kur'ân", 5 (II, 41).

<sup>759</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 57; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 443, 444; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 99, 100.

<sup>760</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 57.

<sup>761</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 99, 100.

<sup>762</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, III, 444.

<sup>763</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 99, 100.

### II.1.11. Beş Veskten (653 kg.) Az Miktarda Zekât Yoktur

Bir malın zekâta tabi olabilmesi için nisab miktarına ulaşması gerekmektedir. Altın, gümüş, ticaret malları ve hayvanların zekâtının vacip olması için belirli bir orana ulaşması icap eder ki, buna nisab miktarı denir.<sup>764</sup> Ancak toprak mahsullerinde nisabın şart olup-olmadığı hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe'ye göre nisab oranı gözetmeksizin toprak ürünlerinin zekâtı verilmelidir. Diğer üç mezhep imamına göre ise, mahsulün beş vesk miktarına ulaşması gerekmektedir. Bab başlığından anlaşılacağı üzere Buhârî'ye göre de toprak mahsullerinde zekâtın nisabı beş veskdir. Buhârî bu görüşü izah eden şu hadisi aktarır.

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Beş ukiyyeden (200 dirhem/561 gr.) az olan gümüşte, beş deve ve beş veskten (653 kg.) az olan (toprak mahsullerinde) zekât yoktur.”<sup>765</sup>

Buhârî, Ebû Sa'îd el-Hudrî rivayetinin bir önceki İbn Ömer rivayetini tefsir ettiğini belirtir. İbn Ömer rivayetinde toprak mahsullerinde zekâtın onda bir veya yirmide bir olduğu izah edilmiş ancak, zekâtın vacip olması için herhangi bir nisab miktarı belirtilmemiştir. Ebû Sa'îd el-Hudrî rivayeti, o rivayeti tahsis ederek nisab miktarının beş vesk olduğunu izah eder. İbn Ömer rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “Yağmur ve nehir sularıyla sulanan veya kendiliğinden sulanan (mahsuller)de zekât miktarı onda bir; (hayvanlarla ve kovalarla) sulanan (mahsuller)de ise, yirmide bir oranındadır.”<sup>766</sup>

Buhârî, ilmî alanda, güvenilir ilim adamlarının açıklamaları ve onların ilave ettiği hususlar her zaman kabul edilir, der.<sup>767</sup> Buhârî, bu açıklamasıyla Ebû Hanîfe'yi eleştirerek onun hadise ve güvenilir ilim adamlarına muhalif görüş belirttiğini vurgulamak istemektedir. İlim adamlarının çoğu toprak mahsullerinde zekâtın vacip olması için hasadın beş vesk miktarına ulaşması şartını koşarken, Ebû Hanîfe ise az

---

<sup>764</sup> ERKAL, Mehmet, *DİA*, İstanbul TDV Yayınları, c. XLIV, 2013, s. 199.

<sup>765</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 56 (II, 126).

<sup>766</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 55 (II, 126).

<sup>767</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 56 (II, 126).



veya çok miktarda, zekâtın vacip olacağını savunur.<sup>768</sup> Aynî Buhârî'nin bu açıklamasından rahatsızlık duyarak; Ebû Hanîfe'nin güvenilir bir ilim adamı olduğunu, buna rağmen Buhârî'nin onun görüşüne uymadığını ve gururlanmanın hoş olmadığını dile getirir.<sup>769</sup>

Kâsânî (v. 587/1191), Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklar: “Allahu Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de, “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin!”<sup>770</sup> ve “Hasat günü de hakkını(zekâtını/sadakasını) verin!”<sup>771</sup> buyurmuştur. Bu ayetlerde toprak mahsullerinin zekâtı anlatılırken ürünün az veya çok olmasından bahsedilmemiştir. İbn Ömer rivayetinde olduğu gibi, konu ile ilgili hadislerde de ürünün az veya çok olması arasında fark gözetilmemektedir. Bu konudaki rivayetler meşhur rivayetlerdir. Ancak nisab miktarının beş vesk olduğunu belirten rivayetler ise ahâd haberlerdir. Ahâd haberler umumi hükmü açıklayabilir ancak onu sınırlayamaz. Nisab miktarının beş vesk olduğunu belirten Ebû Sa'îd el-Hudrî rivayeti, konu ile ilgili ayetleri ve meşhur hadisleri sınırlayarak yeni bir hüküm ortaya koyduğundan delil olamaz.”<sup>772</sup> Kâsânî'ye benzer açıklamalarda bulunan Aynî, İbn Arabî ve Karâfî'den naklen, Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha güçlü olduğunu belirtir. İbn Arabî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün ihtiyaç sahiplerinin yararına olduğunu ifade eder.<sup>773</sup>

### II.1.12. Rikazda Beşte Bir (Oranında Vergi) Vardır

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde ve sahabe uygulamasında define ve madenlerin zekâta veya vergiye tabi olması ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. İlim adamları bu rivayet ve uygulamalara binaen rikâz ve madenlerden alınması gereken zekât veya vergi miktarını tespit etmeye çalışmışlardır. Bu rivayetleri değerlendiren ilim adamları rikâz ve maden terimlerinin kapsamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Buhârî'ye göre rikâz ve maden farklı şeylerdir. Ona göre rikâz, eski devirlerde yer altında saklanan ve İslamî devirde bulunan definelerdir. Madenler ise

<sup>768</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 531; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 338.

