

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 10-50

Fukahânın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı

Some Şahîhāyn Ḥadīths That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference
Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them

بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفت بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها

Yusuf Acar

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Konya/Turkey
yusuf.acar@selcuk.edu.tr, yusufacar42@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7579-5264

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 17.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965830>

Atıf / Citation / اقتباس : Acar, Yusuf. "Fukahânın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı / Some Şahîhāyn Ḥadīths That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 10-50. doi.org/10.5281/zenodo.3965830.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: hadith.researches@gmail.com

Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı

Doç. Dr. Yusuf ACAR

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis
Sahîhanyın
Fukahâ
Yaklaşım farkı
Amel Edilmeyen

Hadis kaynaklarında rivâyet ilimleri ölçülerine göre sahih kabul edilen bir hadisin fukaha nezdinde aynı karşılığı bulmadığı olgusunun Sahîhayn ölçeğinde geçerli olup olmadığı ve şayet varsa ma'mûlün bih olmayan bu tür rivâyetlerin anlamlı bir sayıya ulaşip ulaşmadığı bu makalede ele alınan ilk husustur. Kitâbu't-tahâra muhtevasında yapılan tetkikte, tespit edilen mezkûr niteliği haiz rivâyetlere, eserlerini tasnif yöntemlerinden de istifade edilerek Buhârî ve Müslim'in yaklaşımları da mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır. Sahîhaynda mevcut olup da üç fıkah mezhebinin ittifakla amel etmediği yedi rivâyet ya da rivâyet grubu tespit edilmiş ve bunların tamamına yakınının Sahîh-i Müslim'de yer aldığı, Buhârî'nin ise yalnızca üçüne yer verdiği görülmüştür. Bu yedi rivâyet grubuna bakış açıları itibariyle, genel anlamda hadislere literal yaklaşan ehl-i hadîs diyebileceğimiz ekolün temsilcisi olarak Buhârî'nin değil de Müslim'in görülmesinin daha uygun olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Çalışma aynı zamanda bir görüş ya da hüküm belirtirken ashâb-ı hadis benzeri ifadelerle genelleme yapmanın hatalı oluşuna da örnekler sunmuş olmaktadır. Makale ölçeğinde ele alınan bu konunun müstakil olarak Sahîhaynın tamamını ihtiva edecek şekilde çalışılması daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

Some Şahîhāyn Ḥadīths That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them

Keywords:

Ḥadīth
Şahîhāyn
Fuḳahā'
Approach difference
Practise/act

ABSTRACT

The first aim of this article is to determine whether the fact that a ḥadīth which is accepted valid according to the criteria of narration does not express the same meaning according to fuḳahā' is valid in the scale of Şahîhāyn or not; if it is valid, whether such narrations which are not in force reach a meaningful number or not. We also investigated whether disregarded narrations reach a significant number. In the investigation carried out in the parts of Kitāb al-Ṭahāra of the Şahîhāyn, the existence of narrations that have the aforementioned characteristics was determined, and the approaches of Bukhārī and Muslim were tried to be comparatively set forth with both the classification methods of both authors and the commentaries. Seven narrations or narrations groups that are available in the Şahîhāyn but are not put into practice by three schools of Islamic jurisprudence have been identified. Almost all of these take place in Şahîh Muslim, while Şahîh al-Bukhārī includes only three of them. From their perspective on these seven narrated groups, it was concluded that it would be more appropriate to see Muslim, not Bukhārī, as the representative of Ahl al-ḥadīth school that generally approaches ḥadīths literally. The study also provides examples of the fact that it is wrong to generalize with phrases like Ahl al-ḥadīth in expressing an opinion or judgment. Certainly studying this topic separately to include the whole Şahîhāyn will yield healthier results.

EXTENDED ABSTRACT

Some *Ṣaḥīḥāyn* Ḥadīths That the *Fuḳahā'* Have not Put into Practice and the Difference Between *Bukḥārī* and Muslim's Approach to Them

The first aim of this article is to determine whether the fact that a ḥadīth which is accepted valid according to the criteria of narration does not express the same meaning according to *fuḳahā'* is valid in the scale of *Ṣaḥīḥāyn* or not; if it is valid, whether such narrations which are not in force reach a meaningful number or not, and to handle the approaches of *Bukḥārī* and Muslim comparatively. The ultimate aim of the article is that this determination contributes to the discussions on methods for determining the sameness or difference of ḥadīth and tradition (sunna), and for determining that a ḥadīth belongs to the Prophet and on the essential character of the sunna such as the narration-deed relations. Because in spite of the fact that a ḥadīth which is considered to be weak in terms of ḥadīth sciences forms a base to *fatwā* according to the *fuḳahā'*, or it is regarded as authentic in terms of narration techniques, it has no equivalent according to the *fuḳahā'*, it still remains as a serious problem for the science of Ḥadīth.

In the investigation carried out in the parts of *Kitāb al-Ṭahāra* of the *Ṣaḥīḥāyn*, the existence of narrations that have the aforementioned characteristics was determined, and the approaches of *Bukḥārī* and Muslim were tried to be comparatively set forth with both the classification methods of both authors and the commentaries. Seven *riwāyāt*s or groups of *riwāyāt*s recorded in the *Ṣaḥīḥāyn* but not unanimously practised by three jurisdictional sects were determined, and it was seen that almost all of them were recorded in *Ṣaḥīḥ-i Muslim* but *Bukḥārī* recorded only three of them.

We would like to notify that we have identified the word '*fuḳahā'*' in the title as *Ḥanafīs*, *Mālikīs* and *Ṣhafi's*. The reason why we made such a choice regarding Ibn Ḥanbal, who is an apodictic jurist and sectarian imām, is entirely related with subject and goals of the study, which is a method previously adopted by Ibn *Djarīr al-Ṭabarī* and Ibn 'Abd al-Bar. Being aware of the different evaluations, we would also notify that the expressions *Ahl-i ḥadīth* and *Aṣḥāb-i ḥadīth* were used in the article to mean "considering the external meaning of this ḥadīth, all of the ḥadīth scholars deduced in any subject adopted also by *Aḥmad Ibn Ḥanbal*, and all of the *fuḳahā'*...", which was reiterated by almost all of the commentators, especially *Kḥaṭṭābī*.

It has been discussed in many studies whether or not the weakness in a ḥadīth vanishes or is considered as consolidation when supported by elements out of *isnād* such as the acceptance of the *umma* according to the *Ṣhafi's*, *Mashūr/m'arūf sunna* according to the *Ḥanafīs*, and 'amal-i ahl-i *Madīna* according to the *Mālikīs*. In the PhD study conducted recently by *Bekir Özüdoğru*, it is claimed that the authentic-weak taxonomy in the classical ḥadīth method is insufficient, and a new one is proposed as a supreme concept as "M'amūlun bih-non m'amūlun bih".

As far as we know, the only independent study on the riwāyāts considered authentic by ḥadīth scholars but not put into practice by fuḳahā' belongs to 'Abdussalām Allūş. However, all of the 25 narrations handled in this study do not exist in Şaḥīḥāyn, so only were the riwāyāts that can be summarized as a supplementary "the water is required due to the water" partly evaluated. That is, according to Allūş, all but one of the ḥadīths of Şaḥīḥāyn are m'amūlun bih narrations, but it is clear that it is not true.

In the research we carried out on Kitāb al-Ṭahāra parts of Şaḥīḥāyn, we determined Bukḥārī and Muslim's approach to the six ḥadīths having the aforementioned quality and the one related to the combination of two prayers are as follows:

1. Muslim revealed that the narrations about the view that eating camel meat would ruin the ablution were exempted from the naskḥ related to the cooked food with both the narrations and the way he organized them. As Nawawī put it, this was the opinion of the aṣḥāb-ı ḥadīth without any controversy. However, our research revealed that Bukḥārī could not be included in this generalization and that he did not consider ablution necessary because of camel meat just like fuḳahā'.

2. Without insinuating even slightly about the existence of the view that does not allow wiping on turban, Muslim determined the sources of the ḥadīth of Muḡḥīra and adopted the view that the ḥadīth should be put into practice. In contrast, the turban was mentioned neither in Bukḥārī's tarād̲jim nor in the ṭarīḳ (way) of the ḥadīth of Muḡḥīra that he quoted. Therefore, we believe that Bukḥārī participated in the consensus (id̲jmā') of fuḳahā' about not deeming the wiping on the turban as permissible, and so he could not be listed among those who confirms Khaṭṭābī's statement as "All of aṣḥāb-ı ḥadīth deemed wiping on the turban permissible."

3. With the narrations he quoted and his way of organizing them, Muslim decided that having the ritual ablution of the whole body was obligatory, and just like the fuḳahā', Bukḥārī, with both the title of units and the ḥadīths he determined their sources concluded that the ritual ablution of the whole body on Friday was goodness.

4. With both the titles of units and the evaluations he made at the end of the units, Bukḥārī clearly stated that the ritual ablution of the whole body was obligatory when the semen was ejaculated during the sexual intercourse, and the commentators considered it as a difficult situation. It is possible to say that Muslim, exhibiting an attitude similar to Bukḥārī's, preferred the narratives that attributed the exigency of ritual ablution of whole body to the ejaculation of semen, but he was aware of the fact that the problem was contentious among the Şaḥābas.

5. Contrary to the view adopted by fuḳahā', Bukḥārī and Muslim conveyed the same riwāyāts about the necessity to make ablution if the major ritual impure person was not going to have ritual ablution of the whole body before sleep, and they said that the ablution was obligatory.

6. Bukhārī does not see any trouble in the reading of the Qurʾān in the condition of a major ritual impurity and menses, based on the suspicious news in the translation. Muslim, on the other hand, contented himself with only determining the sources of Bukhārī's proof in the musnad way.

7. Despite the fact that the resident cannot combine the prayers without an excuse is unanimously accepted by the fuḡahāʾ, Muslim prefers the riwāyāt about combining the prayers during travel just as it is done during residence. Bukhārī, on the other hand, preferred the view that the resident, whether excused or not, cannot combine prayers.

As a result, it is understood that the number of ḡadīths that take place in Ṣaḡīḡ-i Bukhārī or Muslim or both and that the fuḡahāʾ do not put into practice, cannot be limited to 2-3. Undoubtedly, it will yield healthier results to study this subject handled in an article scale here, in a larger dimension that includes the entire Ṣaḡīḡāyn. We think that this modest article showed that it is not correct to generalize with the terms of aṣḡāb-i ḡadīth or ahl-i ḡadīth when putting forward a view, and it will be more suitable to consider Muslim not Bukhārī as the representative of school of ahl-i ḡadīth or aṣḡāb-i ḡadīth, who approached to ḡadīths literally. Contrary to the common view, our opinion is supported by the fact that during a study we carried out to write a book, we witnessed that Bukhārī's opposition to Imām Ṣhaḡī had reached a considerable level.

ملخص موسع

بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفت بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها

إن الهدف من هذه المقالة هو السؤال عن الأحاديث التي صحت من ناحية الرواية ولم يعمل بها الفقهاء وهل هناك مثل هذه الأحاديث في الصحيحين، وإن كانت هذه الأحاديث التي لم يعمل بها موجودة في الصحيحين فما مقدار هذه الأحاديث؟ إن تثبيت هذه الروايات أولاً ثم المقارنة بين موقف البخاري ومسلم فيها هي الهدف الأول من المقال. وأما الهدف النهائي من هذه الدراسة: إن المقالة تعد مساهمة في المذاكرات والمناقشات التي جرت حول: هل الحديث مرادف للسنة أم غيرها؟ وما المناهج الراجحة في نسبة الروايات إلى النبي صلى الله عليه وسلم؟ وما هي ماهية السنة في العلاقة بين الرواية والعمل بها؟ إذ إن مسألة كون حديث ما ضعيف من جهة علوم الحديث مداراً على الفتيا عند الفقهاء، أو كون الحديث صحيح من ناحية قواعد الرواية وقد لا يعتد به الفقهاء من الاحتجاج، فهذا الموضوع يقف على مشكلة مهمة في علم الحديث لم تتأخذ حقها بعد.

وفي بحثنا هذا قد ثبتت في كتابي الطهارة من الصحيحين بعض الأحاديث التي لم يُفت بها الفقهاء، واستكشف موقف البخاري ومسلم منها مقارنة بدراسة منهجي التصنيف وكتب الشروح. فقد تبين أن الروايات المذكورة بلغت سبعاً، وكلها تقريباً في صحيح مسلم وأما البخاري فإنه خرج منها ثلاثة فقط.

نريد أن نبين المقصود من كلمة الفقهاء في العنوان، حيث نقصد منها الحنفية والمالكية والشافعية، وسبب ترجيحنا هذا مع أنه مسلماً كان فقيهاً وإماماً مذهب فيتعلق بموضوعنا الدراسة وأهدافها كاملاً كما ذهب إلى هذه الطريقة ابن جرير الطبري وابن عبد البر وكثير من علماء الخلافات. وأيضا مع الانتباه إلى الآراء المختلفة نريد أن نبين أننا قد نستعمل عبارات "أصحاب الحديث" و "أهل الحديث" وهو مصطلح دارج على السنة شراح الحديث كما قالها الخطابي: "قد ذهب عامة أصحاب الحديث إلى...، قولاً بظاهر هذا الحديث واليه ذهب أحمد بن حنبل، و أما عامة الفقهاء..."

الحديث الضعيف عند المحدثين إذا كان مؤيدا بالعناصر الخارجية من الإسناد كتلقي الأمة بالقبول كما قال الشافعية أو كالسنة المعروفة كما قال الحنفية أو كعمل أهل المدينة كما قال المالكية فهل ضعف الحديث يزول؟ وهل تكون هذه العناصر الخارجية تقوية له؟ فهذه المسألة قد عولجت في دراسات متعددة. وفي رسالة الدكتوراه لبكر اوزدوفرو حيث يرى أن تقسيم الحديث الى صحيح وضعيف في أصول الحديث غير كاف ويقترح فيها مفهوما جديدا فهو: "معمول به وغير معمول به".

كما يوجد بحث مستقل حول الروايات التي لم يُفْتِ بها الفقهاء لعبد السلام علوش فقط، لكن ذكرت فيه خمسة وعشرون رواية وكلها في غير الصحيحين، غير أنه أضيف في ذيل هذا البحث فصلٌ يشتمل على حديث (انما الماء من الماء) من الصحيحين وتحقيقتها. وفقا لهذا بحسب علوش إن كل أحاديث الصحيحين روايات معمولة بها إلا واحدة، لكن يفهم أن هذا الكلام لا يصح.

فهذه الأحاديث الستة الثابتة على شرطنا المذكور فيما بحثنا في كتابي الطهارة من الصحيحين ومعها رواية جمع الصلاتين في الحضر، وموقف البخاري ومسلم منها فهي كالاتي:

1. الامام مسلم: بتخرجه الروايات وبشكل ترتيبها ذهب الى أن الروايات التي تفيد بأكل لحوم الابل ينقض الموضوع قد استثنت مما وقع النسخ فيما مست النار. ومذهب عامة أصحاب الحديث كذلك كما قاله النووي. ولكن دراستنا هذه قد أثبتت أن البخاري لا يلزم الموضوع من أكل لحوم الابل كما عليه الفقهاء، اذاً لا يمكن إدخاله الى قول "عامة أصحاب الحديث".

2. قد روى مسلم حديث المغيرة بن شعبة الذي أخبر فيه تجويز المسح على العمامة فقط بغير ذكر قول لا يجوز المسح على العمامة، وبذلك ذهب مسلم إلى القول الذي أوجب العمل بحديث المغيرة رضي الله عنه مطلقا. أما البخاري لا يوجد في تراجمه ولا في روايته عن المغيرة رضي الله عنه شيء من المسح على العمامة. إذاً فالبخاري قد اشترك في الاجماع عند الفقهاء على أن المسح على العمامة غير جائز، ولذلك نعتقد أنه لا يدخل أيضا في جواز المسح على العمامة إلى شمول قول الخطابي "عامة أصحاب الحديث".

3. وذهب مسلم إلى وجوب الغسل يوم الجمعة بحسب ترجيحه الروايات فيه وترتيبها، أما البخاري بترجمته للأبواب وتسميتها وبتخرجه الأحاديث فيها رأى الغسل يوم الجمعة فضيلة كما قاله الفقهاء.

4. ذهب البخاري إلى أن الغسل من الجماع يجب بالإنزال فقط من خلال تسميته لتراجمه وبروايته الأحاديث فيها وبكلامه المبين في آخر الموضوع، وذكر شراح الحديث موقف البخاري هذا فإنها أمر صعب. ونظن أن قول مسلم قريب من مذهب البخاري بسبب ترجيح روايات تلزم الغسل بشرط خروج المنى، ومع هذا يمكن لنا أن نقول قد كان مسلم على علم ومدركا بالاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم فيه.

5. يبدو لنا من خلال الأحاديث التي رواها البخاري ومسلم في وضوء الجُنُب قبل النوم ومن خلال ترجمة البخاري أيضاً أنها مالا إلى القول بالوجوب خلافاً لعامة الفقهاء.

6. لا يرى البخاري بأساً في تلاوة القرآن عند الجنابة والحيض معتمداً على الأخبار المعلقة التي ذكرها في الترجمة. أما مسلم فهو اكتفى بتخريج دليل البخاري مسنداً.

7. ويتقدم الإمام مسلم الأحاديث في الجمع بين الصلاتين للمقيم بغير عذر لكونه تيسيراً وتوسعاً، كما كان في السفر على إجماع الفقهاء فيما لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر بغير عذر. أما البخاري يرى أن المقيم لا يقيم الصلاتين جمعاً في وقت واحد من عذر أو بغير عذر.