<sup>769</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 77.

<sup>770</sup> Bakara sûresi, 2/267.

<sup>771</sup> En'am sûresi, 6/141.

<sup>772</sup> KÂSÂNÎ, *Bedâiu's-Sanâi'*, II, 59.

<sup>773</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 77.

rikâz kapsamına girmez. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî de Buhârî ile benzer görüştedir. Ebû Hanîfe ise rikâz ve madenler arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Sevrî ve Evzaî de Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir. Buhârî konu ilgili şu açıklamaları yapar.

Mâlik ve İbn İdrîs (İmam Şâfiî), “rikaz, cahiliye döneminde yere gömülen definelerdir, bunların azında da çoğunda da beşte bir (oranında vergi) vardır” der. Hz. Peygamber (s.a.v.) maden hakkında, *hederdir (yani, madende çalışan kişinin iş esnasında madene verdiği zararın tazminatı yoktur), rikâzda ise humus (1/5 oranında vergi) vardır*, demiştir.<sup>774</sup> Ömer b. Abdülazîz, madenlerde 5/200 (kırkta bir) oranında (zekât) almıştır. Hasan-ı Basrî şöyle der: “Harp diyarında bulunan rikâzda beşte bir vergi, sulh diyarında bulunan rikâzda ise zekât vardır. Düşman arazisinde yitik mal bulursan, onu tahkik et! O yitik şey düşmana ait ise bunda da beşte bir nispetinde vergi vaciptir.” Bazı insanlar ise şöyle demiştir: “Madenler cahiliye defineleri gibi rikâzdır. Çünkü maden işletip de cevher çıkmaya başlayınca ‘maden, rikâz vermeye başladı’ anlamına gelen ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) tabiri kullanılır.” O bazılarına şöyle cevap verilir: “Birisine bir mal hibe edildiğinde veya birisi çok para kazandığında veya ağacın mahsulü bol olduğunda da ‘maden buldun’ anlamında ‘erkezte’ (أَرْكَزْتَ) tabiri kullanılır. (Yani, bunlardan da beşte bir oranında vergi mi alınır?)” Sonra bu görüşün sahibi tezada düşüp şöyle demiştir: “Madeni gizleyip beşte biri vermemekte herhangi bir sakınca yoktur.”<sup>775</sup>

“Ebû Hüreyre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediğini aktarır: “Hayvanın verdiği zararın tazminatı yoktur. Kuyunun verdiği zararın tazminatı yoktur. Madende çalışan kişinin iş esnasında madene verdiği zararın tazminatı yoktur. Rikâzda ise humus (1/5 oranında vergi) vardır.”<sup>776</sup>

Buhârî rikâz ile ilgili görüşünü açıklarken karşı görüşte olanları açık ve net olarak eleştirir. O, eserinde zaman zaman kullandığı “bazı insanlar” ifadesini ilk kez burada kullanır.<sup>777</sup> İbnü't-Tîn (v. 611/1214), “bazı insanlar” sözü ile Ebû Hanîfe'nin

<sup>774</sup> İlk bakışta Buhârî ve diğer âlimlerin “heder” lafzından yola çıkarak bu hadisi delil getirdiği zannedilebilir. Ancak durum öyle değildir. Konu içerisinde açıklayacağımız üzere hadisin الْمَعْدِنُ فِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ lafzında geçen “atıf vav”ından delil çıkarılmaktadır.

<sup>775</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 66 (II, 129).

<sup>776</sup> BUHÂRÎ, “Zekât”, 66 (II, 129, 130).

<sup>777</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 362.

kastedildiğini belirtir.<sup>778</sup> İbn Hacer bu ifade ile Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünen Kûfe âlimlerinin kastedilmesinin muhtemel olduğunu açıklar.<sup>779</sup> Aynî ise, Sevrî ve Evzaî'nin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olmasına rağmen İbnü't-Tîn tarafından sadece Ebû Hanîfe isminin ön plana çıkarılmasından rahatsızlık duyar. Ancak Aynî, İbnü't-Tîn'in bu sözlerine kısmen haklılık payı da verir. Çünkü Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr* isimli eserinde Ebû Hanîfe'yi tenkit etmiştir.<sup>780</sup> Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi tenkidini yakışsız bulan Aynî, İbnü't-Tîn'in bu tenkitten yola çıkarak “bazı insanlar” sözü ile Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi kastettiğine açıklık getirir.<sup>781</sup>

Konuyu işlerken Buhârî'nin “bazı insanlar” sözü ile Ebû Hanîfe'yi kastettiğini kısmen kabullenerek izah etmeye çalışacağız. Buhârî'nin açıklamalarını maddeler halinde ele alarak konuyu açıklamaya çalışalım.

1. Rikâz kavramı cumhur tarafından, cahiliye döneminde yere gömülen defineler, olarak tanımlanmıştır.<sup>782</sup> Ebû Hanîfe'ye göre rikâz, cahiliye döneminde yere gömülen defineler ve yerden çıkarılan madenlerdir.<sup>783</sup> Cumhur tarafından rikaz kavramı sadece cahiliye döneminde gömülen definelerle sınırlı tutulurken, Ebû Hanîfe madenleri de bu kavramın içine dâhil eder.

Buhârî, rikâzın madenleri kapsamadığını ispatlamak için Ebû Hüreyre rivayetinde yer alan “atıf vav”ını delil olarak kullanır. Hz. Peygamber (s.a.v.) الْمَعْدِنُ فِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ derken “atıf vav”ını kullanmıştır. Bu da rikâz ve madenin ayrı şeyler olduğunu gösterir.<sup>784</sup> Yani, rikâz ve maden aynı şeyler olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) ikisini birbirinden ayırmazdı.

Buhârî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu şekilde açıklar: “Madenler cahiliye defineleri gibi rikâzdır. Çünkü maden işletip de cevher çıkmaya başlayınca ‘maden, rikâz vermeye başladı’ anlamına gelen ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) tabiri kullanılır.” Yani Ebû Hanîfe, rikaz ve madenin aynı şeyler olduğunu ispatlamak için

<sup>778</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 362; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 100.

<sup>779</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 362.

<sup>780</sup> BUHÂRÎ, *Târîhu'l-Kebîr*, no: 2253, VIII, 81.

<sup>781</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 100.

<sup>782</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 362, 363.

<sup>783</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 211.

<sup>784</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 363.

Arap dilindeki kullanımları delil olarak kullanmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre Arap dilinde rikâz ve maden arasında her hangi bir ayırım yapılmamaktadır. Buhârî, Arap dilindeki farklı kullanımları delil getirerek Ebû Hanîfe'ye şöyle cevap verir: “Birisine bir mal hibe edildiğinde veya birisi çok para kazandığında veya ağacın mahsulü bol olduğunda da ‘maden buldun’ anlamında ‘erkezte’ (أُرْكُزْتُ) tabiri kullanılır.” Yani, lafız birliği anlam ve hüküm birliğini gerektirmez. Mal sahibi olmanın ifadesi olarak kullanılan ‘erkeze’ (أُرْكُزْ) kelimesi rikâz ve maden kelimelerinin aynı anlamda olduğunu göstermez. İbn Battâl, Buhârî'nin bu açıklamasının rikaz ve madenin farklı şeyler olduğunu göstermede net bir delil olduğunu savunur.<sup>785</sup>

Aynî, Buhârî'nin açıklamalarına karşı çıkararak onların delil veya reddiye olamayacağını belirtir. Çünkü Arap dilinde ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أُرْكُزَّ الْمَعْدِنُ) ifadesi kullanılmamaktadır. Arap dilinde yer alan ifade, ‘erkeze’r-racul’ (أُرْكُزَّ الرَّجُلُ) şeklindedir.<sup>786</sup> Buhârî şârihleri de ‘erkeze’ (أُرْكُزْ) kelimesini açıklarken ‘erkeze’r-racul’ (أُرْكُزَّ الرَّجُلُ) üzerinde durmuşlardır.<sup>787</sup> Aynî itirazlarına şöyle devam eder: “Ebû Hanîfe'ye göre rikâz kelimesi geniş kapsamlı olup ‘gömü’ ve ‘maden’ anlamındadır. Ancak bu kapsama Buhârî'nin söylediği şekilde değildir. Buhârî muhaliflerinin delillerini çürütmek için ‘erkeze’ (أُرْكُزْ) kelimesini gelişigüzel kullanmıştır. Oysa bu kelimenin Arap dilinde belli bir kullanımı vardır. Hibe, kazanç ve ürün bolluğu gibi durumlarda ‘erkezte’ (أُرْكُزْتُ) ifadesi kullanılmaz. Erkeze (أُرْكُزْ), Ef'ale (أَفْعَلْ) babındandır. Bu babın özelliği bir şeye sahip olmak anlamı ifade eder. Erkeze’r-raculu’nun (أُرْكُزَّ الرَّجُلُ) anlamı, adam altın sahibi oldu, demektir. Hibe, kazan, ürün bolluğu vesaire durumlarda ise ortada altın yoktur. Buhârî ise bu hususları dikkate almadığından ‘erkeze’ (أُرْكُزْ) kelimesinin her yerde kullanılabileceğini zannederek itirazda bulunmuş ve açıkça hata yapmıştır. Buhârî'nin söyledikleri Arap dil kuralları açısından yanlış olduğundan karşı görüşte olanların aleyhine bir şey ispatlayamaz.”<sup>788</sup>

<sup>785</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, III, 555.

<sup>786</sup> AYNÎ, *Umdetu 'l-Kâri*, IX, 100.

<sup>787</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*, III, 555; İBN HACER, *Fethu 'l-Bârî*, IV, 363.

<sup>788</sup> AYNÎ, *Umdetu 'l-Kâri*, IX, 100.