وأخيراً: قد تبين لنا أن عدد الأحاديث التي لم يُقْتَبَ بها الفقهاء في الصحيحين (للبخاري ومسلم) أو في أحدهما لا يمكن تحديده بالاثنتين أو الثلاثة. فإن هذا الموضوع الذي بحثنا فيها في مقالة، وإذا دُرِسَ بشكل يشمل تمام الصحيحين فقد يصل إلى أصح النتائج بلا شبهة. ثم نعتقد بأن هذه الدراسة المتواضعة قد قدّمت نماذج لما لا يصح التعميم عند سرد أو تعميم رأيٍ ما قائلًا بـ "أصحاب الحديث أو أهل الحديث"، وكذلك هي تقدّم نماذج لكون الإمام مسلم إمام مذهب أصحاب الحديث أو أهل الحديث الذي يميل إلى اتجاهات ظاهرية في الأحاديث ولكن ليس البخاري. ويؤيد اعتقادنا هذه: شهادتنا في دراسة كتاب مستقل بحثنا فيه عن مخالفة البخاري على الشافعي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحيحين، الفقهاء، فرق، الموقف، العمل.

Giriş

Sünnetin otoritesi üzerinde İslâm kültür tarihi boyunca herhangi ciddi bir içsel tartışma olmamakla birlikte, sahâbe neslinden itibaren sünnetin neliği hususunda Ehl-i sünnet arasında cereyan eden fikir çatışmalarının zamanla Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y ayrışmasına dönüştüğü bir vâkiadır. Hadis ve sünnetin aynîliği veya farklılığı, rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitite tercih edilen yöntemler ve nihayetinde rivâyet-amel ilişkisi gibi başlıklar söz konusu fikir teaddilerinde öne çıkmaktadır. Netice olarak ise “*Vârise vasiyet yoktur.*” örneğinde olduğu gibi hadis ilimleri açısından zayıf addedilen bir hadisin fukaha nezdinde fetvaya medar olması yahut da sarık üzerine mesh yapılabileceğini ifade eden Müslim hadisi gibi rivâyet teknikleri itibariyle sahih sayılmasına rağmen fukaha indinde bir karşılığının bulunmamasına benzer bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır.

Hadis usulü kriterleri açısından zayıf görülen bir rivâyet, Şâfiîler nezdinde *ümmetin kabulü*, Hanefîlere göre *meşhur/maruf sünnet* ve Mâlikîlerce de *amel-i ehl-i Medine* gibi isnad dışı birtakım karinelerle *amel edilebilirlik* vasfını kazanabilmektedir. Aynı cümle tersinden sahih hadisler için de geçerlidir. Hal böyle olunca da hadisçilerin sahih dedikleri bir rivâyet ile fukahanın amel etmemesi ve fukahanın fetvasına mesned teşkil eden bir rivâyete hadisçilerin zayıf hükmünü vermeleri söz konusu olabilmektedir. Şüphesiz bu niteliği haiz rivâyetlerin sınırlı sayıda olduğunu da burada belirtmeliyiz.

Hadisçiler zaviyesinden zayıf görünen bir hadisin, isnad dışı mezkûr unsurlarla desteklenmesi halinde zayıflığının zâil olup olmayacağı ya da bunun bir takviye sayılıp sayılmayacağı hususu pek çok çalışmada ele alınmıştır.¹ Hatta bir doktora çalışmasında, hadis ilimlerinin sıhhat şartlarına uymadığından zayıf addedilen ama fukahanın amel ettiği rivâyetlerden hareketle klasik hadis

¹ Bu alanda geniş denilebilecek bir literatür oluşmuştur. Mesela bkz. ‘Abdul’aziz ‘Abdurrahman ‘Useym, *Tahkîku’l-ı-kavl bi’l-‘amel bi’l-hadîsi’đ-đâ’if* (Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1405); Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998); Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik’in Muvatta Örneğinde-*, çev. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Ankara Okulu, 1999); Hâssan b. Muḥammed Filimbân, *Ḥaberu’l-vaḥid iza ḥalefe ‘amele ehli’l-Medîne : diraseten ve taṭbîkan* (Dubâi: Dâru’l-Buḥûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İḥyâi’l-Türâs, 2000); Ahmed Muḥammed Nurseyf, *‘Amelu ehli’l-Medîne beyne muştalaḥâti Mâlik ve ‘ârâ’i’l-uşûliyyîn* (Dubâi: Dâru’l-Buḥûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İḥyâi’l-Türâs, 2000); Hasan Haydar Han, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı”, çev. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001); Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Kadir Gürler, “Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi’l-kabûl”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2012/2 (ts.), 5-28; İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi’l-kabûlün Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-* (İstanbul: İFAV, 2015); Yusuf Acar, “Zayıf Hadisin Amel Karinesiyile Desteklenmesi ve Tirmizî’nin Süneni”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-69.

usulündeki sahih-zayıf taksiminin yetersiz kaldığı ileri sürülmekte ve bir üst kavram olarak “ma‘mülün bih-ma‘mülün bih olmayan” şeklinde yeni bir taksim önerilmektedir.²

Rivâyet-amel ilişkisi bağlamında konunun ikinci veçhesi, yani hadisçilerin sahih kabul ettikleri ama fukahanın amel etmediği rivâyetler hususunun da aynı çerçevede değerlendirilmesi gerektiği izahtan varestedir. İşte meselenin bu yönüyle ilgili çalışmaların henüz yeterli olmadığı düşüncesiyle bu makalede, *Sahîhayn*da yer alan ama fukahanın fetva verirken nazar-ı dikkate almadığı ya da hilafına fetva verdiği bazı hadisler tespit ve tetkik edilmekte ve bu tür hadislerle Buhârî ile Müslim'in yaklaşım farklılıkları ele alınmaktadır.

Fukahanın amel etmediği hadislerle dair Abdusselâm Allûş tarafından yapılan çalışmada, muteber hadis kitaplarında yer almalarına rağmen dört fıkıh mezhebinin yanı sıra diğer güvenilir müctehid ve muhakkik âlimler tarafından ahkâm konularında kendileriyle fetva verilmeyen, başka bir ifadeyle fetvada kendilerine itibar edilmeyen hadisler tespit edilmeye çalışılmıştır.³ İlk bölümde ele alınan 25 hadisin belirlenmesinde; müctehidlerin başka bir delil sebebiyle hadisin hilafına fetva vermesi, sahâbeden hadisin hilafına bir naklin bulunması, hadisin neshinde ittifakın bulunmaması ve hadisin bazılarına göre açıkça veya zimmen sahih kabul edilmesi olmak üzere dört kriter esas alınmıştır.⁴ Bu 25 hadise, sahih olduğu halde -en azından bazılarına göre- fukahanın amel etmediği hadisler demek mümkündür. Bu bölümde tespit edilen hadisler arasında Buhârî ve Müslim hadisleri yer almamaktadır.

İkinci bölümde ise sırf nesh sebebiyle fukahanın amel etmediği iki konu tespit edilmiş ve konuyla ilgili sahih hadisler irdelenmiştir: Bunlar, guslün ancak meninin gelmesiyle gerekli olduğu ve dördüncü defa içki içenin öldürüleceği meseleleridir.⁵ İkinci konuyla ilgili rivâyetler, *Sahîhayn* dışındaki kaynaklarda sahih olarak yer almaktadır. Allûş'un çalışmasında, fukahanın amel etmediği sahih hadisler bağlamında tespit edebildiği yegâne *Sahîhayn* hadisi, guslün ancak meninin gelmesiyle gerekeceği yönündeki rivâyettir ki bölüm başlığından da anlaşılacağı üzere, gerekçesi de bu haberin mensûh olduğunda ittifakın oluşudur. Bunun anlamı, Allûş'a göre *Sahîhayn* hadislerinin birisi dışında tamamı, mamulün bih rivâyetlerdir, bir başka ifadeyle ister nesh ve isterse başka bir gerekçe sebebiyle olsun *Sahîhayn*'da bulunup da fukahanın amel etmediği sadece bir hadis söz konusudur.

² Bkz. Bekir Özüdoğru, Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 241 vd.

³ Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muhammed 'Ömer 'Allûş, *el-İntihâ' li ma'rifeti'l-ehâdîs elleti lem yefi bihâ'l-fukahâ ve münâkaşetühâ 'alâ zav'î'l-uşûliyyîn uşûli'l-fikh ve uşûli'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1996).

⁴ 'Allûş, *el-İntihâ'*, 104. Buraya kadar haber-i vâhid ile ilgili bilgiler verilmiş, buradan itibaren ise yaklaşık 160 sayfa tutarındaki birinci bölüm yani kriterlere uyan 25 hadisin tespiti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

⁵ 'Allûş, *el-İntihâ'*, 365 vd.

Allûş'un eserine, Hanefi Uğuz tarafından "Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri" adıyla yapılan yüksek lisans tezini de ilave etmek gerekir.⁶

Rivâyetlere geçmeden önce, başlıkta yer alan "fukaha" kelimesinin şumûlünü; Hanefîler, Mâlikîler ile Şâfiîler olarak belirlediğimizi ve Hanbelîleri dışarıda tuttuğumuzu, hassaten üç mezhebin kurucu imamlarını kastettiğimizi belirtmek isteriz. Zira İbn Abdilber'in (ö.463/1071) ifadesiyle İbn Hanbel, "fıkıhta, ehl-i hadisin mezhebine/yöntemine uygun düşen tercihleri olan birisidir ve hadisçilerin de imamıdır."⁷ İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310/923) de *İhtilâfû'l-fukahâ* adlı eserinde, salt hadisçi olarak gördüğü için İbn Hanbel'in diğer imamlardan farklı olan görüşlerini zikretmeyerek Hanbelîliği mukayeseli fıkha dâhil etmediği malumdur. Dolayısıyla bu makalede İbn Hanbel'i sırf yöntemi gereği "fukaha" ile kastedilen müsemmanın dışında tuttuğumuzu, yoksa onun fıkıhçılığını tartışmak gibi bir niyetimizin olmadığını bilinmesini isteriz. Ayrıca İslâm kültür tarihinde Hicaz-İrak ayrışması olarak başlayıp ehl-i hadis-ehl-i re'y şeklinde keskinleşen fikir tartışmalarında ehl-i hadis cenahına Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîleri yerleştirmek ve son tahlilde de ehl-i hadisin temsilcisi olarak Şâfiîleri görüp usûl ve furûuyla hadisi Şâfiî'ye irca etme düşüncesine de katılamıyoruz. Nitekim yaygın kanaatin aksine, örneğin Buhârî'nin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği hususların ve rivâyetlerin hiç de azımsanamayacak bir miktara balığ olduğuna, yaptığımız müstakil bir çalışmada şahit olduk. Dolayısıyla ehl-i hadis ifadesiyle, İbn Kuteybe, Tahâvî ve Hattâbî başta olmak üzere hemen bütün şârihlerin lisanındaki "Hadisçilerin tamamı falan konuda bu hadisin zahirini dikkate alarak, Ahmed b. Hanbel'in de benimsediği şu görüşe varmışlardır, fukahanın tamamı ise.../ قد ذهب عامة اصحاب الحديث الى ... قولاً بظاهر هذا الحديث واليه ذهب احمد بن حنبل، واما عامة الفقهاء.. kullanımı kastettiğimizi belirtmek istiyoruz.

Fukahanın amel etmediği sahih hadisler bağlamında Allûş'un çalışmasında yegâne *Sahîhayn* hadisi olarak yer alan gusûl ile ilgili mezkûr rivâyetin yanı sıra *Sahîhayn*da benzer nitelikli başka rivâyetler de söz konusudur. Buna göre, birisi dışında *Sahîhayn* hadislerinin tamamının mamulün bih rivâyetler olduğu iddiası, anlamını yitirmektedir. Sınırlar da zorlanarak bu makalede yedi rivâyet ele alınacaktır.

1. Deve Eti Yedikten Sonra Abdest Almakla İlgili Rivâyet

İmam Müslim, Câbir b. Semura'dan (r.a.) şöyle nakletmektedir: "Bir adam Rasûlullah'a (s.a.v.): 'Küçükbaş hayvan eti yemekten dolayı abdest alayım mı?' diye sordu ve Rasûlullah (s.a.v.) 'istersen abdest al, istersen alma' cevabını verdi. Adam tekrar 'deve eti yedikten sonra abdest alayım mı?' şeklinde sordu ve Hz. Peygamber bu defa 'evet, deve eti yedikten sonra abdest al' buyurdu. Bu kez

⁶ Bkz. Hanefi Uğuz, *Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Adından da anlaşılacağı üzere konu eksenli ve örnekleme yöntemli bir çalışma olup makale başlığımızı ilgilendiren iki rivâyete yüzeysel bir şekilde değinilmiştir.

⁷ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ fi fağâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beirut: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997), 166.

adam 'Küçükbaş hayvan ağıllarında namaz kılabilir miyim?' diye sordu ve Rasûlullah (s.a.v.) bu soruya 'Evet' cevabını verdi. Adam 'deve ahırlarında namaz kılabilir miyim?' diye sorunca Hz. Peygamber 'Hayır' dedi."⁸

İmam Müslim *Kitâbu'l-hayz* içerisinde önce genel olarak ateşte pişmiş gıdaların/مَا مَسَّتِ النَّارُ tüketilmesinden sonra abdest almayı salık veren hadisleri ve arkasından da aynı durumda abdeste gerek olmadığını bildiren rivâyetleri sıralamış, böylece bu konuda neshin varlığına işaret ederek abdest almaya gerek olmadığı yönündeki tercihini iş'ar etmiş olmaktadır. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) de bu rivâyetlerden abdest almayı âmir hadislerin başına "Bâbu'l-vudû mimmâ messeti'n-nâr" şeklinde ve abdeste gerek olmadığını salık veren rivâyetlerin bulunduğu pasaja da "Bâbu neshi'l-vudû mimmâ messeti'n-nâr" şeklindeki başlıkları layık görmüştür. Müslim genel olarak ateşte pişen gıdalardan sonra Hz. Peygamber'in önceleri abdesti gerekli gördüğünü ve daha sonra ise buna gerek duymadığını yani bir neshin söz konusu olduğunu rivâyetler eşliğinde ortaya koyduktan sonra, bu genel durumdan deve eti yemeyi istisna eden yukarıdaki Câbir b. Semura (r.a.) hadisine yer vermiştir. Dolayısıyla Müslim, deve eti yedikten sonra abdest alınmasını gerekli görmektedir. Nevevî de bahse konu rivâyetin evveline "Bâbu'l-vudû min luhûmi'l-ibil" ismini yerleştirmiştir.

Bu rivâyet, mevcut hadis kaynakları içerisinde ilk olarak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/820) *Müsned*'inde Berâ b. Âzib ile Câbir b. Semura (r.a.) olmak üzere iki ayrı sahâbîden nakledilmiştir.⁹ Abdurrazzâk'ın (ö. 211/826) *el-Muşannef*'inde yer alan "Hayvanların Yataklarında Namaz ve Deve Etlerinden Dolayı Abdest Alınıp-Alınamayacağı Konusu"¹⁰ şeklindeki babta daha ziyade ilk kısma teksif olunmuş ve ikinci kısım ile ilgili yalnızca Hz. Ömer'in deve etinden dolayı abdest almadan namaz kıldığı yönündeki tek bir rivâyet nakledilmiştir.¹¹ Abdurrazzâk'ın aynı babta Berâ b. Âzib'den (r.a.) yaptığı merfu rivâyette ise hem davarların hem de develerin yataklarında namaz kılınması meselesi yer aldığı halde abdestle ilgili olarak sadece davar eti söz konusu edilmiş, deve eti sebebiyle abdest mevzuu hiç yer almamıştır.¹² Humeydî (ö. 219/834) ise Hz. Peygamber'in "Deve etinden dolayı abdest alırım ve deve ağıllarında da namaz kılmam" şeklindeki ifadelerini Talha (r.a.) tarikiyle nakletmiştir.¹³ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850) önce "Deve Etinden Dolayı Abdest Alma Konusundaki Haberler" başlığı altında Berâ b. Âzib'ten ve Câbir b. Semura'dan (r.a.) abdest almayı gerektiren merfu haberleri

⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallâllâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.s), "Hayız", 97.

⁹ Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 2/104, 126.

¹⁰ Ebû Bekr 'Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi' eş-Şan'ânî el-Hımyerî 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1/496-497.

¹¹ 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 1/497 (No. 1611).

¹² 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 1/497 (No. 1609).

¹³ Ebû Bekr 'Abdullah b. ez-Zübeyr el-Esedî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî (Dimeşk, 1996), 1/126.

nakletmiş,¹⁴ arkasından da “Abdeste gerek görmeyenler” başlığı içerisinde Ömer, Ali ve İbn Ömer (r.a.) ile tabiûnden Mücahid ve Tâvûs gibi abdesti gerekli görmeyenlerin listesine isnadlı olarak yer vermiştir.¹⁵ İbn Hanbel yukardaki hadisi, hem Berâ b. Âzib’ten¹⁶ hem de Câbir b. Semura’dan (r.a.) Müslim’deki rivâyete göre takdim-tehirli bir şekilde nakletmiştir.¹⁷ Yine İbn Hanbel aynı rivâyeti farklı lafızlarla Üseyd b. Hudayr’dan (r.a.) da nakletmiş ve bu rivâyetinin peşinden de yine Üseyd’den deve sütü içtikten sonra da abdest alınması gerektiği yönünde başka bir nakilde daha bulunmuştur.¹⁸

Müslim sonrası hadisçilerden İbn Mâce önce genel anlamda ateşte pişen yiyeceklerden sonra abdesti emreden rivâyetleri nakletmiş, arkasından “Bâbu’r-ruhsa fî zâlik” başlığı içerisinde Hz. Peygamber’in deve etinden sonra abdest almadığına şahit olan İbn Abbâs ve Ümmü Seleme (r.a.) gibi altı sahâbînün rivâyetlerine yer vererek neshten değil, ruhsattan yana tercihte bulunmuştur. Daha sonra ise İbn Mâce üçüncü bir bab açarak Berâ, Câbir, Üseyd b. Hudayr ve İbn Ömer’den (r.a.) Hz. Peygamber’in deve eti yedikten sonra abdesti emrettiği yönündeki rivâyetlerine yer vermiştir. Hatta İbn Ömer (r.a.) rivâyetinde deve sütü de eti gibi değerlendirilmiştir.¹⁹ Fakat İbn Mâce’nin İbn Ömer’e nispet ettiği bu rivâyet önceki kaynaklarda yer almamış, İbn Ebî Hâtim (ö. 317/929) de münker olarak adlandırmıştır.²⁰

Ebû Dâvûd, Câbir (r.a.) hadisine değil de aynı anlamı ifade eden Berâ b. Âzib (r.a.) rivâyetine “Bâbu’l-vudû min luhûmi’l-ibil” başlığıyla yer vermiş ve bu babta başka bir rivâyet zikretmemiştir.²¹ Verdiği bab isimlerinden ve rivâyetlerden anlaşılan odur ki Ebû Dâvûd da bu konuda tıpkı Müslim gibi düşünmektedir, yani genel olarak ateşte pişenlerden dolayı abdest almanın nesh edildiği ama deve etinin hariç tutulduğu kanaatindedir. Nitekim şârih Hattâbî (ö. 388/998) söz konusu rivâyetin peşinden şöyle demektedir: “Ashâb-ı hadisin tamamı bu hadisin zahiri doğrultusunda deve eti yemekten dolayı abdest almayı gerekli görmüş, Ahmed b. Hanbel de bu görüşü benimsemiştir.”²² Tirmizî de Ebû Dâvûd gibi “Bâb fî terki’l-vudû mimmâ messeti’n-nâr” başlığından sonra “Bâbu’l-vudû min luhûmi’l-ibil” adıyla yeni bir başlık açmış ve burada Berâ (r.a.) hadisininin peşinden ‘Bu babta Câbir

¹⁴ Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-’Absî el-Kûfi İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2/104.