Cevherî, rikâzı cahiliye dönemine ait defîneler olarak tanımlar. ‘Erkeze’-racul’ (أَرْكَزَ الرَّجُلُ) ise defîne buldu anlamındadır. Cevherî, ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) gibi bir kullanımdan bahsetmemektedir.<sup>789</sup> İbn Manzûr rikaz hakkında, yerden veya madenden çıkan altın ve gümüştür, der. İbn Manzûr, İbnu'l-A'râbî'nin, ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) sözünün altın veya gümüşün madende bulunması anlamına geldiğini aktarır.<sup>790</sup> Zebîdî rikazı, Allah'ın yerde var ettiği altın ve gümüş olarak tarif etmektedir. İmam Şafiî ve Hicâz ehlinden bazıları ise onu sadece İslam öncesi gömülen defîneler olarak görür. Buna karşı Irak ehli onun maden olduğunu belirtir.<sup>791</sup>

Görüldüğü üzere bazı lugat kitapları rikâzı sadece İslam öncesi gömülen defînelerle sınırlı tutarken, diğer bazıları ise onu geniş anlamda ele almışlardır. İbn Manzûr'un ve Zebîdî'nin açıklamaları Ebû Hanîfe'yi desteklerken, Cevherî'nin açıklamaları Buhârî'yi desteklemektedir. Aynî, Buhârî'nin aktardığı ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) kullanımını reddetse de, bu kullanım İbn Manzûr tarafından kabul görmektedir. Ancak Cevherî ve Zebîdî bu ifadeyi ele almamaktadır. Buhârî'nin ‘erkeze'l-ma'dinu’ (أَرْكَزَ الْمَعْدِنُ) ifadesinden yola çıkarak hibe, kazanç ve meyve bolluğu durumlarında da ‘erkeze’ (أَرْكَزَ) ifadesinin kullanıldığına dair bir bilgiye lugat kitaplarında rastlayamadık. Bu da Aynî'nin, Buhârî muhaliflerinin delillerini çürütmek için ‘erkeze’ (أَرْكَزَ) kelimesini gelişigüzel kullanmıştır, eleştirisini desteklemektedir.

2. Aktardığımız gibi Buhârî eleştirilerinin devamında şöyle der: “Sonra bu görüşün sahibi tezada düşüp şöyle demiştir: “Madeni gizleyip beşte biri vermemekte herhangi bir sakınca yoktur.” Buhârî şârihleri, burada herhangi bir tezat olmadığını ve Buhârî'nin bu konuda yanlış nakilde bulunduğunu belirtirler. Ebû Hanîfe'ye göre madenlerde 1/5 oranında vergi vardır. İbn Battâl, Tahâvî'den şunları nakleder: “Defîne bulan kişi bu beşte biri verir. Şayet bulanın kendisi ihtiyaç sahibi ise onu almasında bir sakınca yoktur.” Yani, bu kişinin beytülmal ve ganimette hakkı olduğundan ve kendisi de muhtaç olduğundan bu payı kendisine ayırırsa bir sakıncası

<sup>789</sup> CEVHERÎ, *es-Sihâh*, III, 880.

<sup>790</sup> İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, V, 356.

<sup>791</sup> ZEBÎDÎ, *Tâcu'l-Ârûs*, XV, 160.

yoktur. Bu durumda bu kişi vergi payını kaçırmış sayılmadan beytülmalde olan hakkını almış kabul edilir. Buhârî, Ebû Hanîfe'nin amacını yanlış yorumlamıştır.<sup>792</sup>

Buhârî şârihleri onun yanıldığını kabul eder ancak İbn Hacer, Buhârî'nin bu eleştirisine haklılık payı vererek şöyle der: “Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında şunu da nakleder: ‘Şayet kişi evinde bir maden bulursa herhangi bir şey vermesi gerekmez.’ İbn Hacer’e göre bu durumda Buhârî'nin eleştirisi yerindedir.<sup>793</sup> İbn Hacer'in belirttiği hususun hükmünün farklı olduğunu savunan ve bunu gizleme veya vergi kaçırma olarak kabul etmeyen Aynî, yapılan açıklamayı yanlış bulur. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre evinde maden bulan kişi üzerinden bir yıl geçtikten sonra onun zekâtını verir. Ahmed b. Hanbel de bu konuda onunla aynı görüştedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre hemen beşte bir verilmeli, İmam Şafî'ye göre ise hemen zekâtı verilmelidir.<sup>794</sup>

**3. Buhârî ve onun gibi düşünen âlimler madenlerde 1/5 verginin değil, 1/40 zekâtın vacip olduğunu savunmuşlardır. Onların temel dayanağı Ebû Hüreyre rivayetinde yer alan “atîf vâv”ıdır. Rikâzla ilgili farklı rivayetler vardır. Ancak bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) فِي الرِّكَازِ الخُمْسُ وَفِي الْمَعْدِنِ جُبَارٌ, derken “atîf vav”ını kullanmıştır. Bu da rikâz ve madenin ayrı şeyler olduğunu göstermektedir.<sup>795</sup> Yani, rikâz ve maden aynı şeyler olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) ikisini birbirinden ayırmazdı. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu iki kelimeyi birbirinden ayırdığına göre her ikisinin anlamı farklıdır.<sup>796</sup> Ebû Hanîfe, Sevrî ve Evzaî ise rikâz ve madeni eşit anlamda tutarak aynı rivayeti kendileri için delil olarak kullanırlar. Onlara göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), “rikâzda beşte bir vergi vardır” demiştir. Rikâz kelimesi maden ve defîne anlamında olduğundan her ikisinde 1/5 oranında vergi vardır.<sup>797</sup> Hanefiler rikâz kelimesinin defîne ve maden anlamında olduğunu şu rivayetle delillendirir: “Âd harabelerinde (defîne) bulunması durumunda ne yapılacağı sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.), *orada bulunanlarda ve rikâzda humus vardır*, demiştir.”<sup>798</sup> Hz.**

<sup>792</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 556. Ayrıca Bkz. KİRMÂNÎ, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, VIII, 44; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 363; AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 101.