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/105, 106.

¹⁶ Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-’Arnavut - ‘Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 30/631 (No. 18703).

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/406 (No. 20811), 34/443 (No. 20869).

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/442 (No. 19906, 19097).

¹⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-‘Qazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), "Tahâra ve Sünenuhâ", 65, 66, 67.

²⁰ Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-İlel*, thk. Sa’d b. ‘Abdullah el-‘Humeyyid - Hâlid b. ‘Abdirrahman el-Cüreysî (Riyad: Matâbi’i’l-Humeydî, 2006), 1/470.

²¹ Süleymân b. el-Eş‘aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), "Tahâra", 72.

²² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-‘Hattâbî el-Büstî el-‘Hattâbî, *Me‘âlimu’s-Sünen* (Halep: el-Maţba‘atu’l-‘İlmiyye, 1932), 1/67.

ve Üseyd'ten de rivâyetler vardır.' değerlendirmesinde bulunmuştur.²³ Devamında İshâk ile İbn Hanbel'in hem Câbir hem de Berâ hadisini sahih olarak gördüklerini ifade eden Tirmizî, bazı ilim sahibi tâbiîlerin yanı sıra Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Kûfe ehlinin aksi kanaatte olduklarını yani abdesti gerekli görmediklerini ilave eder.

Müslim hadisinde yer alan "vudû" kelimesini hem Müslim'in ilgili hadise yer verdiği pasaj ve Nevevî'nin verdiği bab ismi hem de sünen sahibi üç hadisçinin bab başlıkları ve değerlendirmeleri, abdest dışında el yıkama gibi bir anlama hamletme imkânını vermemektedir. Ayrıca İbn Hanbel bu rivâyetlerdeki 'vudû' ifadesinin el yıkama şeklinde anlaşılamayacağını ve bunun tam abdest olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hatta o abdestli iken deve etini yiyip de abdest almadan namazını kılan kişinin hem abdestini hem de namazını iade etmesi gerektiğini söylemektedir. Gerekçe olarak ise Zührî'nin (ö. 124/742) bu konuda beş sahih hadis naklettiğini ve bu rivâyetlerde deve eti yedikten sonra abdest almayı Hz. Peygamber'in emrettiğini, emrin de bütün Müslümanları bağlayıcı olduğunu ileri sürmektedir.²⁴

Buhârî, Müslim'in bu rivâyetine hatta deve etinin abdestle ilişkisini çağırıştırabilecek herhangi bir rivâyete *es-Sahîh*'inde yer vermemiştir. Fakat "Küçükbaş hayvan eti ve kavut yemekten dolayı abdest almaya gerek görmeyenler: Ebû Bekr, Ömer ve Osmân (r.a.) bunları yemişler ve abdest de almamışlardır" ismiyle bir bab açmıştır.²⁵ Hem bu bab isminden hem de içerisinde yalnızca İbn Abbâs ile Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) 'Rasûlullah (s.a.v.) küçükbaş hayvan eti yedi ve abdest almaksızın namaz kıldı" anlamındaki rivâyetlere yer vermiş olmasından, deve etinin küçükbaş hayvan gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusundaki tutumunun net olmadığına bir işaret sayılabilir. Fakat diğer hadisçilerin kullandığı "Ateşte pişen yiyecekler/مَا مَسَّتِ النَّارُ" tarzı bir ifadeden bab isminde dahi sarf-ı nazar ederek küçükbaş hayvan ifadesini kullanması aslında bir tür ihsas-ı re'y gibi de görülebilir ki bizim de kanaatimiz, onun aralarında herhangi bir istisna yapmaksızın et yemekten dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşünde olduğudur. Fakat kesin olan durum, Buhârî'nin deve etinden dolayı abdest alınma(ma)sına dair ne bir bab açmış ne de bir rivâyete yer vermiş olmasıdır. Buhârî şârihleri ise, Buhârî nezdinde pişmiş aş yemekten ötürü abdestin gerekmediği konusunda hemfikir olmakla birlikte deve etinin bu hükme dâhil olup olmadığına ihtilâf etmişler ve bir kısmı

²³ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-muhtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîh ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-amel*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâra", 60.

²⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen eş-Şeybânî, *Mesâ'ilü Ahmed b. Ĥanbel* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1434), 44, 45.

²⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâşır (Beirut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422), "Vudû", 51.

tüm pişmiş aşları bu kapsama dâhil ederken²⁶ diğer bir kısmı Buhârî'nin deve etini istisnâ ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁷

İbn Huzeyme (ö. 311/924) “Deve etinden dolayı abdestin emredilmesi” şeklinde açtığı başlıkta ilgili rivâyetleri naklettikten sonra şöyle demektedir: “Ehl-i hadis âlimleri arasında bu haberin nakil açısından sahih olduğu hususunda herhangi bir ihtilafa rastlamadım.”²⁸ Ehl-i hadisin konuya ilişkin tutumunu en iyi yansıtan hadisçinin İbn Hibbân (ö. 354/965) olduğu görülmektedir. İbn Hibbân *el-Envâ' ve't-tekâsım* ya da kısaca *es-Sahîh* adlı eserinde birinci kısım/bölüm olarak adlandırdığı *Emirler ve Sünenler* ana başlığının 100. nev'ine “Yasaklandıktan sonra mübah kılınanlardan istisna edilen şeyin emredilmesi” adını vermiş ve bunu da tam 12 alt başlığa ayırmıştır. Câbir b. Semura'nın (r.a.) “Rasûlullah (s.a.v.) bize deve etinden dolayı abdest almamızı ve küçükbaş hayvan etinden dolayı ise abdest almamamızı emretti.” rivâyetini yerleştirdiği bu 100. nev'in alt başlıklarını da tamamen bu yargısını izaha ve asıl yerine koyduğu haberin tahliline tahsis etmiştir. Bunlar özetle şöyledir: Hadis ilminin inceliklerinde mütebahhir olmayanların mezkûr haberi muallel zannetmeleri, genel olarak ateşte pişen yiyecekler sebebiyle abdest konusundaki nesh hâdisesine deve etini de dahil etmeleri, genel talimatından sonra Hz. Peygamber'in pişmiş etler sebebiyle abdest almadığı yönündeki uygulamalarının yalnızca küçükbaş hayvanları kapsadığı, deve etinden dolayı abdest alma emrini nesh ettiği zannını insanlara veren haberin zikri gibi tembihlerini şu cümleyle hitama erdirmektedir: “Deve eti yemekten dolayı abdest almanın emredildiğini ve bu abdestin de kesinlikle salt el yıkama olmayıp namaz için farz olan abdest olduğunu gösteren haber.”²⁹

Müslim şârihi Nevevî, Hulefâ-i râşidîn başta olmak üzere İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbâs, Ebu'd-Derdâ, Ebû Talha, Âmir b. Rabâa ve Ebû Ümâme (r.a.) gibi sahâbîler ile tâbiînin tamamı ve üç mezhep imamının (Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi) deve eti yemenin abdesti gerektirmeyeceği kanaatinde olduklarını ifade etmiştir. Buna mukabil İbn Hanbel, İshâk, Yahyâ b. Yahyâ, İbn Huzeyme ve Beyhakî'nin tam aksi görüşte olduklarını, isim vermeden bir grup sahâbenin ve istisnasız ehl-i hadisin de bu kanaatte olduklarını dile getirdikten sonra Nevevî kendi tercihini bu ikinci görüşten yana yapmaktadır. Arkasından da Nevevî şunları söylemektedir: “Ahmed ile İshâk bu hususta Berâ ile Câbir'in Hz. Peygamber'den merfu sahih rivâyetlerinin bulunduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar cumhur aksi kanaatte olsa da delil bakımından bu görüş daha güçlüdür. Cumhur ateşte pişen yiyecekler konusundaki neshi genel kabul etmişlerdir. Oysa deve etinden dolayı abdest alma meselesi

²⁶ Bkz. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. 'Alî b. Dağîlullâh b. 'Uceyyân el-'Avfî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1981), 3/56.

²⁷ Bkz. Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Alî el-'Asşalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Haçîb, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/310.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975), 1/21 (No. 31-32).

²⁹ Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Şahîhu İbni Hibbân el-Müsnedü's-şahîh 'ale't-tekâsım ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2013), 2/459-463, 6/306, 307.

hâs olup umum hükme mukaddemdir.”³⁰ Nevevî'nin, ehl-i hadisi genellemesi pek isabetli görünmemektedir. Örneğin yukarıda değinildiği gibi Buhârî'nin bu görüşte olduğuna dair herhangi bir işarete rastlayamadık. İbn Hanbel ve Şeyhaynın yanı sıra diğer pek çok muhaddisin hocası olan İbn Ma'în (ö. 233/848) de fukaha gibi düşünmektedir.³¹

Nevevî'nin bu değerlendirmesinden anlaşılan odur ki fıkıh mezhep imamlarına bahse konu hadis ulaşmış lakin onlar meseleyi nesh çerçevesinde ele aldıkları için amel etmemişlerdir. Beyhakî (ö. 458/1066) ise ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest almanın nesh edilmesi genel hükmü içerisinde deve etinin dâhil edilmesinin yanı sıra hadisteki 'vudû'nun yalnızca el yıkamaya hamlinin de zayıf kaldığını, kendisine Câbir ve Berâ (r.a.) hadislerinin ulaşmamış olabileceğinden dolayı Şâfiî'nin aksi yönde fetva verdiğini ileri sürmüştür. Hatta Beyhakî, “Öğrencilerinden bazıları Şâfiî'nin bazı kitaplarda şöyle dediğini naklettiler: Deve etlerinden dolayı abdest alma konusundaki hadisler şayet sahih ise benim görüşüm de o yönde olur” ifadesini temrîd sigasıyla nakletmektedir.³²

Kâdı İyâd (ö. 544/1149), konuyla ilgili rivâyetleri tasnif edilmiş şekliyle Müslim'in küçükbaş hayvanların etinden dolayı abdest almada muhayyerliği ama Câbir hadisi gereği deve etlerinden dolayı abdesti vacip gördüğü yorumunu yapmıştır. Ahmed b. Hanbel ve ashabu'l-hadis tamamlarının da bu görüşte olduğunu ama ilim ehlinin tamamının ise bu durumda abdesti gerekli görmediklerini ifade ettikten sonra Kâdı İyâd, ızdırabtan dolayı Buhârî'nin Câbir hadisine yer vermediğini de ilave etmektedir.³³

Vücuda girenden değil, çıkandan dolayı abdestin gerekli olduğunu söyleyen İmam Muhammed, bu ifadesine herhangi bir delil göstermez.³⁴ Hanefîlerin dayanaklarını Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Peygamber'in et yemeği ve diğer gıdaları yedikten sonra abdest yenilemeden namaz kıldığını haber veren Ebû Bekr'in (r.a.) merfu haberi ile Ebû Hureyre'nin (r.a.) aksi yönde merfu olarak naklettiği habere İbn Abbâs'ın (r.a.) yaptığı istidrak şeklinde gösterir.³⁵

Tahâvî (ö. 321/933) ateşin pişirmesiyle yapısı değişen yiyecekleri tüketenlerin abdest alıp almayacaklarına dair koyduğu başlık içerisinde önce abdesti salık veren rivâyetlerin tamamına yer vermiş ve bir grup ulemanın bu rivâyetleri delil olarak amelde bulduklarını söylemiştir. Daha sonra ise diğer bir grup âlimin bunun hilafına davranarak hiçbir şekilde pişmiş aş sebebiyle abdesti gerekli

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 4/48, 49.

³¹ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în el-Bağdâdî Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî*, nşr. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013), 1/342.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âşâr*, nşr. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi, 1991), 1/450.

³³ Ebû'l-Fağl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaşubî el-Kâdî 'İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü Muslim*, nşr. Yahyâ İsmâ'îl (Mısır, 1998), 2/205.

³⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012), 1/45.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Hâfîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/80.

görmediklerini ve bunların da yine Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere ve çok sayıdaki sahâbe uygulamasına dayandıklarını ifade etmiştir.³⁶ Daha sonra Tahâvî, pişmiş aştan dolayı abdeste gerek olmadığını bildiren rivâyetlerin tarih itibarıyla sonra varit olduğunu ve rivâyetler açısından konu değerlendirildiğinde ortada bir neshin olduğunu anlaşıldığını ifade etmiştir.³⁷ Aklî yönden de konuyu tahlil eden Tahâvî, çiğ et yemeden dolayı abdest gerekmeyeceği yönünde âlimlerin fikir birliği içerisinde oluşunu ve aynı hükmün ateşte piştikten sonra evleviyetle geçerli olması gerektiğini söylemekte, Hanefîlerin kurucu imamlarının etler arasında hiçbir ayırım yapmadıklarına dikkati çekmektedir.³⁸ Tahâvî, deve etinin müstakil olarak zikredildiği rivâyetleri de Câbir b. Abdillâh'ın (r.a.) "Rasûlullah'tan (s.a.v.) varit olan iki farklı uygulamanın sonuncusu, ateşte pişenlerden dolayı abdest alınmayacağıdır" tespiti dâhilinde değerlendirerek etler arasında ayırım yapmamaktadır. Alım-satımı, sütleri, temiz oluşları ve etleri bakımından deve, sığır ve küçükbaş hayvanların aralarında hiçbir farkın olmadığına dikkati çeken Tahâvî, bu etleri yeme sebebiyle abdest konusunda da Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin herhangi bir fark görmediklerini ilave etmiştir.³⁹

İmam Mâlik konuya İbn Abbâs'ın (r.a.) "Rasûlullah (s.a.v.) koyun budu yedi ve ardından abdest almaksızın namaz kıldı" şeklindeki rivâyetiyle başlamış ve bunu Rasûlullah'ın (s.a.v.) ve dört halife ile İbn Abbâs, Ebû Talha ve Übey b. Ka'b gibi sahabîlerin (r.a.) pişmiş et ve diğer gıdaları yedikten sonra abdest almadıkları yönündeki rivâyetlerle desteklemiştir.⁴⁰ Bunların dışında Muvatta'da deve etinden müstakil olarak bahseden herhangi bir rivâyet yer almamakta, Câbir ve Berâ hadislerine değinilmemektedir. İbn Abdilber de sabit olan hadislere göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) et ya da başka bir gıda tükettikten sonra abdest almadan namazını kıldığı ve bunun aksini ispat eden rivâyetlerin mensuh olduğu gerekçesiyle Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Sevrî, Leys ve Evzâî gibi fukahânın ateşte pişen etler arasında bir ayırıma gitmediklerini ifade etmektedir.⁴¹ Mâlikîlerin bir diğer önde gelen hadisçi ve fıkıhçısı el-Bâcî (ö. 474/1081) de Mâlik'in abdesti gerekli görmediğini ifade etmektedir.⁴²

İmam Şâfiî, herhangi bir yiyecek yedikten sonra abdeste gerek olmadığı konusunu Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) "Rasûlullah (s.a.v.) koyun budu yedi ve ardından abdest almaksızın namaz kıldı" şeklindeki rivâyeti ile temellendirerek şöyle demektedir: "İster pişmiş isterse çiğ olsun herhangi bir

³⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî eî-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, nşr. Muhammed Zuhri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdilhâk (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994), 1/62-66.

³⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/66-69.

³⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/69.

³⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/70.

⁴⁰ Ebû 'Abdillâh b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Aşbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Muştafa el-'Azamî (Abudabi, 2004), "Vukûtu's-salât", 70-79.

⁴¹ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdiberr en-Nemerî İbn 'Abdiberr, *et-Temhid li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*, thk. Muştafa b. Ahmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdülbekir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387), 3/351.

⁴² Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvatta* (Mısır: Matba'atu's-Şa'âde, 1914), 1/65.

şey yiyen kimseye sırf yemekten dolayı abdest gerekmez.”⁴³ Şâfiî fukahasından Mâverdi (ö.450/1058), develerin hem etleri hem de ağılları itibariyle küçükbaş hayvanlardan farklı olduğu için Câbir ve Berâ (r.a.) hadislerinin vücûba değil de istihbâba ve irşâda yorumlanabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁴

Sözlük anlamı ve hadislerdeki kullanımı itibariyle her ne kadar *tavaddae* kelimesi salt ellerin yıkanması manasını muhtevi olsa da tetkik ettiğimiz Müslim hadisi çerçevesindeki rivâyetlerde yer alan “Evet, deve etinden dolayı abdest al/ نَعَمْ فَتَوَضَّأَ مِنْ حُومِ الْإِبِلِ” ifadesinin, hem vürûd hem de rivâyet bağlamaları dikkate alındığında abdest dışında bir yorumda bulunmaya engel teşkil ettiğini belirtmek isteriz.