<sup>793</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, IV, 363.

<sup>794</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 101.

<sup>795</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 555; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 363.

<sup>796</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 555.

<sup>797</sup> İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 555. Ayrıca Bkz. SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 211.

<sup>798</sup> AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, h.no: 6683, VI, 239.

Peygamber (s.a.v.) فِي الرِّكَازِ الخُمْسُ وفيه diyerek “atıf vâv”ı kullanmıştır. Bu hadiste فِي الرِّكَازِ lafzı فيه üzerine atfedilmiştir. فيه Âd harabelerinde bulunan definelerden ibarettir. Onun üzerine atfedilen فِي الرِّكَازِ ise madenlerden ibarettir. Şayet rikâz, maden anlamında olmayıp define anlamında olursa define, define üzerine atfedilmiş olur ki, bu da doğru değildir.<sup>799</sup>

Cumhurun diğer bir delili de, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kabeî köyünde çıkan madenden Bilâl b. Haris el-Müzenî’ye zekâtı vacip görmesidir.<sup>800</sup> Rikaz kelimesinin madeni de kapsadığını, dolayısıyla madenlere 1/5 oranında vergi düştüğünü savunan Hanefiler ise şu hadisi delil olarak getirirler: “Hz. Peygamber (s.a.v.), *rikâzda humus vardır*, dedi. *Rikâz nedir?* diye sorulduğunda ise Hz. Peygamber (s.a.v.), *Allah’ın yeri ve göğü yarattığı gün madenlerde var ettiği mallardır ve onlarda humus vardır*, dedi.”<sup>801</sup> İmam Muhammed, Bilâl b. Haris el-Müzenî hadisinin aksine, bu hadisin daha maruf olduğunu belirterek, “Ebû Hanîfe ve fakihlerimizin çoğuna göre madenlerde humus vardır” der.<sup>802</sup>

Bağdat fakihlerinden Ebû Ubeyd, maden ve definelerin hükmünün bir olduğunu ve her ikisinden humus alınacağını savunur. Ebû Ubeyd bu görüşünü şu şekilde açıklar: “Hz. Ali madenleri rikâz olarak isimlendirmiş ve madenlerden humus talep etmiştir. Çünkü o, madeni eritip altın elde eden bir kişiden 1/5 oranında zekât almıştır. Ömer b. Abdülaziz ise madenlerden zekât gibi 1/40 almıştır. Madenleri zirai mahsullere benzeten İmam Mâlik, onlardan zekât miktarının alınması gerektiğini belirtir. Ona göre meşakkatle elde edilen madenlerin hükmü meşakkatsiz elde edilen definelerle aynı olmamalıdır. Medine ehlinin görüşü de bu yöndedir. Ancak Kıyas olarak baktığımızda madenler zirai ürünlerden çok ganimete benzemektedir. Zekât vermek nefse zor gelebilir ancak düşmanla mücadele etmek de zorluk içerir. Hatta bu mücadele daha tehlikelidir. Öyleyse madenleri ganimete benzetmek daha isabetlidir. Allah ganimetlere 1/5 hükmünü vermiştir. Madenlerin hükmü de en azından düşmandan elde edilen miktara eşit olmalıdır. İbn Şihâb ez-Zührî, madenler ve

<sup>799</sup> Bkz. SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 211.

<sup>800</sup> MÂLİK b. ENES, *el-Muvatta*, II, 349; EBÛ DÂVÛD, “Harâc”, 36 (III, 173).

<sup>801</sup> MÂLİK b. ENES, *Muvattaü Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Thk. Abdolvahhâb Abdullatîf, Kahire, el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 4. Baskı, 1414/1994, h.no: 339, s, 113.

<sup>802</sup> MÂLİK b. ENES, *Muvattaü Mâlik bi Rivâyeti Muhammed*, h.no: 339, s. 113.

defineler için humusu gerekli görmüş ve bu görüşünü Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandırmıştır.<sup>803</sup>

İbn Hacer define ve madenlerin hükmü arasındaki farkı şöyle açıklar: “Madenlerin elde edilmesi emek ve meşakkat gerektiren bir durumdur. Defineler içinse böyle bir şey söz konusu değildir. Şer’î uygulamalar zahmetle elde edilenlerde kolaylık tanımaktadır. Kolay elde edilenlerin zekâtı ise yüksek tutulur. Bu nedenle zahmet içeren madenlerin zekâtı düşük olurken, kolay elde edilen definelerin zekâtı yüksek olur.”<sup>804</sup> İbn Hacer’in açıklamalarını garip bulan Aynî, eşyaların hükmünü onların mahiyetinin ve cinsinin belirlediğini belirtir. Zahmet ve benzeri durumlar ise harici unsurlardır.<sup>805</sup> Serahsî’ye göre madenler, defineler gibi yerden çıkarılan değerli mallar olduğundan onunla aynı hükme sahiptir.<sup>806</sup>

---

<sup>803</sup> EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb – Ebû İshâk el-Huveynî, Mısır-Suudi Arabistan, Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî – Dâru'l-Fadîle, 1. Baskı, c. I, 1428/2007, no: 854-858, s. 464-466.

<sup>804</sup> İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, 4, 363.

<sup>805</sup> AYNÎ, *Umdetu'l-Kârî*, IX, 101.

<sup>806</sup> SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 211, 212.



## SONUÇ

Buhârî'nin '*el-Câmi'u's-Sahîh*' eseri hadis alanında en önemli eser olarak genel kabul görmüştür. Eserinde yer alan bab başlıklarının onun fikhını yansıttığı bazı âlimler tarafından açıkça dile getirilmiştir. Yapmış olduğumuz araştırma sonucunda genel itibariyle bu kanaatin oluştuğunu söyleyebiliriz.

1. Buhârî'nin başlıkları kendine has bir üsluba sahiptir. Başlıklar arasında güçlü bir uyumdan bahsetmek bazen zor görünmektedir. Bunu tasnif dönemindeki şartlara bağlamak yerinde olacaktır. Çünkü o dönemde konuların tasnifi henüz tekâmül derecesine ulaşmamıştır.

2. Buhârî –nedenini tespit edemediğimiz- belki de dönemindeki tartışmalardan kaynaklanan sebeplerden ötürü bazen herhangi bir katkı sağlamayan başlıklar açmıştır. Bu nedenle zaman zaman, bu başlığın fikhî faydası nedir? Sorusuna muhatap olmuştur.

3. Dilsel açıdan bazı eleştiriler yöneltile de Buhârî'nin Arap diline vakıf olduğu ve hadislerden ince manalar çıkardığı görünmektedir.

4. Hadislerin bab başlığına uyumu ile ilgili eleştirilerin önemli bir kısmı Buhârî'nin farklı bir yöntem tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Konu ile alakalı rivayetlerin, ilgili bab başlığı altında ele alınmayıp diğer başlıklarda yer almasının doğru bir yöntem olup olmadığı tartışılabilir. Ancak Buhârî'nin bunu eserinde yaygın olarak uyguladığı görünmektedir. Bununla birlikte *el-Câmi'u's-Sahîh*'te yer almayan bazı rivayetlere bab başlıklarında bazı kelimelerle işaret edilmiştir. Bu şekilde yapılan işaretler Buhârî'nin o rivayete vakıf olduğunu gösterir. Ancak diğer eserlerde geçen rivayetlere herhangi bir işaretle bulunmadığı durumlarda bazı şârihlerin, başlık ile hadisin uyumunu sağlamak için “Buhârî'nin diğer eserlerdeki rivayetlere işaret ettiğini” söylemeleri, kanıtlanması güç olan bir iddia olarak durmaktadır.

5. Buhârî'nin hadisçiliği tartışma kabul etmeyecek bir noktadadır. Bu nedenle hadis alanında otorite kabul edilmiştir. Ancak fikhî açıdan –Buhârî'nin fakihliği alanında çalışma yapan bazı araştırmacıların da belirttiği gibi- ehli hadise yöneltilen 'sathîlik veya lafzîlik' boyutu kısmen Buhârî'de de görünmektedir. Onun bazı hadisleri delil getirerek vardığı fikhî kanaatin tartışılır olduğu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şârihler, bazı konularda Buhârî'yi eleştirmişlerdir. Ancak genel olarak şârihler yapılan eleştirilere, bir yorum bularak cevap verme gayreti taşımaktadırlar. Eleştiri konusunda İsmâîlî ve Aynî daha çok ön plana çıkarken, İbn Hacer'in daha çok savunmacı bir tutum taşıdığı söylenebilir.

Buhârî'nin bab başlıkları arasında bir kopukluk göze çarpmaktadır. Bunun nedeninin *el-Câmi'u's-Sahîh*'in henüz tasnifin tekâmül etmediği dönemde yazılmasından kaynaklandığını düşünmekle birlikte, bir kısmının nüshalardan kaynaklanması da muhtemeldir. Bu nedenle Buhârî nüshaları üzerine bazı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Böyle bir çalışma, kopukluğun nedenini daha sağlıklı tespit etme imkânı sunacaktır. Benzer bir durum hadis ve bab başlığının uyumu açısından geçerlidir.