Sonuç olarak deve eti yemenin abdesti bozacağı yönündeki rivâyetlerin pişmiş aşlarla ilgili vâki olan neshten istisna edildiğini hem yer verdiği rivâyetler hem de bunları tertîb ediş şekliyle ortaya koyan Müslim, bu tutumuyla fukaha nezdinde nesh gerekçesiyle ma'mûlün bih olmayan rivâyetleri sahih olarak değerlendirmiş ve eserine almıştır. Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin de kendisine iştirak ettiği bu görüş, İbn Hanbel'den İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'a varıncaya kadar ashâb-ı hadis de kanaatidir ki, Nevevî hadisçiler arasında bu hususuta bir ihtilafın olmadığı ve delil açısından da tercihe şayan olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Buhârî ne bab ismi ne de rivâyet olarak deve etinin abdestle ilişkisine dair bir tasarrufta bulunmamış, yalnızca genel olarak pişmiş aşlar hakkındaki nesh dikkati çekmiştir. Buna rağmen bir kısım şarihler, sırf pişmiş aşlarla ilgili haberlerin neshine işaret edip deve etinden bahsetmemesinden hareketle onun da Müslim gibi düşündüğünü iddia etmişlerdir ki, buna katılmak mümkün değildir.

2. Sarık Üzerine Mesh Yapmakla İlgili Rivâyetler

Birisi *Sahîh-i Buhârî*'de ve ikisi de *Sahîh-i Müslim*'de olmak üzere *Sahîhayn*da sarık üzerine mesh yapılabileceğini bildiren üç ayrı merfu rivâyet söz konusudur. Muğîra b. Şu'be ve Bilal (r.a.) hadislerini Müslim, Amr b. Ümeyye (r.a.) hadisini de Buhârî tahric etmiştir.

Bu üç hadis içerisinde en detaylı anlatım, Muğîra b. Şu'be (r.a.) rivâyetinde yer alır. Buna göre Tebük gazvesinde def-i hacet için Hz. Peygamber ordudan geri kalınca Muğîra da elindeki bir su kabıyla Allah Rasûlünü beklemiş, ihtiyaç giderildikten sonra Hz. Peygamber o kaptan abdest almış ve bu abdesti esnasında “alnını, sarığını ve mestlerini mesh etmiştir/ وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَيْهِ”.⁴⁵ Bu rivâyetin peşinden Müslim, Muğîra rivâyetinin üç mütâbiine -üçünde de anlamı etkileyecek bir lafız

⁴³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Umm*, nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib (el-Manşûre Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/46.

⁴⁴ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, nşr. 'Alî Muhammed Me'ûd- 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubil- 'İlmiyye, 1999), 1/206.

⁴⁵ Müslim, “Tahâra”, 81.

farkı yoktur- ve bir de Bilal'den naklettiği şâhidine yer vermiş,⁴⁶ konuyla ilgili başkaca da bir tasarrufta bulunmamıştır.⁴⁷ Muğîra hadisinin bütün tariklerini oğlu Urve nakletmiştir. Bilal rivâyetinde hem “alın” ifadesi yoktur hem de “imâme” kelimesi yerine “hımâr” sözcüğü söz konusudur (مَسَحَ عَلَى الْحُفَّيْنِ) (وَالْحِجَارِ). Bu rivâyetlerin bulunduğu pasaja Nevevî, “Alna ve Sarığa Mesh Konusu/النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ” ismini vermiştir.

Görüleceği üzere Müslim, sarığa meshi tecviz etmeyen görüşün varlığına dair en küçük bir imada dahi bulunmamakta, mutlak olarak Muğîra hadisiyle amel edilmesi gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır.

Buhârî, “Mestler Üzerine Mesh” adıyla açtığı bab içerisinde Muğîra hadisini ama sarık ve alın ifadelerine yer vermeksizin sadece “mestlerine mesh yaptı” şeklinde kısaca rivâyet ettikten sonra, Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) evvela yalnızca mestlerle ilgili rivâyetini ve ardından da aynı rivâyetin “يَمَسُّحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَحُفَّيْهِ” tarikini nakletmiştir. Amr b. Ümeyye'nin her iki tarikinde de ilk üç tabaka râvîleri aynıdır. Ayrıca Buhârî, içerisinde sarığın yer aldığı Amr b. Ümeyye rivâyetinin Ma'mer tarafından nakledilen bir de mütâbiinin olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁸ Gerek sarık ve başörtüsüne dair müstakil bir bab açmaması veya mestlerle ilgili babta sarığı hiç zikretmemesi gerekse sarıkla ilgili diğer rivâyetlere değinmeksizin yalnızca senet ve metin yönüyle tenkide açık olan Amr b. Ümeyye hadisiyle iktifa etmesinin, tıpkı fukaha gibi sarık üzerine meshi caiz görmediğini ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

İbn Abdilber, Buhârî'nin Amr b. Ümeyye rivâyetini tenkit etmiş⁴⁹ ve abdestte sarık/başörtüsünün çıkartılması gerektiğine dair Muvatta'da yer alan bazı sahâbe uygulamalarını⁵⁰ ve konunun ihtilafı oluşunu dile getirdikten sonra da sarık üzerine mesh edilebileceğini ifade eden dört ayrı sahâbînin Hz. Peygamber'den naklettikleri hadislerin hepsinin illetli olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Ayrıca İbn Abdilber, sahâbeden ve tabiûndan sarık üzerine meshe cevaz veren pek çok rivâyetin Abdurrazzak, İbn Ebî Şeybe ve İbnü'l-Münzir'in *Musanneflerinde* yer aldığını, bununla birlikte Urve b.

⁴⁶ Şâhid kavramını, bir sahâbîden nakledilen hadisin bir başka sahâbî tarafından aynı veya yakın lafız ve mana ile nakledilen rivayeti; mütâbî kavramını ise bir hadisin, tâbîin veya etbau't-tâbîin tabakasından iki ayrı ravi tarafından aynı sahâbîden nakledilen tarikleri anlamlarında kullanmaktayız.

⁴⁷ Müslim, “Tahâra”, 82-84.

⁴⁸ Buhârî, “Vudû”, 48.

⁴⁹ Bkz. Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-Ecvibetü'l-müstev'abe anil-mesâil'l-müstağrabe min Şahîhi'l-Buhârî*, thk. 'Amr Abdulmün'im Selim (Riyad, 2005), 90-94. İbn Abdilber bu risaleyi, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde yer alan bazı hadislerin anlamlarını muğlak bulduğunu ve anlamakta güçlük çektiğini söyleyerek yardım talep eden -ki söz konusu 20 hadis içerisinde bahse konu Muğîra rivayeti de mevcuttur - İbn Ebî Sufra'ya cevaben yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Acar, *İbn Abdilberr'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği* (Konya, 2015), 242-245.

⁵⁰ Mâlik b. Enes, “Tahâra”, 38-40.

⁵¹ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-'İstizkâru'l-câmi' li-mezâhibi fuḳahâil-emşâr ve 'ulemâil-aktâr fîmâ teḍammenehü'l-Muvaḍḍa min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerḥu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-iḥtişâr*, thk. Sâlim Muḥammed 'Ata - Muḥammed 'Ali Mu'avvaḍ (Beyrut, 2000), 1/210-213.

Zübeyr, Kasım b. Muhammed, Şa'bî, Nehâî, Hammad, Mâlik, Ebû Hanife, Şâfiî gibi âlimlerin sarık ve başörtüsü üzerine meshi caiz görmediklerini aktarır.⁵²

Günümüze ulaşan hadis kaynakları içerisinde *Sahîhain* öncesi dönemde Muğîra hadisine ilk defa Yezîd b. Habîb'e (ö.128/745) atfedilen eserde yer verilmiş,⁵³ aynı rivâyeti Tayâlisî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Hanbel de nakletmişlerdir.⁵⁴

Önceki rivâyet değerlendirmelerinde de ifade edildiği gibi şüphesiz ehl-i hadisin bakış açısını en iyi yansıtan hadisçilerin başında İbn Hıbbân gelir. Bu itibarla Müslim'deki Muğîra hadisine dair İbn Hıbbân'ın değerlendirmelerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. O önce "Alın ve sarığın birlikte meshedilmesinin mübahlığına delalet eden emir" başlığı altında Muğîra hadisini tahrir etmiş, ardından "tıpkı mestlerde olduğu gibi doğrudan sarığın üzerine meshin mübahlığına delalet eden emir" başlığına Amr b. Ümeyye hadisini koymuş ve bir sonraki başlık ile de Amr rivâyetinin ferd olmadığını öne sürmüştür. Asıl değerlendirmesini "Sarığa meshin caiz olmadığı zannını insanlara veren haberin zikri" ismini verdiği ve Muğîra hadisini tekrar ettiği son başlıkta yapan İbn Hıbbân, alını da başın parçası olarak gören ve ilgili rivâyeti "alınla birlikte sarığın da meshedilebileceği, ama sadece sarığa meshin yeterli olmayacağı" şeklindeki kavline delil getiren Şâfiî'ye katılmamaktadır. Durumun Şâfiî'nin dediği gibi olmadığını ileri süren Ebû Hâtim, Hz. Peygamber'in alınına mesh yapmaksızın yalnızca sarığını meshettiğini gayet açık bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁵

Hattâbî (ö. 388/998), Buhârî şerhinde konuya ilişkin ihtilafları nakledip ashâb-ı hadisin tamamının sarığa meshi tecviz ettiklerini ama fukahanın çoğunluğunun bunu kabul etmediklerini söylerken,⁵⁶ Sevbân ve Enes rivâyetlerini "Sarık üzerine mesh" başlığı içerisinde tahrir eden Ebû Dâvûd'un eserine yazdığı şerhte konuyu daha geniş değerlendirmekte ve fukahanın görüşüne katılmaktadır. Mutlak olarak cevaz veren fukahayı Evzâî, İbn Hanbel, İshâk, İbn Râhûye, Ebû Sevr ile Dâvûd ez-Zâhirî şeklinde tadat ettikten ve çoğunluk fukahanın da aksi yönde kanaate sahip olduklarını ifade ettikten sonra kendi tercihini şöyle ızhâr etmektedir: "Asıl olan, Allah'ın başı meshetmeyi farz kılmış olmasıdır. Sevbân hadisi ise te'vile hamledilir ve yoruma açık olan hadisle vücubu kesin olan asıl terkedilemez... Enes hadisi de Sevbân hadisini te'vil edenleri desteklemektedir."⁵⁷

⁵² İbn 'Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/210-213.

⁵³ Ebû Recâ' Yezîd b. Ebî Habîb el-Ezdî el-Mısrî Yezîd b. Ebî Habîb, *Ehâdîsu Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısrî*, nşr. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dâru'l-İlmiyye, 2004), 17.

⁵⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/75; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/2043, 2585, 2615, 2633, 2644, 2687, 8/684; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/52, 54, 384, 10/221.

⁵⁵ Bkz. İbn Hıbbân, *eş-Şâhih*, 4/171-178. Orijinal ifadesi şöyledir: *وَكَيْسَ يَحْمَدُ اللَّهَ وَمَنْهُ كَذَلِكَ، بَلْ مَسَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَأْسِهِ فِي وَصْوَيْهِ، وَمَسَحَ عَلَى عِمَامَتِهِ دُونَ النَّاصِيَةِ.*

⁵⁶ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *'Alâmu'l-Hadîs*, nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âli Su'ûd (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/266.

⁵⁷ Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, 1/56, 57.

Fukahanın konuya bakışına gelince İmam Mâlik, bırakın sarık üzerine mesh yapmayı, mestler üzerine mesh hususuna bile mesafeli durmakta, sarık ve başörtüsünün çıkartılarak altından meshedileceğine dair sahâbe uygulamalarını zikretmekte ve soru üzerine açıkça sarık/başörtüsü üzerine meshin kesinlikte caiz olmadığını söylemektedir. Bu arada Muğîra hadisine de yer vermiş ama rivâyette sadece mest ifadesi geçmekte ve alın ile sarık lafızları yer almamaktadır.⁵⁸

İmam Muhammed eş-Şeybânî ise Muvatta rivâyetinde “Sarık ve Başörtüsü Üzerine Mesh” ismiyle bir bab açarak içerisinde, birisi sarık ve diğeri de başörtüsüyle ilgili olan Mâlik’in iki rivâyetine yer vermiştir. Arkasından ise kendilerinin de aynı görüşü benimsediklerini ve bunun Ebû Hanîfe’nin de kanaati olduğunu belirttikten sonra şöyle demktedir: “Başörtüsüne de sarığa da mesh yapılmaz, sarık üzerine mesh yapıldığı ama sonra terk edildiği bilgisi bize ulaştı hem Ebû Hanîfe hem de âmme-i fukahamızın görüşü budur.”⁵⁹

İmâm eş-Şâfiî ise başın tamamının meshedilmesi gerekli mi yoksa bir kısmının meshedilmesi yeterli olur mu tartışmasını yaparken, bir kısmının meshinin yeterli olduğu ve alnın da baştan sayıldığı yönündeki kendi kanaatini desteklemek üzere Muğîra hadisine yer vermiştir. Peşinden de Hz. Peygamber’in abdest alırken sarığını çıkartıp başına mesh yaptığı yönünde Atâ’dan mürsel bir haberi naklederek kesin bir dille salt sarığa meshin caiz olamayacağını dile getirmiştir. Fakat aynı yerde birkaç satır arayla Muğîra rivâyetini İbn Sîrîn kanalıyla iki defa rivâyet etmesi ve birisini tıpkı Müslim rivâyetinde olduğu gibi naklederken diğesinde yalnızca “alınını su ile meshetti” lafızıyla sınırlı tutması câlib-i dikkattir.⁶⁰

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Muğîra rivâyetini Bilal ve Amr b. Ümeyye (r.a.) hadisleriyle birlikte ele alarak bunların hilafına icma bulunduğunu, bahse konu hadislerin ceyyid tariklerine vakıf olunmasına ve de herhangi bir neshin varlığı da Hz. Peygamber’den nakledilmemesine rağmen bunlarla amelin terk edildiğini söyleyenlere karşı kendi değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre hakikat, unutma ve gaflet gibi râvîye ait kusurlar ile nesh ve tevil gibi merviye ait birtakım şüphelerin rivâyetlere ârız olabilmesi ihtimalinden dolayı, rivâyetten ziyade icma ile ortaya çıkar. Zira bazen iki emir birlikte sabit olabileceği gibi, bazen de Allah Rasûlü (s.a.v.) aynı konuda iki farklı uygulamada bulunmuş ama sahâbi onlardan yalnızca vakıf olduğu birisini nakletmiş olabilir. Oysa icma, bütün bu gibi sebeplerden uzaktır. Dolayısıyla sarık üzerine meshi tecviz eden hadisler kendilerine kabul şartlarına muvafık bir şekilde ulaşmış olmasına rağmen ya nesh ya da sarığın altından başın meshedilmesi eyleminin râvîye sanki sarığın üstünden mesh edilmiş gibi görünmüş olabileceği sebebiyle sarık ve başörtüsü üzerine meshin terkinde fukaha icma etmiştir. Bu duruma göre râvî iki haberden, birisi asla bütün insanların yadırgamayacağı ve garip karşılamayacağı başın meshi ve diğeri

⁵⁸ Bkz. Mâlik b. Enes, “Tahâra”, 38-41.

⁵⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. ‘Abdulvehhâb ‘Abdullaţîf (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 45 (“Tahâra”, 52-53).

⁶⁰ Şâfiî, *el-Umm*, 1/41.

de insanların alışık olmadığı tarzda sarığın üzerine mesh olmak üzere iki haberden, alışık olunmayanı/garîb karşılananı nakletmiş olmaktadır. Netice itibariyle İbn Kuteybe'ye göre sarık üzerine meshi tecviz eden rivâyetler isnad açısından sahihtir; lakin icma ve uygulama, sarık üzerine mesh yapılamayacağı yönündedir.⁶¹

Tahâvî konuyu çok kısa değerlendirmiş ve genel anlamda başın meshiyle ilgili başlık içerisinde tamamının mı yoksa bir kısmının mı mesh edileceğini tartışırken yalnızca Muğîra hadisine yer vererek “Bu eserde Rasûlullah'ın (s.a.v.) alnını mesh etmek suretiyle başın bir kısmına mesh uygulaması söz konusudur” demiştir.⁶²

Sarık ve başörtüsü üzerine mesh hususunda yapılan bir çalışmada, yukarıda ele alınan *Sahîhayn* hadislerinin yanı sıra diğer hadis kaynaklarında tespit edilen sekiz sahâbîye ait merfu haberler ile sahâbeden lehte ve aleyhte uygulamada bulunanlar, herhangi bir sıhhat değerlendirmesine tabi tutulmaksızın listelenerek bazı mülahazalar serd edilmiştir. Çalışmada Hanefîler ve Şâfiîlerin konuya dair görüşleri delilleriyle birlikte tahlil edilmekte ve özetle şu neticeye varılmaktadır: Sarık/başörtüsüne meshin lehindeki rivâyetlerin bütüncül bir şekilde fukahaya ulaşmamış olması ihtimali göz önüne alınarak ve de kolaylık prensibi ile ruhsat gibi imkânlar değerlendirilerek, *Sahîhayn* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında sahih olarak sabit olan hadisler ve uygulamalar mutlaka dikkate alınmalı ve bunların meshine cevaz verilmelidir.⁶³ Bu yazımızda “caizdir veya değildir” gibi bir sonuç hedeflenmediğinden yalnızca fukaha tarafından uygulanmayan *Sahîhayn* hadisleri perspektifinden, söz konusu çalışmadaki değerlendirmelere katılmadığımızı, zira ilgili rivâyetlerin ve uygulamaların bizzat mezheplerin kurucu imamları tarafından bilindiğini ve meselenin hinterlandında köklü yöntem farklılıklarının bulunduğunu söylemekle iktifa ediyoruz.

Netice olarak Müslim, sarığa meshi tecviz etmeyen görüşün varlığına dair en küçük bir imada dahi bulunmaksızın eserine aldığı Muğîra hadisiyle mutlak olarak amel edilmesini gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna mukabil Buhârî'nin, gerek sarık/başörtüsüne dair müstakil bir bab açmaması veya mestlerle ilgili babta sarığı hiç zikretmemesi gerekse sarıkla ilgili diğer rivâyetlere değinmeksizin yalnızca hem senet hem de metin yönüyle tenkide açık olan Amr b. Ümeyye hadisiyle iktifa etmesi sebebiyle sarık üzerine meshi caiz görmediğini düşünüyoruz. Hattâbî'nin tespitiyle ashâb-ı hadisin tamamı sarığa meshi tecviz etmekte ama fukahanın çoğunluğu bunu kabul etmemekte, İbn Kuteybe'nin deyimiyle de sarık üzerine meshi tecviz eden rivâyetler isnad açısından sahihtir lakin icma ve uygulama sarık üzerine mesh yapılamayacağı yönündedir. Hattâbî'nin ‘ashâb-ı hadisin tamamı’ ifadesinin şümulüne bu konu bağlamında Buhârî'nin dâhil olmadığı kanaatindeyiz.

⁶¹ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs* (el-Mektebül-İslâmî, 1999), 379-381.

⁶² Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/31.

⁶³ Bkz. Musa Bağcı, “Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi”, *Namazların Birleştirilmesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 139-164.

3. Cuma Günü Gusletmenin Vücubiyeti

Buhârî, *Kitâbu'l-cum'a* içerisinde “Cuma günü gusletmenin fazileti” adıyla açtığı ikinci bâbta İbn Ömer’in “Biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın” merfu hadisine, Hz. Ömer’in minbere çıktığında cumaya ancak yetişen Osman ile girdiği diyaloguna ve de Ebû Saîd el-Hudrî’nin “Cuma günü gusül abdesti her ihtilam olana vaciptir” merfu hadisine yer vermiştir.⁶⁴ Dolayısıyla bu üç rivâyeti de bab başlığındaki fikhî çıkarımı çerçevesinde yorumlamış olmaktadır. Aynı kitabın 11. babını ise, cumaya katılmayan kadınlara ve çocuklara gusül gerekip gerekmeyeceğini arza ayırmış ve guslün yalnızca üzerine cumanın vacip olduğu kişilere gerektiği yönünde İbn Ömer’in sözünü ta’lîken ifadeden sonra, hem yukarıda zikredilen üç rivâyeti tekrarlamış hem de başka rivâyetler tahrir etmiştir ki⁶⁵ her iki babta da yer verilen bu rivâyetler, biraz sonra görüleceği üzere Müslim tarafından cuma guslünün vücûbiyeti çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Müslim, *Kitâbu'l-cum'a* adını verdiği bölüme İbn Ömer’in naklettiği “Biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın” hadisinin iki ayrı tarikini peş peşe sıralayarak başlamış, altısı asıl ve üçü de mütabaat olmak üzere konuyla ilgili toplam dokuz rivâyet tahrir etmiştir. 3. ve 4. Hadisler ise, Hz. Osman’ın gecikmiş bir vaziyette Hz. Ömer’in cuma hutbesine çıktığı sırada mescide gelmesi üzerine Osman’ın (r.a.) “ezanı duyunca sadece abdest alabildim” demesi üzerine Ömer’in (r.a.) “Ben de abdest alıp geldim, fakat siz Rasûlullah’ın ‘biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın’ dediğini duymadınız mı?” şeklindeki rivâyetlerdir. Bunların ardından Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) “Cuma günü gusül abdesti her ihtilam olana vaciptir” merfu hadisini nakleden Müslim, son olarak Hz. Âişe’nin anlatımıyla insanların bağda-bahçede çalışıp ter kokuları içerisinde cumaya gelmeleri üzerine Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) “Şu gününüz için temizlenseniz/Cuma günü gusül alsanız” dediği şeklindeki hadisine yer vermiştir.⁶⁶

Müslim bu pasajdan sonra misvak ve koku kullanmak gibi cuma günü yapılması tavsiye edilen hususlara dair rivâyetlere geçmiş ve ilk olarak da Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) az önce geçen hadisini başka bir tarikten ve misvak-koku ziyadesiyle nakletmiştir.⁶⁷

Her konuda hadisleri sıhhat açısından üç gruba ayırıp en kuvvetli olan rivâyetleri önce zikrettiği ve bunları desteklemek sadedinde diğer iki grup rivâyetlere yer verdiği dikkate alındığında Müslim’in,⁶⁸ hadislerin zahirine göre amel edip cuma guslünü vacip telakki ettiği anlaşılmaktadır. Müslim nezdinde konuya dair bir neshten de söz etmenin doğru olmayacağını, cuma guslünün vücubiyetinin neshedildiği yönünde bazı hadisçilerin yaptığı değerlendirmelerde nâsîh olarak

⁶⁴ Buhârî, “Cum’a”, 2.

⁶⁵ Bkz. Buhârî, “Cum’a”, 11.

⁶⁶ Müslim, “Cum’a”, 1-6.

⁶⁷ Bkz. Müslim, “Cum’a”, 7.

⁶⁸ Müslim, “Mukaddime”, sayfa 4, 5; Ayrıca bkz. Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 66, 67.

belirtilen Semura b. Cündüb'ün “o gün abdest alan iyi yapmıştır, ama gusül alan kişi daha faziletli olamı yapmıştır” şeklindeki rivâyeti tahrir etmemesi de desteklemektedir.⁶⁹

Şârih Nevevî'nin ilk dört rivâyete bab adı vermeyip bu kitaptaki ilk bab ismini, Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinin başına koyması ve sadece bu iki hadisten oluşan kısma “Bülûğa eren her erkeğe cuma guslünün vacip oluşu ve gusül ile emridilmelerinin beyanı” adını vermesinin de bu kanaatimizi desteklediğini düşünüyoruz. Nevevî ilgili bölümün şerhine ilk iki rivâyetin cuma guslünün vücbiyetini gösterdiğini söyleyerek başlamış, diğer hadisleri hatırlatıp konunun ihtilaflı olduğunu dile getirdikten sonra isim vermeden bazı sahabiler ile seleften Hasan-ı Basrî ve Zâhirîlerin salt rivâyetlerin zahirinden hareketle guslü vacip gördüklerine dikkat çekmiştir. Buna mukabil seleften ve haleften cumhur-i ulemanın ise müstehap bir sünnet olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmiş ve kendisi de bu kanaate katılmıştır.⁷⁰ Diğer bir şârih Ma'zerî (ö.536/1141) ise fukaha arasında bu hadisin zahirini dikkate alıp guslü vacip görenler olduğunu ama çoğunluk fıkıhçıların aksi yönde düşündüklerini söylemekle iktifa etmiş ve kendisi de âmme-i fukahanın yanında yer almıştır.⁷¹

Kütüb-i Sitte musannifleri arasında cuma guslü için bab isminde vücup/îcâb ifadesini istimalde yalnız kalan Nesâî'nin konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. Zira *es-Sünenü'l-kübrâ*'da ilgili rivâyetler için sırasıyla “Cuma günü guslün îcâbı; Cuma günü gusül; Cuma günü guslün terkinde ruhsat; Guslün fazileti” olmak üzere dört bab/başlık kullanmıştır.⁷² Ancak bu eserindeki hem tenkit edilen rivâyetleri dışarda bırakmak hem de yalnızca sahih olanlarını seçmek suretiyle ve dolayısıyla da kendisine göre sadece sahih ve ma'mûlün bih olan rivâyetlerden oluşturduğu *el-Müctebâ*'sında⁷³ ise konuya dair bab sayısı yine aynı olmakla birlikte isimlerini değiştirmiştir. *el-Müctebâ*'daki bab isimleri; “Cuma günü gusül emri; Cuma günü guslün îcâbı; Cuma günü guslün terkinde ruhsat; Cuma günü guslün fazileti”dir.⁷⁴

İbn Hibbân, evâmir bölümünün otuz beşinci nevi için “Vücup ve kesinlik bildiren bir ifadeyle emredilen ama ikinci bir haberden dolayı sünnet olduğu anlaşılan ve o emredilende belirli bir maksat bulunan şeyin emredilmesi” şeklinde kullandığı ifadeyle adeta Müslim ve Zâhirîler dışında kalan ehl-i hadisin genel tutumunu yansıtmıştır.⁷⁵ Bu nevinin alt başlıkları arasında yer alan “Bazı imamlarımıza

⁶⁹ Bkz. Ebû Hafş 'Omer b. Aḥmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Nâsiḥu'l- ḥadîṣ ve mensûḥuh*, nşr. Semîr b. 'Emîn ez-Zuheyrî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1998), 61; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-Muşkil min Ḥadîṣi's-Şaḥîḥayn*, nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, ts.), 3/129.

⁷⁰ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/130-133.

⁷¹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, nşr. Muḥammed eş-Şazeli en-Neyfer (Cezair, 1988), 1/469.

⁷² Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hüseyin 'Abdülmün'im Şiblî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Cum'a”, 9-12.

⁷³ Bkz. Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, 89.

⁷⁴ Bkz. Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Cum'a”, 7-10.

⁷⁵ Bkz. İbn Hibbân, *eş-Şaḥîḥ*, 2/147-152.

cuma guslünün vacip olduğu fikrini vehmettiren haberin zikri” cümlesiyle İbn Hıbbân’ın, muhtevasında yer verdiği yegâne hadisin Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti olması ve bunu da Mâlik tarikiyle nakletmesi –ki Müslim de aynı tarikle tahric etmiştir- manidardır.

İmam Muhammed, gerek Muvatta rivâyetinde gerekse diğer eserlerinde cuma günü gusl almanın vacip olmadığı, lakin güzel bir davranış olduğunu ve Ebû Hanîfe’nin de bu görüşte olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁷⁶

İmam Mâlik cuma kitabına gusül ile başlayıp üçü merfu ve ikisi de mevkuf olmak üzere beş rivâyet nakledip kendi görüşünü beyan etmiş, gusül aldıktan sonra abdesti bozulanın yalnızca abdest almasının kâfi geleceğini söylemiştir.⁷⁷ Bununla birlikte sadece Muvatta’da zikrettiği rivâyetler ile serd ettiği ifadelere bakılırsa onun, cuma günü gusül abdesti almanın müstakil bir vacip/farz olduğu kanaatine vardığı da söylenebilir ki, Müslim’in de bu anlayışa yakın bir tutumda olduğu izlenimi bizde ağır basmaktadır. Nevevî’nin de dâhil olduğu pek çok hadisçinin, Mâlik’in de guslü vacip gördüğü bilgisini Hattâbî’ye dayandırmaları ama aynı satırların devamında Kâdî İyâd’ın “maruf ve meşhur görüşü, vacip olmadığıdır” şeklindeki tashihine yer vermelerini de hatırdan tutmak gerekir.⁷⁸

İmam Şâfiî, Mâlik kanalıyla naklettiği Hz. Ömer ile Osman arasında yaşanan hâdisenin cuma guslü hususundaki emrin doğrudan tercihe/ihtiyata delalet ettiğini ve cenabet haricinde guslün vacip olduğuna dair kendisini ikna edecek bir delilin bulunmadığını açıkça beyan etmektedir.⁷⁹ Fakat Sübkî’nin (ö. 771/1370), kadîm mezhebinde Şâfiî’nin tıpkı Zahirîler gibi söz konusu guslün vacip olduğunu nassen ifade ettiği ve kendisinin de o görüşü benimsediği yönünde bir bilgi aktarılmakta⁸⁰ ve İbn Dakîk’in (ö. 702/1302) de Sübkî’ye destek verdiği nakledilmektedir.⁸¹ Elbette İbn Hazm’ın şahsında Zâhirileri de unutmamak gerekir.⁸²

Müslim, Hz. Peygamber’in ifadelerine zahiri olarak yaklaşan Abdullah b. Ömer ile Ebû Said el-Hudrî ve Ebû Hureyre (r.a.) gibi bazı sahabilerin cuma günü gusletmenin vücubiyeti yönündeki tutumlarını benimsemiş görünmektedir.⁸³ Tariklerinin ve ihtilaflarının fazlalığı sebebiyle gusül ile

⁷⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, 47-48 ("el-İğtisâl yevme'l-cum'a", 62-64); Şeybânî, *el-Aşl*, 1/77-78.

⁷⁷ Bkz. Mâlik b. Enes, "Cum'a", 1-6.

⁷⁸ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/133; Hattâbî’nin temrîd sigasıyla Mâlik hakkındaki nakli için bkz. Hattâbî, *Me’âlimu’s-Sünen*, 106.

⁷⁹ Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, 1/53.

⁸⁰ Bkz. Zeynüddîn Muhammed ‘Abdürraûf b. Tâcil’ârifîn b. Nûreddîn ‘Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feydu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 1/323.

⁸¹ Ebû İbrahîm Muhammed b. 'İsmâ'îl el-Kaflânî eş-Şan'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-Şâgîr*, nşr. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyâd, 2011), 7/429. San'ânî (ö.1182/1768) kendisi de katılarak nakletmektedir.

⁸² Bkz. Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-Âşâr*, nşr. 'Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/255-266.

⁸³ Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV, 1999), 303-307. Erul, zahiri yaklaşım sergileyen sahabilerin bu yaklaşımlarıyla Zahiriler ve mutasavvıfların yanı sıra senedi esas alarak her sahih rivayete teslim olan bazı salt hadisçilerin selefi haline geldiklerini de ilave etmektedir ki en azından bu rivayet bağlamında Müslim, "salt hadisçi"ler arasında görülebilir. Bkz. 471.

ilgili rivâyetler hakkında Ali b. el-Medîni'ye ait (ö.234/848) “Yeni yetmenin yazdığı ilk hadis olarak gusül ve men kezebe hadislerini topladığını gördüğünde, ensesine *başarılı olamaz* diye yaz” şeklindeki sözün, hadisçiler arasında adeta darb-ı mesel olarak dolaştığı da unutulmamalıdır.⁸⁴

Netice itibariyle Buhârî, cuma günü gusletmenin faziletli olduğu yönündeki kanaatini hem bab ismiyle hem de muhtevada yer verdiği rivâyetlerle açıkça belirtmektedir. Buna karşılık cuma guslünün vucubiyetini ifade eden rivâyetleri tahrir edip neshe veya istihbaba delalet eden hadislere yer vermemesi ve de Nevevî'nin ilgili pasaja “Cuma guslünün vacip oluşu” bab ismini münasip görmesi gibi veriler, Müslim nezdinde bu guslün vacip olduğunu göstermektedir. Lakin Ma'zerî'nin ifadesiyle fukaha arasında bu hadisin zahirini dikkate alıp guslü vacip görenler olmakla birlikte âmme-i fukuha aksi yönde düşünmektedirler.

4. Guslün Yalnızca Meninin Gelmesiyle Vâcip Olması

Abdusselâm Allûş'un *Sahîhayn*'da yer alıp da sırf nesh sebebiyle fukahanın amel etmediği tek sahih hadisin, cimadan dolayı guslün ancak meni gelmesi durumunda vacip olduğunu salık veren rivâyet olduğunu daha önce ifade etmiştik. Allûş, konuyu tamamen İbn Hacer (ö.852/1448) ile İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) kanaatlerini aktararak ihtilafı, sahâbe dönemi ile sınırlandırmakta, neshten dolayı mezkûr Buhârî rivâyetiyle fukahanın amel etmediğini vurgulamakta, Buhârî'nin bab sonundaki sözünü ve tutumunu da fıkıh usulündeki “dinde en ihtiyatlı olan budur” anlayışıyla izah etmektedir.⁸⁵ Bu konunun ve Buhârî'nin tutumunun daha geniş bir perspektiften ele alınmasının lüzumuna inanıyoruz.

Buhârî, *Kitâbu'l-gusl*'ün son iki bâbını cima sebebiyle gusül abdesti alınması konusuna ayırmış, bunlardan “İki Sünnet/Cinsel Organ Buluştuğunda” adını verdiği ilk babta sadece Ebû Hureyre'den merfu olarak naklettiği ve boşalma olmasa da cinsel ilişkiden dolayı guslün gerekli olduğunu bildiren hadise yer verip iki de mütâbi'înin olduğunu söylemiştir. Diğer bâbın ismi ise, “Kadının cinsel uzvuna değen yerin yıkanması/فَرْجِ الْمَرْأَةِ مَا يُصِيبُ مِنْ فَرْجِ الْمَرْأَةِ” şeklinde olup iki rivâyeti muhtevidir.⁸⁶

Bunlardan ilki, sahâbî Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'nin (r.a.) “Boşalma olmaksızın eşiyile cima eden kişi hakkındaki görüşün nedir?” şeklinde Hz. Osman'a sorması ve onun da “Namaz için aldığı abdest gibi abdest alır ve avret yerini de yıkar” cevabını vererek Hz. Peygamber'den böyle duyduğunu eklediği rivâyettir. Aynı rivâyetin devamında el-Cühenî, konuyu Hz. Ali'ye, Zübeyr b. Avvâm'a, Talha b. Ubeydullah'a ve Übey b. Ka'b'a (r.a.) da sorduğunu ve hepsinin bu şekilde emrettiklerini/fetva verdiklerini ilave etmektedir. Hadisin râvîlerinden Yahyâ isnadlı olarak Ebû Eyyûb'un (r.a.) da aynı

⁸⁴ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li 'ahlâkî'r-râvî ve 'âdâbî's-sâmi'*, thk. Maḥmûd et-Ṭaḥḥân (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983), 2/301; 'Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Osmân b. 'Abdirrahmân İbnu's- Şalâh, *Ma'rifetu envâ'i'ulûmi'l-hadîs= Muḳaddime*, thk. Nûreddîn 'Itr (Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır, 1986), 255.

⁸⁵ Bkz. 'Allûş, *el-İntihâ'*, 365-370.

⁸⁶ Bkz. Buḥârî, “Gusl”, 28, 29.

bilgiyi Hz. Peygamber'den işittiğini nakleder. İkinci rivâyet ise Übey b. Ka'b'ın (r.a.) aynı soruyu Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) sorduğu ve yalnızca avret yerini yıkayıp normal abdest alarak namazı kılması yönünde cevap aldığı şeklindeki merfu rivâyettir. Bu iki hadisi naklinin peşinden Buhârî şu açıklamayı yapar: “Gusül daha ihtiyatlıdır/ahvattır, son durum budur, ihtilaf ettikleri için bu açıklamayı yaptık/” *الْغَسْلُ أَحْوَطُ، وَذَلِكَ الْآخِرُ، وَإِنَّمَا بَيَّنَّا لِإِخْتِلَافِهِمْ*.