## KAYNAKÇA

- ABDURREZZÂK**, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Thk. Habîburrahmân el-A'zâmî, Hindistan, el-Meclisu'l-İlmî, 2. Baskı, 1403/1983.
- AHMED b. HANBEL**, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, 1416/1995.
- AŞIKKUTLU**, Emin, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001 (VII, 127).
- AYNÎ**, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- A'ZAMÎ**, M.Mustafa, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992 (VI, 368).
- BAĞCI**, H.Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 3. Baskı, 2015.
- BEYHAKÎ**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Horasanî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'ecî, Câmî'a ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Pakistan-1412/1991.
- es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- BİLEN**, Mehmet, İbn Hacer'in Buhari'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) 2004 (s. 25-37).
- "Buhârî'nin Fakihliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Hakemli Dergi)*, Diyarbakır, 2004, VI/2, s. 36, 37.
- BUHÂRÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahîhi'l-Müsnedi'l-Muhtasar min Umûri Resûlullâhi ve Sünenihi ve Eyyamih*, Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Muhammed Fûad Abdulbâkî, Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, 1. Baskı, 1400/1980.
- el-Câmi'u's-Sahîhi'l-Müsnedi'l-Muhtasar min Umûri Resûlullâhi ve Sünenihi ve Eyyamih*, Thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut, Dâru Tavki'n-Necât, 1. Baskı, 1422/2001.

- Târîhu'l-Kebîr*, Thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Han, Haydarabat, Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, t.y.
- CESSÂS**, Ahmed b. Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Thk. İsmetullâh inâyetullâh Muhammed-Said Bektaş, Beyrut-Medîne, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Dâru's-Sirâc, 1. Baskı, 1431/2010.
- CEVHERÎ**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugat ve Sihâhi'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 4. Baskı, 1407/1987.
- DAMAD**, Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi'l-Mülteka'l-Ebhur*, Thk. Halil İmrân el-Mansûr, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1419/1998.
- DÂREKUTNÎ**, el-Hâfiz Alî b. Ömer, *Sünenu Dârekutnî*, Thk. Şuayb Arnaût, Hasan Abdulmun'im Şelbî, Abdullatîf Hirzallâh, Ahmed Berhûm, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1424/2004.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfî, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (XLII, 410).
- EBÛ DÂVÛD**, el-İmâm el-Hâfiz Süleymân b. el Aş'es es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.
- EBÛ UBEYD**, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emvâl*, Thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb – Ebû İshâk el-Huveynî, Mısır-Suudi Arabistan, Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî – Dâru'l-Fadîle, 1. Baskı, 1428/2007.
- EBÛ YA'LÂ**, Ahmed b. Alî b. Müsennâ el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, Thk. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut, Dâru'l-Me'mûn, 2. Baskı, 1410/1990.
- MEVSİLÎ**, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî, *el-İhtiyâr l Ta'lîl'l-Muhtâr*, Thk. Eş-Şeyh Mahmûd Ebû Dakîk, Kahire, Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937.
- ZÛHAYLÎ**, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslamî ve Edilletuh*, Dımaşk, Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1405/1985.
- HÂKİM**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*, Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1411/1990.
- HATTÂBÎ**, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî, *Me'âlimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep, Matbaatu'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1351/1932.

- İ'lâmu'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âlu Suûd, Mekke, Câmi'atu Umî'l-Kurâ, 1. Baskı, 1409/1988.
- HUMEYDÎ**, Muhammed b. Futûh, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, Thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb, Beyrut, Dâru İbni Hazm, 1. Baskı, 1423/2002.
- İBN ABDİLBER**, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *el-İstizkâr*, Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'ecî, Beyrut-Kahire, Dâru Kuteybe – Dâru'l-Va'y, 1. Baskı, 1414/1993.
- İBN ARABÎ**, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*, Thk. Muhammed b. El-Hüseyin es-Süleymânî - Aîşe bnt. el-Hüseyin es-Süleymânî - Yûsuf el-Karadâvî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1428/2007.
- İBN BATTÂL**, Ebu'l-Hasan Alî b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbni Battâl*, Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 2. Baskı, 1423/2003.
- İBNÜ'L-CEVZÎ**, Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Farac Abdurrahmân b. Alî, *Keşfu'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1. Baskı, 1418/1997.
- İBN EBÎ ŞEYBE**, el-İmâm el-Hâfız Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Dâru'et-Tâc, 1. Baskı, 1409/1989.
- İBNÜ'L-ESÎR**, Mecduddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdulkerîm el-Cezerî, *eş-Şâfî fî Şerhi Müsnedi's-Şâfî*, Thk. Ahmed b. Süleymân – Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 1. Baskı, 1426/2005.
- İBN HACER**, el-Hâfız Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Adulkâdir Şeybe el-Hamd, Riyad, y.y., 1421/2001.
- Fethu'l-Bârî Bi Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Abdurrahmân b. Nâsır el-Berrâk, Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî, Riyad, Dâru Taybe, I. Baskı 1426/2005.
- İntikâdu'l-İ'tirâd Fi'r-Red Ala'l-Aynî Fî Şerhi'l-Buhârî*, Câmiu's-Sahih, Thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî, Subhî b. Câsim es-Sâmirâî, Mektebe er-Rüşd, Riyad, t.y.