Buhârî'nin rivâyet sonunda yaptığı değerlendirmedeki ikinci cümleyi, Hz. Peygamber'in iki uygulamasından sonuncusunun gusl olduğu (آخِرُ الْأَمْرَيْنِ) şeklinde anlamak veya fukahanın son kanaatinin gusül yönünde olduğuna yorumlamak da mümkündür, bab hadisine (الْآخِرُ) işaret ettiğini tercih etmek de. Aynı şekilde mezkûr cümledeki “onların ihtilafı” ifadesinin, sahâbe veya fukaha ihtilafı şeklinde anlaşılması muhtemel olup Buhârî bu hususta bir icma'ın gerçekleşmediğine dikkati çekmiş olmaktadır.⁸⁷ Aynî (ö. 855/1451) buna “rivâyetin sahih olup olmadığı hususunda hadisçilerin ihtilafından dolayı...” şeklinde üçüncü bir ihtimal daha eklemiştir.⁸⁸

Hem İbn Hacer hem de Aynî'nin ifadeleriyle İmam Buhârî bu sözüyle, boşalma olmadan gerçekleşen cinsel ilişkiden dolayı guslün zorunlu olmadığını zira bu hükmün neshinin sabit olmadığını ama bu durumda olan kimseler için salt abdestin değil de gusül yapmanın dini açıdan daha ihtiyatlı olduğunu ızhâr etmektedir. Nitekim konuyla ilgili iki baktan ilkinde mutlak duhul ile guslü gerekli gören bir rivâyete ve ikincisinde de gerekli görmeyen rivâyetlere yer vermiştir ki bununla, her iki grup haberleri de değerlendirdiğini iş'ar etmiş olmaktadır.

İnzal olmasa dahi mutlak olarak cimadan dolayı guslün vücbiyetinde başlangıçta farklı düşünceler olmakla birlikte sahâbe arasında ittifak oluştuğunu ve Dâvûd ez-Zâhirî haricinde bu konsensüsün dışında kimsenin kalmadığını ifade ettikten sonra İbnu'l-Arabî, değerli bir âlim ve bu dinin imamlarından birisi olan Buhârî'nin bu kadar açık-seçik olan bir meseledeki aykırı tutumunu *zor bir durum* olarak değerlendirir. Bu ifadesiyle İbnu'l-Arabî, bu konu bağlamında Buhârî ile Dâvûd ez-Zâhirî'yi aynı ekseninde görmektedir. Ona göre sahâbenin başlangıçtaki ihtilafı Hz. Âişe'nin Rasûlullah'tan (s.a.v.) verdiği bilgiyle ortadan kalkmasına ve her türlü cinsel birleşmeden dolayı guslün icâbı üzerinde sahâbede oluşan icma'a Hz. Osman'ın ve Übey b. Ka'b'ın da iştirak etmiş olmasına rağmen Buhârî, Âişe rivâyeti ile Osman rivâyetlerini müsavi kabul etmiştir. Tek bir illet sebebiyle nice rivâyeti terk eden Buhârî burada üç illeti muhtevî Osman rivâyetini sahih addetmiştir. Buna ihtimal vermek istemeyen İbnu'l-Arabî, Buhârî'nin “ahvat” ifadesinin, muâriz iki hadis arasında “dinde ihtiyatlı olan tercih edilir” şeklinde fıkıh usulündeki yaygın anlamına hamledilebileceğini, ilmiyle ve rehberliğiyle maruf şahsiyetlerden böylesi durumlar sabit olduğu zaman en uygun

⁸⁷ Bkz. Ebû 'Abillah 'Alâüddîn Moğoltay b. Kılıç Moğoltay, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, thk. Kâmil 'Uveyza (Suûdiarabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1999), 1/815; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/398; Ebû Muhammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Şaihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/353.

⁸⁸ Bkz. 'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 3/253.

yorumun bu olduğunu ilave etmektedir.⁸⁹ Bazı ifadelerini tenkit etmekle birlikte İbn Hacer de netice itibariyle İbnu'l-Arabî'ye iştirak etmektedir.⁹⁰

Fakat Buhârî'nin konuya dair tutumu, yalnızca yukarıda geçen “Kadının cinsel uzvuna değen yerin yıkanması” şeklindeki bab ismi ile muhtevastan ve değerlendirmesinden ibaret değildir. Zira *Kitâbu'l-vudû'* içerisinde abdesti bozan hususları ele alırken “Önden ve arkadan olmak üzere sadece iki mahreçten çikandan dolayı abdesti gerekli görenler...” bab adını, ‘veya biriniz tuvaletten gelirse’ ayeti yanı sıra kanın ve namazda gülmenin abdesti bozmayacağına dair haberleri muallak olarak zikrederek detaylandırmış, muhtevastını da Hz. Osman'ın mezkûr rivâyeti ile aynı yönde bir başka hadis ile hitama erdirmiştir. Bu babın son hadisi, ensardan bir zatı Hz. Peygamber'in çağırması üzerine adamın apar topar saçlarından su damlayarak gelmesi ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) “Sana acele ettirdik herhalde” deyip aldığı “evet” cevabına mukabil “Acelen olduğunda ya da susuz kaldığında abdest kâfi gelir sana” buyurması şeklindedir. Bu babın hem uzun isminde hem de muhtevastında yalnızca iki mahreçten çıkanların abdesti bozacağını bahse konu eden Buhârî, Osman (r.a.) rivâyetinin “cimada meni çıkmadıkça abdest yeterli olur” anlamındaki muhtevayı bu son hadisle de desteklemiş olmaktadır. Dolayısıyla ona göre inzal olmayan cima, yalnızca abdesti bozar.⁹¹

Netice itibariyle Buhârî'nin “Gusül daha ihtiyatlıdır/ahvattır, son durum budur, ihtilaf ettikleri için bu açıklamayı yaptık/ *وَالْمَاءُ الْآخِرُ، وَإِنَّمَا بَيْنَنَا لِاخْتِلَافِهِمْ*” şeklindeki cümlesini, fıkıh usulü kavramı olarak “dinde ihtiyat” a yorumlamanın da müstensih tasarrufu ihtimali dâhilinde görmenin de isabetli olduğu kanaatinde değiliz. Zira Buhârî dışında kalan Kütüb-i Sitte musannifleri gayet sarih olarak hem bab isimleri hem de rivâyetler itibariyle İslâm'ın ilk yıllarında “Su/gusül ancak sudan/meniden olur/ *انما الماء من الماء*” merfu hadisinde ifadesini bulan bir ruhsatın olduğu, lakin daha sonra bunun nesh edilerek her türlü cimadan dolayı guslün vacip kılındığı görüşündedirler.⁹² Buhârî'nin konuyla ilgili bir neshin varlığına inanmamasının en önemli göstergelerinden birisi de bu “Su ancak sudan olur” rivâyetine hiç yer vermemesidir.

Müslim ise, Nevevî'nin “Su ancak sudandır” ismini layık gördüğü ilk bölümde hem Buhârî'nin naklettiği guslün inzal şartına bağlayan Osman ve Übey rivâyetlerini hem de ilave olarak Buhârî'nin yer vermediği “Su/gusül ancak sudan/meniden olur/ *انما الماء من الماء*” merfu hadisini mütabaatıyla birlikte rivâyet etmiştir. Nevevî'nin “*Su ancak sudandır*”ın neshi ve iki sünnet/cinsel organının buluşmasıyla guslün vacip oluşu” ismini verdiği bölümde ise birisi Ebû Hureyre'nin merfu haberi ve diğeri de sahâbenin konuyu tartışmaları üzerine Hz. Âişe'ye başvurulması ve onun da Ebû Hureyre

⁸⁹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh İbnu'l-‘Arabî, *‘Ârıdâtü'l-aḥvezi bi-şerhi Şahîhi't-Tirmizî*, thk. Cemal Maraşlı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/170.

⁹⁰ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/398.

⁹¹ Bkz. Buhârî, “Vudû’”, 34.

⁹² Bkz. İbn Mâce, “Tahâra”, 110,111; Müslim, “Hayz”, 80-89; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 83; Tirmizî, “Tahâra”, 81.

rivâyetindeki ifadelerin aynısıyla cevap vermesinden oluşan rivâyet yer almaktadır.⁹³ Müslim'in tahrir ettiği rivâyetlerden ve bunları tasnif şekline hareketle onun konuya yaklaşımının, Nevevî'nin münasip gördüğü bab isimleriyle örtüşüp örtüşmediğini bir daha düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Bizi buna sevk eden saikler ise, Müslim'in guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri öncelemesi ve toplam on rivâyetten yedisinin bunlardan oluşması, daha sonra mutlak cimadan dolayı guslün gerektiğini bildiren Ebû Hureyre ve Âişe hadislerini tahrir etmesi ama bu rivâyetleri sıralarken nesh çağrışımı yapabilecek bir ifadenin yer almaması, tam tersine ilk grup rivâyetlerin tam ortasında tâbîî İbnu's-Şihhîr'in "Tıpkı Kur'ân ayetlerinin birbirlerini nesh edebileceği gibi Nebî'nin hadisleri de birbirlerini nesh edebilir" ifadesine yer vermesidir. Nevevî'nin yorumuna göre İbnu's-Şihhîr'in ifadesinin ilk bölümde değil ikinci kısımda yer alması gerekirdi. Müslim'in konuyu nesh çerçevesinde gördüğü yönünde Nevevî'nin kanaatini haklı çıkartacak yegâne veri, aralarında ihtilaf etmeleri üzerine sahâbenin konuyu Âişe'ye (r.a.) götürmeleri ve onun da mutlak cima sebebiyle guslün gerektiği yönünde Hz. Peygamber'in sözleriyle verdiği cevabı Müslim'in nakletmiş olmasıdır. Netice itibarıyla Müslim'in de Buhârî'ye yakın bir tutum sergileyerek, guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri tercih ettiğini ama konunun sahâbe arasında tartışmalı olduğunun da farkında olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbnu'l-Arabî, Nevevî ve Aynî gibi bazı şârihler inzal olmasa dahi mutlak anlamda duhûlden dolayı guslün vücubiyetinde icma'ın vâki' olduğunu söylerken, buna mukabil her ne kadar cumhur vücubiyeti yönünde görüş bildirmiş olsa da konunun ihtilafı olduğunu ileri süren Tahâvî, Hattâbî ve İbn Hacer gibi hadisçiler de vardır. İslâm'ın ilk dönemlerinde inzal olmayan cimada yalnızca abdestin bir ruhsat olarak verildiğini ama sonra bunun gusül zorunluluğu ile nesh edildiğini ve artık bunun takarrur ettiğini söyleyen Hattâbî, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) gibi bazı sahabilere o nesh bilgisinin ulaşmadığını ve bunların görüşünün el-A'meş'in de içerisinde yer aldığı tâbîî döneminde de aynen intikal ettiğini ileri sürmektedir.⁹⁴ İhtilafın sahâbe ve tâbîî dönemleri ile sınırlı kalmadığını ise Şâfiî'nin şu sözleri ortaya koymaktadır: "Bölgemizdeki ashab-ı hadisten bazıları ve diğer bazı kişiler bize muhalefet ederek cimada ancak inzal olursa gusül gerektiğini ileri sürmektedirler..."⁹⁵ Konuyu son derece sistemli bir şekilde ele alan ve öncelikle guslü inzal durumuna bağlayan rivâyetleri sıralayan Tahâvî'nin "Bir grup/kavm, bu rivâyetleri delil olarak inzal olmayan cimada guslün gerek olmadığı görüşüne vardılar, diğerleri ise buna karşı çıktılar" şeklindeki ifadesi, söz konusu ihtilafın halen devam ettiğini göstermektedir.⁹⁶ İbn Hacer de konuyu, "Böylece

⁹³ Bkz. Müslim, "Hayz", 80-89.

⁹⁴ Bkz. Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, 1/74.

⁹⁵ Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, "el-Umm", *İhtilâfu'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/607.

⁹⁶ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/54.

anlaşılmaktadır ki bu ihtilaf, tâbîîn ve daha sonra gelenler arasında meşhur idi lakin cumhur guslün vücubunu benimsediler ve doğrusu da budur” diyerek noktalamaktadır.⁹⁷

Dolayısıyla bütün bu ihtilaflardan ve nesh tartışmalarından Buhârî'nin haberinin olmadığı varsayımı gerçekçi görünmemektedir. Kanaatimizce Buhârî, Tahâvî'nin satır aralarında dikkat çektiği gibi söz ile fiil teâruzundaki tercihte benimsediği yöntem gereği cumhur-i ulemanın hilafına bir görüşü benimsemiş, ama “ihtiyatlı olan gusüldür” diyerek de cumhurun ittifakını dikkate aldığı iş'ar ederek konunun tartışmalı olduğunu vurgulamak istemiştir. Fakat Tahâvî, neshe dair haberler içerisinde merfu kavillerin de yer alması sebebiyle böyle bir tercihin de geçerli olamayacağını belirtmiştir.⁹⁸ İbnu's-Salâh da nesh konusunu işlerken örnek olarak, “su ancak sudan dolaydır” hadisinin Hz. Peygamber'in tasrihleriyle mensuh oluşunu zikretmektedir.⁹⁹

Sonuç olarak guslün yalnızca meninin gelmesiyle gerekli olduğu ve boşalma olmadan vaki olan cimadan dolayı guslün vacip olmadığı yönündeki görüşünü Buhârî, hem bab isimlerindeki tasarruflarıyla hem muhtevalarında yer verdiği rivâyetlerle hem de konu sonunda yaptığı değerlendirmeye açıkça ortaya koymaktadır. Buhârî bu değerlendirmesini, konu hakkındaki sahâbe ihtilafının, bu ihtilafın sonraki dönemlerde de sürdüğünün ve nesh iddialarının varlığının farkında olarak yapmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin ifadesiyle Buhârî'nin bu tutumu *zor bir durum* olup diğer şarihler de tevilde epey zorlanmışlardır. Her ne kadar Nevevî aksini söylese de Müslim'in de Buhârî'ye yakın bir tutum sergileyerek, guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri tercih ettiğini ama konunun sahâbe arasında tartışmalı olduğunun da farkında olduğunu ifade etmek mümkündür.

5. Cünübün Uyumadan Önce Abdest Alması

Buhârî'nin, cünüp olan kişinin çarşı-pazarda dolaşması ve tırnak kesiminden kan aldirmaya kadar gündelik rutin işleri yapmada herhangi bir sakınca görmediğini iki ayrı bab isminde ızhar ettiği ama ev içerisinde bulunması ve uyumak istemesi durumunda en azından abdest alması gerektiğine dair peş peşe üç bab oluşturduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Bu üç bab; “Gusülden önce abdest alacağı zaman cünübün evde bulunmuş olması konusu/إِذَا تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ/ Cünübün uyuması babı/بَابُ الْجُنُبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَنَامُ/ ve Cünüp olan kişinin abdest aldıktan sonra uyuması/بَابُ نَوْمِ الْجُنُبِ/

İlk babta Ebû Seleme'nin Hz. Âişe'ye “Nebî'nin (s.a.v.) cünüp olarak uyuduğu oldu mu?” sorusuna Âişe'nin (r.a.) verdiği “Evet, abdest alarak” şeklindeki cevaptan müteşekkil tek bir rivâyete; ikinci babta da yine sadece Hz. Ömer'in “Birimiz cünüp olarak uyuyabilir mi?” diye Rasûlullah'a (s.a.v.) sorduğu ve “Evet, biriniz abdest aldığı zaman cünüp olarak uyuyabilir” şeklinde aldığı cevaba yer vermiştir. Üçüncü baba gelince burada üç rivâyet tahrir etmiştir ki bunlardan birisi, Hz. Ömer'in bir

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/399.

⁹⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/55.

⁹⁹ İbnu's-Şalâh, *Muqaddime*, 277.

¹⁰⁰ Bkz. Buhârî, “Gusl”, 23-27.

önceki satırda geçen rivâyetidir. Diğer ikisi ise, Âişe'nin (r.a.) “Nebî (s.a.v.) cünüp olduğu halde uyumak istediğinde fercini yıkar ve namaz için olan abdesti alırdı” sözü ile bir gece cünüp olduğunu Hz. Peygamber'e anlatan Ömer'e (r.a.) Nebî'nin (s.a.v.) “Abdest al, avret mahallini yıka ve sonra da uyu” şeklinde verdiği cevaptır.

Konuyla ilgili pasaj içerisinde yukarıda Buhârî adına zikrettiğimiz rivâyetlerin haricinde yalnızca bir ilave rivâyet tahrir eden Müslim'in konuyla ilgili tutumunun da Buhârî'den farklı olmadığı anlaşılmaktadır. O ilave rivâyet de Abdullah b. Ebî Kays'ın Hz. Âişe'ye “Cünüplük durumunda Nebî nasıl davranırdı? Uyumadan evvel gusül yapar mıydı veyahut gusül yapmadan uyur muydu?” şeklinde sorduğu ve “Bunların hepsini yapardı; bazen gusül alır ve sonra uyur, bazen de sadece abdest alır ve uyurdu” cevabını alınca da “Bu konuda genişlik lütfeden Allah'a hamd olsun” dediği rivâyettir.¹⁰¹ Görüleceği üzere bu son rivâyet de tamamen diğerleri istikametindedir. Şârih Nevevî'nin bu bölüme “Yemek-içmek veya uyumak yahut da cima etmek istediğinde abdest alıp fercini yıkaması müstehap olmakla birlikte cünübün uyumasının caiz oluşu bâbı” adını vermesinde, eskilerin deyimiyle *fîhi nazar* olduğu kanaatindeyiz. Zira salt rivâyetlerden böyle bir başlığın çıkması zor görünüyor. Nitekim *Sünen-i erba'a* müelliflerinden hiç birisi böyle bir bab ismi kullanmamış ve istihbab kelimesine yer vermemişlerdir.¹⁰² İstihbaba delalet eden Hz. Âişe'nin “Nebî (s.a.v.) cünüp olduğu ve hiçbir suya temas etmediği halde uyurdu” rivâyetine İbn Mâce ile Tirmizî yer vermişler ama Tirmizî zayıf olduğunu ve bu konuda abdesti gerekli gören rivâyetlerin daha sağlam olduğunu da eklemiştir. Ebû Dâvûd ise bu hadisi, guslün ertelenebilmesiyle ilgili müteakip baba yerleştirmiş ve rivâyeti tenkit etmiştir.¹⁰³ Temel hadis kitapları içerisinde isim konusunda Nevevî'yi destekleyen yegâne müellif İbn Huzeyme'dir.¹⁰⁴

Bablara verdikleri isimler ve muhtevaları birlikte düşünüldüğünde Buhârî ve Müslim'in yanı sıra Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin de cünüp kimsenin şayet gusül almadan uyuyacaksa mutlaka avret yerini yıkaması ve ıstilahe anlamda abdest alması gerektiği görüşünde oldukları, yani bunu vacip gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim bir doktora çalışmasında da bu sonuca varılmış ve İbn Huzeyme dışındaki hadis musanniflerinin bu ortak görüşünün, cumhur-i fukahânın benimsediği görüşün

¹⁰¹ Bkz. Müslim, “Hayz”, 21-26.