- İBN HAZM**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd el-Endülüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 3. Baskı, 1424/2003.
- İBN HİBBÂN**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Hâfiz et-Temîmî el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbni Hibbân*, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1408/1987.
- İBN HUZEYME**, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbûrî, *Sahîhu İbni Huzeyme*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 4. Baskı, 1424/2003.
- İBN MÂCE**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenu İbni Mâce*, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Baskı, 1430/2009.
- İBN MANZÛR**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim b. Alî el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414.
- İBNÛ'İ-MÛLAKKİN**, Serâcettîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfî, *et-Tavdîh li Şerhi Câmii's-Sahîh*, Thk. Dâru'l Felâh - Hâlid er-Rabbât – Cuma Fethî – Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Dimaşk, Dâru'n-Nûr, 1. Baskı, 1429/2008.
- İBNÛ'İ-MÛNEYYİR**, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskandarânî, *el-Mütevârî 'alâ Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî*, Thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed, Küveyt, Mektebetü'l-Ma'allâ, 1. Baskı, 1407/1987.
- KÂDÎHAN**, Hasan bin Mensûr el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhan*, Thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Baskı, 2009.
- KÂDÎ İYÂZ**, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, Thk. Yahyâ İsmâil, Mısır, Dâru'l-Vefâ, 1. Baskı, 1419/1998.
- KÂSÂNÎ**, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mesud el-Hanefî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dimaşk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2. Baskı, 1407/1987.
- KASTALLÂNÎ**, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrsâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bûlâk, Matbau'l-Kubra'l-Emîriyye, 7. Baskı, 1323/1905.
- KİRMÂNÎ**, Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibu'd-Derâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1401/1981.

- KURTUBÎ**, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Mufhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Thk. Muhyiddîn Dîb Mistû - Ahmed Muhammed es-Seyyid – Yûsuf Alî Bedyevî – Mahmûd İbrâhîm Bezzâl, Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 1. Baskı, 1417/1997.
- MALİK b. ENES**, Ebû Abdillâh el-Asbehî el-Medenî, *el-Muvatta*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1. Baskı, 1406/1985.
- Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Kahire, el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 4. Baskı, 1414/1994.
- MARĞİNÂNÎ**, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed, Pakistan, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulumil-İslâmiyye, 1. Baskı, 1417.
- HİMYERÎ**, İbn Abdülmün'im Muhammed b. Muhammed es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, Thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 2. Baskı, 1984.
- KANDEMİR**, M. Yaşar, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, (VII, 114).
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 6. Baskı, 2009.
- MÜSLİM**, İmâm Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1. Baskı, 1412/1991.
- NESÂÎ**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî, *Sünenu'n-Nesâî bi Şerhi'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Halep, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 4. Baskı, 1406/1986.
- NEVEVÎ**, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhii Müslim b. Haccâc*, Mısır, el-Mektebetu'el-Mısriyye bi'l-Ezher, 1. Baskı, 1347/1929.
- el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î, Cidde, Mektebe'tu-l-İrşâd, t.y.
- ÖZPINAR**, Ömer, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi (Buhari Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 2004 (s. 14).
- ÖZŞENEL**, Mehmet, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001 (XXIV, 298).

- SABBÂN**, Ebû'l-'İrfân Muhammed b. Alî eş-Şafîî, *Haşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfîyeti İbni Mâlik*, Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'îd, Mısır el-Mektebetu't-Tevfikîyye, t.y.
- SERAHSÎ**, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- SUYUTÎ**, Celâluddîn Abdurahmân b. Ebî Bekr, *Nazmu'l-'İkyânu'l fi A'yâni'l-A'yân*, Thk. Fîlîb Hittî, Beyrut, el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.
- TABERÂNÎ**, el-Hâfız Eb'ul-Kâsım, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Kahire, Mektebetu İbni Teymiye, t.y.
- TAHÂVÎ**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak, Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1. Baskı, 1414/1994.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra, *el-Câmi'u's-Kebîr Sünenu't-Tirmizî*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1976.
- VÂKİDÎ**, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Kitâbu'r-Ridde ma'a Nebze min Futûhi'l-İrâk ve Zikri'l-Müsennâ b. Harise eş-Şeybânî*, Thk. Yahyâ el-Cebûrî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1990/1410.
- YARAN**, Rahmi, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997 (XV, 1).
- ZAMEHŞERÎ**, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *e-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, Thk. Muhammed Ebû 'Âmûd, Kahire, el-Cezîre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007.
- ZEBÎDÎ**, Ebu'l-Fadl Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk. Abdülmecîd Katâmiş, Küveyt, Muessesetu'l-Küveyt li't-Takaddumi'l-İlmî, 1. Baskı, 2001/1422.
- ZEHEBÎ**, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, Müessesetu'r-risâle, Thk. Şuayb Arnaût, Beyrut, 3. Baskı, 1417/1996.



## ÖZGEÇMİŞ

Hasan Bayar 1975 yılında Şanlıurfa'nın Hilvan ilçesinde doğdu. 1994 yılında Şanlıurfa İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. 2008 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tamamladı. 2003 yılından beri Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapmaktadır.

## VITAE

Hasan Bayar was born in 1975 in the province of Hilvan, Şanlıurfa. He graduated from Şanlıurfa Imam Hatip Lisesi in 1994 and from the Faculty of Theology in Ankara University in 2008. He has been working in the Presidency of Religious Affairs since 2003.