¹⁰² Bkz. İbn Mâce, “Tahâra ve Sünenihâ”, 98, 99; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 87-89; Tirmizî, “Tahâra”, 87-88; Nesâî, “Tahâra”, 166-168. *Sünen-i erba'a*'daki bab isimleri şöyledir: İbn Mâce: *بَابُ فِي الْجُنُبِ حَتَّى يَتَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ*; Ebû Dâvûd: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*; Tirmizî: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*; Nesâî: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*. Nesâî'deki son babın muhtevası, “Resim, köpek ve cünüp bulunan eve melek girmez” rivayetinden müteşekkildir.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 90.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Huzeyme, 1/106, 107 (“Vudû” 160-163, No. 211-214). İbn Huzeyme konuyla ilgili üç bab açmış ve abdestin müstehap olduğunu ve abdestsiz de uyunabileceğini hem bab isimlerine hem de muhtevaya yansıtmıştır.

hilafına olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gusül veya abdest almadan cünüp olarak uyuduğuna dair sahih bir haber de sabit değildir.

İbn Kuteybe Hz. Âişe'nin abdesti gerekli görmeyen rivâyetini zayıf olmasına rağmen *Sahîhayn*'daki rivâyetlere denk tutarak aralarındaki tearuzu "müstehap" hükmüyle gidermeye çalışmış ve fukahanın benimsediği görüş ekseninde bir yorum ortaya koymuştur.¹⁰⁶ Tahâvî'nin de benimsediği bu yorumu¹⁰⁷ İbn Battâl'dan itibaren hadis şârihleri de sürdürmüş ve gusül yapmadan uyumak isteyen cünüp kimseye abdestin vacip olmadığı hususunda Zâhiriler dışındaki fukahanın hatta ulemanın icması bulunduğunu, bununla birlikte bazılarının bu durumda abdesti müstehap ve bir kısmının da mübah olarak değerlendirdiğini söylemişlerdir.¹⁰⁸

Netice olarak cünübün uyumadan önce şayet gusül almayacaksa mutlaka abdest alması gerektiği hususunda aynı rivâyetleri nakleden Buhârî ve Müslim'e, bablara verdikleri isimler ve muhtevaları birlikte düşünüldüğünde Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin de muvafakat ettikleri, yani bunu vacip gördükleri anlaşılmaktadır. İbn Huzeyme dışındaki hadis musanniflerinin ulaştığı bu ortak görüş, cumhur-i fukahânın benimsediği görüşün hilafıdır.

6. Cünübün Kur'ân Tilaveti

Buhârî, *Kitâbu'l-hayz* içerisinde oldukça uzun bir bab ismine yer vererek hayız ve cünüp hallerinde Kur'ân okumanın câiz olduğuna hükmetmiştir. Bu başlık şöyledir: "Hayızlının Beyti tavâf dışındaki bütün hac menâsikini yerine getirmesi bâbı. İbrâhîm dedi ki, 'Hayızlı kadının âyet okumasında beis yoktur.' İbn Abbâs, cünübün (Kur'ân) okumasında bir sakınca görmezdi. Nebî (s.a.v.) her anında Allah'ı zikrederdi. Ümmü Atiyye der ki, 'Hayızlı olanlarımız cemaatin bayram tekbirlerine iştirak ederek dua okumakla emrolunduk.' İbn Abbâs dedi ki, 'Ebû Süfyân bana şöyle haber verdi: 'Heraklius, Nebî'nin (s.a.v.) mektubunu istedi ve içerisinde 'Bismillahirrahmanirrahim, Ey kitap ehli, sizinle bizim aramızda müşterek olan bir kelimeye geliniz...' âyeti olan mektubu okudu' Atâ dedi ki, 'Âişe hayızlı olduğu halde Beyti tavâf dışında hac ibâdetlerini yerine getirdi, namaz kılmadı.' Hakem dedi ki, 'Allah Teâlâ 'Allah'ın isminin anılmadığı (hayvanlardan) yemeyiniz.' Buyurduğundan ben cünüp iken (Allah'ın adını anar ve) hayvanı keserim.'¹⁰⁹

Fakat Buhârî bu babın muhtevalarında yalnızca Hz. Âişe'nin hac esnasında hac ibadetyle ilgili başından geçenleri anlatan rivâyete muhtasar olarak yer vermiş, başka da bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla Buhârî, cünüp ve hayız halinde Kur'ân okunmasında bir beis olmadığı fikrine, başlıkta yer

¹⁰⁵ Bkz. 'Abdu'l-Ĥalîm Ķârût Nûr Ĥasen, *FıĶhu'l-İmâmi'l-BuĶârî fi'l-vuĶû ve'l-gısl muĶâranen bi fıĶĶi eĶeri'l-muĶaddisîn* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Ķurâ, Doktora Tezi, 1991), 747-752.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Ķuteybe, *Te'vîl*, 350.

¹⁰⁷ Tahâvî, *ŞerĶu Me'âni'l-Âşâr*, 1/124-129.

¹⁰⁸ Bkz. Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Ĥalef el-Endülüsî İbn Battâl, *ŞerĶu SahîĶi'l-BuĶârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 1/400; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/217; İbn Ĥacer, *FetĶu'l-Bârî*, 1/334; 'Aynü, *'Umdetü'l-Ķârî*, 3/344.

¹⁰⁹ BuĶârî, "Hayz", 7.

verdiği muallak haberlere dayanarak ulaşmış olmaktadır. Buhârî'nin bu görüşe sahip olduğu hususunda şârihler müttefiktirler.¹¹⁰ İlave olarak İbn Hacer, bu durumlarda kırâatin câiz olmadığını belirten rivâyetlerin Buhârî'ye göre sahîh olmadığını belirtmektedir.¹¹¹ İbn Hacer'in bu ifadesine, Ebû Dâvûd'un Hz. Ali'den "Allah Rasûlü tuvaletten çıkar ve bize Kur'ân okurdu" şeklinde rivâyet ettiği¹¹² haberin de Buhârî nezdinde sahîh olmadığını, aksi takdirde kendi görüşünü destekleyen bu rivâyete *es-Sahîh*'inde yer vereceğini de eklemek gerekir diye düşünüyoruz.

Müslim'e gelince, Buhârî'nin iki defa bab ismi içerisinde muallak olarak Hz. Âişe'den naklettiği "Hz. Peygamber her anında Allah'ı zikrederdi"¹¹³ rivâyetini, hayz kitabı içerisinde müsned bir şekilde tahrir etmiş ama cünübün ve hayızlının Kur'an tilavetine dair başkaca da bir nakilde bulunmamıştır.¹¹⁴ Bu haberdeki *zikir* ifadesini Buhârî'nin Kur'ân'ı da ihtiva eden genellikte algıladığı açık olmasına rağmen aynı durum Müslim için söz konusu olmadığından onun bu husustaki tutumunu tespit etme imkânı yoktur.

Hayızlının ve cünübün te'avvuz maksadıyla bir-iki âyet okuması veya hayızlının talim kasdıyla Kur'an okuyabileceği gibi durumlar istisna edilirse cumhur-i fukahânın, cünüp ve hayızlının Kur'ân tilavetine cevaz vermediklerini söylemek mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla fukaha, Buhârî'nin muallak olarak naklettiği rivâyetler ve bu rivâyetler muvacehesinde benimsediği görüş doğrultusunda fetva vermemiştir.¹¹⁶

7. Mukâmin Özürsüz Olarak Namazları Birleştirmesi

Abdullah b. Abbâs'ın (r.a.) "Hz. Peygamber Medîne'de öğle ile ikindiyi sekiz olarak ve akşam ile yatsıyı da yedi rekât olarak kıldırdı" şeklindeki ifadesini hem Buhârî -ki lafız ona aittir- hem de Müslim rivâyet etmişlerdir.¹¹⁷

¹¹⁰ Bkz. İbn Baţţâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/421, 422; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/407.

¹¹¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/408.

¹¹² Bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâra", 91. Bab isminden Ebû Dâvûd'un da Buhârî'ye muvafakat ettiği anlaşılmakta, fakat naklettiği rivâyet zayıf addedilmektedir. .

¹¹³ Diğerleri için bkz. Buhârî, "Ezân", 9.

¹¹⁴ Bkz. Müslim, "Hayz", 117.

¹¹⁵ Bkz. Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-Kâfi fi fıkhi'l-Medîne*, thk. Muḥammed Muḥammed el-Moritânî (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâ el-Hadîsiyye, 1982), 1/172; Ebû Bekr b. Mes'ud b. Aḥmed 'Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/280; Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/644; Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb eş-Şirbînî, *Muḥni'l-muḥtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*, thk. Muavvad Ali Muḥammed - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut, 1994), 1/120.

¹¹⁶ İslam Hukuku Bilim Dalında yapılan ve Buhârî'nin fıkıh anlayışını tespit etmeye yönelik bir çalışmada da bu durum tespit edilmiştir. Bkz. Hamit Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 232-234.

¹¹⁷ Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 12; Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 56.

Buhârî bu rivâyete, namazların vakitleriyle ilgili kitabın içerisinde önce “Öğlenin ikinci vaktine te’hir edilmesi” adıyla açtığı babta (12. Bab) ve daha sonra da aynı kitaptaki “Akşamın Vakti” (18. Bab) ile Teheccüd kitabındaki 28. Babta yer vermiştir. Her üç rivâyetindeki İbn Abbâs’ın sözleri anlam aynı olmakla birlikte lafız farklılıkları barındırmaktadır. İbn Abbas’ın sözünün şerhi sadedinde Buhârî’nin, ikinci rivâyetindeki İbn Abbas sözünün peşinden Eyyûb es-Sehtiyânî’nin ve üçüncü rivâyetin ardından da Câbir’in “Hz. Peygamber’in, öğleyi ikindinin vaktine yakın ve akşamı da yatsının vaktine yakın kıldırması olabileceği” yani sûrû cem şeklindeki yorumlarına yer vermesi câlib-i dikkattir. Elbette rivâyetleri tahtında derç ettiği bab isimlerini de hatırda tutmak gerekir. Buhârî, “Namazların Kısaltılması” kitabında mukimin namazları kısaltabileceğine dair herhangi bir bab açmadığı gibi ne İbn Abbâs rivâyeti ne de başka bir rivâyet zikretmiştir. Dolayısıyla Buhârî’nin, İbn Abbâs rivâyetini tamamen sûrû cem şeklinde (yani ilk namazın kılınışının, diğer namaz vaktinin tam başlayacağı sırada tamamlanmış olmasıdır ki esasen bu cem değildir) değerlendirdiği ve ister yağmur gibi bir özür sebebiyle olsun ve isterse hiçbir özür bulunmasın mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Müslim ise, “Yolcuların Namazı ve Namazların Kısaltılması” adını verdiği kitap içerisinde yolculukta namazların cem edilmesiyle ilgili rivâyetleri sıraladıktan sonra -ki Nevevî bu kısma *Yolculukta İki Namazın Birleştirilmesi* adını vermiş- mukîm olan kimsenin namazları birleştirerek kılabileceğine dair hadisleri bir araya getirmiş ve Nevevî bu pasaja da *Hadarda İki Namazın Birleştirilmesi* ismini münasip görmüştür.

Toplam on rivâyetin (49-58) yer aldığı mezkûr bölüme Müslim, Mâlik b. Enes tarikiyle ahzettiği İbn Abbâs’ın (r.a.) “Yolculuk ve korku olmaksızın Rasûlullah (s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birlikte kıldırdı” şeklindeki rivâyetiyle başlamış ve hemen peşinden de aynı hadisin Zühreyye tarikiyle ulaştığı rivâyetini nakletmiştir. Ancak bu son tarikin hem metninde “Medîne’de” ifadesi hem de rivâyetin peşinden “Ebu’z-Zübeyr, Rasûlullah (s.a.v.) niye böyle yaptı diye Saîd’e sordum. O da kendisinin de aynı soruyu İbn Abbâs’a sorduğunu ve şu cevabı aldığımı söyledi: Ümmetinden hiç kimseye zorluk olmamasını istedi” ziyadesi mevcuttur.¹¹⁸ Üçüncü rivâyet olarak yine İbn Abbâs’tan Ebu’z-Zübeyr tarikiyle naklettiği rivâyeti tahrir etmiş ama bu defa metin “Rasûlullah (s.a.v.) Tebûk gazvesi esnasındaki yolculukta öğle ile ikindiye ...” şeklinde olup şerh bağlamındaki “Ümmetinden hiç kimseye zorluk olmamasını istedi” ziyadesi aynen burada da korunmuştur.¹¹⁹ Pasajın 4. ve 5. rivâyetlerini (52. ve 53. hadisler) ise Mu’âz b. Cebel’in (r.a.), tıpkı son İbn Abbâs (r.a.) hadisinde olduğu gibi Tebûk gazvesinde Hz. Peygamber’in mezkûr namazları cem ederek kıl(dır)dığı yönündeki rivâyetleri oluşturmaktadır. Mu’âz rivâyetlerinin ikincisinde de ama bu defa Mu’âz’ın ağzından “Ümmetine zorluk vermemeyi istedi” şerhi korunmuştur.

¹¹⁸ Bkz. Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ", 49-50.

¹¹⁹ Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ", 51.

Sahîh-i Müslim'deki bahse konu pasajın ya da Nevevî'nin adlandırdığı babın geriye kalan beş hadisi de (54-58) İbn Abbâs'a aittir. İbn Ebî Şeybe vasıtasıyla nakledilen 54. hadiste tıpkı öncekilerde olduğu gibi "Medîne'de yağmur ve korku olmaksızın" ifadesi ile "ümmetine zorluk vermeme" açıklaması aynen mevcuttur. Lakin 55. hadiste "Medîne'de" lafzı ile yağmur veya korku ya da sefer ifadeleri geçmemekte ve ayrıca sonunda da diğerlerinden farklı olarak râvîler Câbir b. Zeyd ile Amr b. Dînâr'ın sûrî cemi işaret eden açıklamaları yer almaktadır. Medîne vurgusu bulunmakla birlikte yağmur veya korku ya da sefer gibi ifadeler barındırmayan 56. hadisin sonunda ise herhangi bir râvî izahı yoktur.

Son iki rivâyeti (57-58) ise adeta Müslim, baştan beri kurguladığı düşünceye destek mahiyetinde nakletmekte olup her ikisi de Abdullah b. Şakîk ile İbn Abbâs arasında cereyan eden bir yaşanmışlık öyküsüdür. İbn Şakîk'in anlatımına göre İbn Abbâs ikindi namazı sonrasında sohbete başlamış ve konuşmasını akşam vaktinin sonlarına kadar uzatınca huzurdakiler "namaz namaz!" diye uğultu oluşturmuşlar, hatta içlerinden patavatsız birisi sesini iyice yükseltmiş, bunun üzerine de İbn Abbâs "Sünneti bana mı öğreteceksin, anasız kalasica?" şeklinde çıkışarak şöyle demiştir: "Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birleştirdiğine şahit oldum." Abdullah b. Şakîk, İbn Abbâs'ın bu tavrının ve sözlerinin içine sinmediğini, Ebû Hureyre'ye giderek meseleyi bir de ona sorduğunu ve onun da İbn Abbâs'ın sözlerini tasdik ettiğini ifade etmektedir. Son rivâyetin muhtevası da aynıdır, sadece "Biz Rasûlullah (s.a.v.) zamanında iki namazı birleştirdik" lafzı geçmektedir.

Özetle Buhârî, ima yoluyla da olsa hadarda namazların özürsüz birleştirilebileceğine dair bir görüş serdetmediği gibi İbn Abbâs rivâyetini de tamamen sûrî cem şeklinde değerlendirerek mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Buna mukabil Müslim'in, konuya İbn Abbâs hadisleriyle başlaması ve bunları "Medîne'de" ve "yolculuk ve korku olmaksızın" kayıtlarıyla nakletmesi, ardından da bu uygulamanın gerekçesinin de tıpkı seferde olduğu gibi hadarda da ümmete kolaylık sağlayıcı olduğu fikrini teyit sadedinde rivâyetlere yer vermesi onun, mukîmin özürsüz de olsa namazları birleştirerek kılabileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Nevevî de böyle değerlendirmiş olacak ki, *Sahîh-i Müslim*'deki ilgili pasaja "Hadarada İki Namazın Birleştirilmesi" ismini vermiştir.

Mamûlün bih olup olmaması yönünden ilgili rivâyeti fukahânın ve önde gelen bazı hadis otoritelerinin nasıl değerlendirdiklerini görmek gerekecektir. Şunu belirtelim ki namazların birleştirilmesi konusunun araştırılması bu yazının amaçları arasında değildir. Ayrıca bu konuda sadra şifa olabilecek çalışma da zaten mevcuttur.¹²⁰

Muvatta'da "Seferde Namazların Kısaltılması" isimli kitabın ilk babının adı "Seferde ve Hadarda İki Namazın Birleştirilmesi" adı uygun görülmüş ve içerisinde hadarla ilgili yalnızca Müslim'in de tahrir ettiği İbn Abbâs hadisine yer verilmiştir. İmam Mâlik, "Yolculuk ve korku olmaksızın Rasûlullah

¹²⁰ Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Namazların Birleştirilmesi* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2016).

(s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birlikte kıl(dır)dı” şeklinde söz konusu hadisi naklettikten sonra “bunun yağmurda gerçekleştiğini zannediyorum” açıklamasını yapmıştır.¹²¹ Dolayısıyla Mâlik, mukimin namazları özürsüz birleştirmesini tecviz etmemektedir. Buhârî şârihi Hattâbî de Mâlik'e katılmaktadır.¹²²

İmam Muhammed'in Muvatta rivâyetinin mevcut baskılarında, Muvatta'ın diğer rivâyetlerinde yer alan İbn Abbâs'ın mezkûr hadisine rastlayamadık. “Yolculukta ve yağmurda iki namazın birleştirilmesi” başlığı içerisinde üçü seferle ve birisi de mutlak yağmurda olmak üzere dört rivâyet naklettikten sonra eş-Şeybânî şu değerlendirmeyi yapar: “Biz bu görüşe katılmayız, Arafat'ta öğle ile ikindi ve Müzdelife'de de akşam ile yatsının birleştirilmesi dışında iki namaz tek bir vakitte hiçbir şekilde birleştirilerek kılınmaz, bu Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür. Nitekim Ömer b. el-Hattâb'tan (r.a.) bize şu bilgi ulaşmıştır: ‘Ömer bütün bölgelere mektuplar yazarak iki namazı birleştirmeyi yasaklamış ve iki namazı tek bir vakitte cem etmenin kebâirden bir kebîra olduğunu haber vermiştir.’”¹²³ Hanefîlerin, bırakın mukim kişiyi, Arafat ve Müzdelife dışında yolculukta dahi ceme karşı oldukları malum ve meşhurdur.

İmam Şâfiî, öncelikle Müslim'de de yer alan İbn Abbâs hadisini Mâlik'ten rivâyet etmiş, hadisin metnindeki “Medîne'de korku ve sefer olmaksızın” lafzının Mâlik tarafından “yağmur” durumuna hamledilmesini dile getirmiş, ardından da uzun uzun konuya ilişkin ihtilaflar üzerinde durmuştur. Sarih bir ifadesi olmamakla birlikte Şâfiî'nin, yağmur gibi bir durum olmadan özürsüz bir şekilde mukimin namazları birleştirmesine cevaz vermediği, gerek rivâyetin peşinden yaptığı tartışma üslubundan ve gerekse de sonraki fıkıhçıların beyanlarından anlaşılmaktadır.¹²⁴

İbn Hıbbân, İbn Abbâs hadisini Mâlik tarikiyle ve “yağmur” yorumuyla birlikte, “Bu ilmin inceliklerinde Uzman Olmayanlara, Özürsüz Kişinin Haddarda İki Namazı Birleştirmesinin Mübah olduğu Vehmini Veren Haber'in Zikri” başlığı içerisinde yerleştirmiştir.¹²⁵

Nevevî, “Haddarda İki Namazın Birleştirilmesi” şeklinde bab ismi verdiği pasajda Müslim'in naklettiği rivâyetlerin sonunda, konuyla ilgili ulemanın farklı yorumları ve görüşleri olduğunu belirtmekte ve Medîne'de korku ve yağmur olmaksızın namazların birleştirilmesiyle ilgili İbn Abbâs hadisiyle amelin terki hususunda ümmetin icma ettiği şeklindeki Tirmizî'nin ifadesine katılmamaktadır. Zira Nevevî'ye göre buradaki cem, hastalık ve benzeri bir özür sebebiyle yapılan birleştirmeye yorumlanmalıdır ki İbn Hanbel ile Kâdî Hüseyin (ö. 462/1069), Hattâbî ve Rûyânî (ö.

¹²¹ Mâlik b. Enes, "Kasru's-salât fi's-sefer", 4.

¹²² Hattâbî, 'A'lâmu'l-Hadîs, 1/427.

¹²³ Bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, 82 ("Ebvâbu's-salât", 201-204); Ayrıca bkz. Muamhmed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/160 vd.

¹²⁴ Şâfiî, *el-Umm*, 7/216, 217; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî bi tertîbi Sencer*, thk. Mâhir Yâsin Faḥl (Kuveyt: Şeriketü Ğarâs, 2004), 1/335; Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/280.

¹²⁵ Bkz. İbn Hıbbân, *eş-Şaḥîḥ*, 4/471.

502/1108) gibi Şâfiî ulemasının kanaati bu yöndedir. Nevevî, hadisin zahiri anlamının yanı sıra İbn Abbâs'ın uygulamasının meşakkate istinad etmesini ve Ebû Hureyre'nin de ona muvafakat etmesini gerekçe göstererek bu yorumun tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Aynı satırlarda Nevevî bu hadise ilişkin yapılan yağmur, hava kapalılığı ve sûrî cem gibi yorumların hepsini geçersiz veya zayıf bulmaktadır. İbn Hacer ise Nevevî'nin görüşüne katılmamakta ve sûrî ceme yorumlamanın daha evlâ olacağını ifade etmektedir.¹²⁷ Bu arada Kırbaçoğlu'nun çalışmasında İbn Hacer'in tercihinin, ilgili hadisin zahirinden hareketle yağmur veya korku olmasa da âdet edinmemek kaydıyla ihtiyaç duyulduğunda mukim iken cem yapılabileceğini ileri süren İbn Sîrîn ve Eşheb gibi bazı âlimlerin kanaati yönünde olduğunun belirtilmesinin hatalı olduğunu düşünüyoruz.¹²⁸

Neticede mukîmin namazları birleştirmesiyle ilgili Buhârî'nin, *Namazların Kısaltılması* kitabında mukime dair herhangi bir bab açmaması, *namazların vakitleriyle* ilgili kitabın içerisinde ise yalnızca İbn Abbâs'ın rivâyetini nakletmesi ve naklederken de râvîlerin sûrî ceme yoran izahlarına yer vermesi, özürlü ya da özürsüz olsun mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Buna mukabil yer verdiği rivâyetlere bakılırsa Müslim, tıpkı seferde olduğu gibi hadarda da ümmete kolaylık sağlayıcı olduğu için mukîmin özürsüz de olsa namazları birleştirerek kılabileceği kanaatindedir.

Bir özür sebebiyle mukimin namazları cem edebileceği bazı fakihler tarafından kabul edilmiş olmasına karşın hadarda özürsüz olarak cem yapılamayacağı hususunda fukahanın icması söz konusudur. Nitekim Tirmizî'nin “Bu kitabımda amelin terki hususunda ümmetin icma ettiği sadece iki hadis vardır” dediği hadislerden birisi de Müslim'in İbn Abbâs'tan “Medine'de özürsüz olarak” kaydıyla naklettiği rivâyettir.¹²⁹

Değerlendirme

Makale boyutunda yaptığımız bu tetkik neticesinde ortaya çıktı ki *Sahîh-i Buhârî*'de veya *Sahîh-i Müslim*'de ya da her ikisinde birlikte yer alıp da fukahanın amel etmediği hadislerin sayısını 2-3 ile sınırlı tutmak doğru değildir. Zira bizim yalnızca genel olarak *kitâbu't-tahâra* denilebilecek bölümü muhtevî olan bu araştırmamıza göre mezkûr niteliği haiz altı rivâyet veya rivâyet grubu söz konusudur. Namazların birleştirilmesi hususu ise çok yaygın olduğu için değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Elde edilen bir diğer netice, *ehl-i/ashâb-ı hadis* denilerek yapılacak genellemelerin hilaf-ı hakikat olacağıdır. Bu mütevazı çalışma hasseten Buhârî'nin, hadise ve sünnete zahiri ve literal bir bakış açısıyla yaklaşan ekol manasında ehl-i hadise dahil edilmesinin ve hatta o ekolün imamı olarak

¹²⁶ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 5/218.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/24.

¹²⁸ Bkz. Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, 128.

¹²⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, “el-İlelü's-Şağîr”, *el-Câmi'u's-Şağîh*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut, 1998), 6/230 Diğeri ise dördüncü defa içki içenin öldürülmesiyle ilgili rivâyettir.

tavsifinin hatalı olacağı yönündeki kanaatımızı pekiştirmiş oldu. Zira tespitini ve tetkikini yaptığımız yedi meselenin dördünde Buhârî'nin, hem tahric ettiği rivâyetler hem de bunları yerleştirdiği teracimleri itibariyle fukaha ile aynı görüşte olduğu anlaşılmıştır. Buhârî cünübün Kur'an okuyabileceğine dair görüşünü sahâbe uygulaması ve genel ilkelere dayandırmış, cimadan dolayı guslü inzâl şartına bağlayan görüşünde hem fukaha hem de bir-iki istisna dışında kâffe-i ulemaya muhalefet etmiş, gusül yapmadan uyumak isteyen cünübün mutlaka abdest alması gerektiği görüşünde ise ehl-i hadisle ittifak etmiştir.

Müslim ise söz konusu yedi meselenin altısında fukahanın amel etmediği rivâyetleri tahric etmiştir. Yalnızca cünübün Kur'an okuması hususunda lehte veya aleyhte herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla fukaha nezdinde ma'mûlün bih olmayan hadisler açısından Müslim'in eserinin daha zengin olduğunu söylemek mümkündür

Bu araştırmamız, *Sahîhayın* tamamının taranması suretiyle fukahanın fetvasının hilafına olan yani ma'mûlün bih olmayan rivâyetlerin tamamının tespitine yönelik daha geniş ve müstakil çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- 'Abdurrazzâk, Ebû Bekr 'Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi' eş-Şan'ânî el-Ḥımyerî. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1403.
- Acar, Yusuf. *İbn Abdilberr'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği*. Konya, 2015.
- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyile Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2014), 41-69.*
- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 55-106.*
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arnâvut - 'Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- 'Allûş, Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muḥammed 'Ömer. *el-İntihâ' li ma'rifeti'l-ehâdîs elletî lem yefti bihâ'l-fukahâ ve münâkaşetühâ 'alâ zav'î'l-uşûliyyîn uşûli'l-fıkh ve uşûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1996.
- 'Aynî, Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- 'Aynî, Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu Şaihi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Ḥalef. *el-Muntekâ şerḥu'l-Muvaṭṭâ*. Mısır: Maṭba'atu's-Şa'âde, 1914.
- Bağcı, Musa. "Sarı ve Çorap Üzerine Mesh Problemi". *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Bayraktar, İbrahim İhsan. "Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Beyhaķî, Ebû Bekr Aħmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husevcirdî. *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âşâr*. nşr. 'Abdulmu'ţî Emîn Kal'acî. Karaçi, 1991.
- Buħârî, Ebû 'Abdillâh Muħammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muħtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muħammed Züheyr b. Nâşır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV, 1. Basım, 1999.
- Filimbân, Ğassan b. Muħammed. *Ğaberu'l-vaħid iza Ğalefe 'amele ehli'l-Medîne : diraseten ve taţbiķan*. Dubâi: Dâru'l-Buħûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 2000.
- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta Örneğinde-*. çev. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1999.
- Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2012/2 (ts.), 5-28.
- Ğaţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aħmed b. 'Alî. *el-Câmi' li 'aĞlâķi'r-râvî ve 'adâbi's-sâmi'*. thk. Maħmûd et-TaħĞân. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1983.
- ĞaţĞâbî, Ebû Süleymân Ğamd b. Muħammed b. İbrâhîm b. el-ĞaţĞâb el-Büstî. *Me'âlimu's-sünen*. Halep: el-Maţba'atu'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1932.
- ĞaţĞâbî, Ebû Süleymân Ğamd b. Muħammed b. İbrâhîm b. el-ĞaţĞâb el-Büstî. *'A'lamu'l-hadîş*. nşr. Muħammed b. Sa'd b. 'Abdurrahmân Âli Su'ûd. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Ğaydar Han, Hasan. "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı". çev. Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001).
- Ğumeydî, Ebû Bekr 'Abdullah b. ez-Zübeyr el-Esedî. *el-Müsned*. thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî. Dimeşķ, 1. Basım, 1996.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesâili'l-müstağrabe min Şahîhi'l-Buħârî*. thk. 'Amr Abdulmün'im Selim. Riyad, 2005.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ fi fağâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fuķahâ*. nşr. 'AbdulfettâĞ Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-'İstizķaru'l-câmi' li-mezâhibi fuķahâi'l-emşâr ve 'ulemâi'l-aķtâr fimâ tedammenehu'l-Muvaţta min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerĞu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-iĞtişâr*. thk. Sâlim Muħammed 'Ata - Muħammed 'Ali Mu'avvağ. Beyrut, 1. Basım, 2000.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-Kâfi fi fıķhi'l-Medîne*. thk. Muħammed Muħammed el-Moritânî. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâ el-Hadîsiyye, 2. Basım, 1982.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*. thk. Muştafa b. Aħmed el-'Alevî - Muħammed 'Abdülbekir el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1. Basım, 1387.
- İbn BaţĞâl, Ebu'l-Ğasen 'Ali b. Ğalef el-Endülüsî. *ŞerĞu Şahîhi'l-Buħârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Ğâtim, Ebû Muħammed 'Abdurrahmân b. Muħammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-'İlel*. thk. Sa'd b. 'Abdullah el-Ğumeyyid - Ğâlid b. 'Abdirrahman el-Cüreysî. Riyad: Matâbi'i'l-Humeydî, 1. Basım, 2006.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-'Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüšd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1959.
- İbn Hâzım, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*. nşr. 'Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân el-Büstî. *Şaḥîḥu İbni Hibbân el-Müsnedü's-Şaḥîḥ 'ale't-teḳâsım ve'l-envâ'*. nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1. Basım, 2013.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muḥammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîḥu İbn Huzeyme*. thk. Muḥammed Muştafâ el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḥtelifi'l-Ḥadîs*. el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- İbn Şâhîn, Ebû Hâfş 'Omer b. Aḥmed el-Bağdâdî. *Nâsiḥu'l-ḥadîs ve mensûḥuh*. nşr. Semîr b. 'Emîn ez-Zuheyri. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1998.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Keşfu'l-Muşkil min Ḥadîsi's-Şaḥîḥayn*. nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb. Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, ts.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdillâh. *'Ârîḍâtu'l-aḥvezi bi-şerḥi Şaḥîḥi't-Tirmizî*. thk. Cemal Maraşlı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbnu's-Şalâh, 'Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Osmân b. 'Abdirrahmân. *Ma'rifetu envâ'ulümi'l-ḥadîs= Muḳaddime*. thk. Nûreddîn 'Itr. Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır, 1. Basım, 1986.
- Ḳâḍî 'İyâḍ, Ebû'l-Faḍl 'İyâḍ b. Mûsâ el-Yaḥşubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*. nşr. Yaḥyâ İsmâ'îl. Mısır, 1. Basım, 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Aḥmed 'Alâuddîn. *Bedâiu's-šanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: Otto Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Yûsuf b. 'Alî. *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. 'Alî b. Daḥîlullâh b. 'Uceyyân el-'Avfî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1981.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Aşbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa*. thk. Muḥammed Muştafa el-'Azamî. Abudabi, 1. Basım, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. *el-Ḥâvî'l-Kebîr fi Fıḳhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*. nşr. 'Alî Muḥammed Me'ûḍ-'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mâzerî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî et-Temîmî. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. nşr. Muḥammed eş-Şazeli en-Neyfer. Cezair, 2. Basım, 1988.
- Moğoltay, Ebû 'Abillah 'Alâuddîn Moğoltay b. Kılıç. *Şerḥu Süneni İbn Mâce*. thk. Kâmil 'Uveyza. Suûdiarabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1. Basım, 1999.
- Münâvî, Zeynüddîn Muḥammed 'Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn 'Alî el-Ḥaddâdî. *Feyḍu'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i's-şâgîr*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Şaḥîḥu'l-muḥtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillâh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hüseyin 'Abdülmün'im Şiblî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc fi şerḥi Şaḥîḥi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nûr Ḥasen, 'Abdu'l-Ḥalîm Ḳârût. "Fıḳhu'l-İmâmî'l-Buḥârî fi'l-vuḍû ve'l-gusl muḳâranen bi fıḳhî eşheri'l-muḥaddişîn". Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Ḳurâ, Doktora Tezi, 1991.
- Nurseyf, Aḥmed Muḥammed. *'Amelu ehli'l-Medîne beyne Muştalâḫâti Mâlik ve 'ârâ'i'l-uşûliyyîn*. Dubâi: Dâru'l-Buḥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâit-Türâs, 2000.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1998.
- Özkan, Halit. "Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Özüdoğru, Bekir. "Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Remlî, Şemsüddîn Muḥammed b. Ebi'l-'Abbâs. *Nihâyetu'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1984.
- Şan'ânî, Ebû İbrahîm Muḥammed b. 'İsmâ'îl el-Ḳaḥlânî. *et-Tenvîr şerḥu'l-Câmi'i's-Şaḡîr*. nşr. Muḥammed İshâḳ Muḥammed İbrâhîm. Riyâd, 2011.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûṭ*. nşr. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1993.
- Sevgili, Hamit. "İmam Buḥârî'nin Fıḳh Anlayışı". Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs. "el-Umm". *İḥtilâfu'l-ḫadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Umm*. nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib. el-Mansûre Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. *Müsnedü's-Şâfi'î bi tertîbi Sencer*. thk. Mâhir Yâsin Faḥl. Kuveyt: Şeriketü Ğarâs, 2004.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Aşl*. nşr. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Muvaṭṭa bi rivâyeti Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî*. thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf. el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *Mesâ'ilü Aḥmed b. Ḥanbel*. Kahire: Dâru'l-Fârûḳ, 1434.
- Şeybânî, Muamḥmed b. el-Ḥasan. *el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Keylânî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.

- Şîrbînî, Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb. *Muḥni'l-muḥtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*. thk. Muavvad Ali Muhammed - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut, 1. Basım, 1994.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*. nşr. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr-Muḥammed Seyyid Câdilḥak. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.
- Ṭayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muḥammed b. Muḥsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u'l-muḥtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîḥ ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- Tirmizî, Ebû 'İsa Muḥammed b. 'İsa b. Sevre es-Sülemî. "el-İlelü's-şagîr". *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut, 1. Basım, 1998.
- Uğuz, Hanefî. "Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri". Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- 'Useym, 'Abdul'aziz 'Abdurraḥman. *Tahkîku'l-ḳavl bi'l-'amel bi'l-ḥadîsi'd-da'if*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1405.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ma'în el-Bağdâdî. *Târîḥu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî*. nşr. el-'Abbâs b. Muḥammed ed-Dûrî. Kahire: Dâru'l-Fârûḳ, 2013.
- Yezîd b. Ebî Ḥabîb, Ebû Recâ' Yezîd b. Ebî Ḥabîb el-Ezdî el-Mısrî. *Eḥâdîsu Yezîd b. Ebî Ḥabîb el-Mısrî*. nşr. Ḥamza Aḥmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.