



Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı: İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde

Bünyamin AYDIN¹

Osman AYDIN²

Öz

Hadisleri anlamak ve onlardan hüküm istinbatında bulunabilmek için rivayetler sened ve metin itibarıyla birçok açıdan tetkik edilmiştir. Ehl-i hadîsin Ehl-i rey ulemasının yönetsel tercihlerine karşı geliştirdiği bir alt disiplin olan fıkhu'l-hadîs bu bağlamda özellikle lügavî unsurlar üzerinden rivayetleri anlamak ve hüküm bina etmek temeline dayanır. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında çalışmanın konusu, Ehl-i hadîsin dilsel öğeleri doğrudan ya da dolaylı olarak kullanarak rivayetleri yorumlama çabaları ve bunun neticeleridir. Araştırmanın amacı, Arap dilinin hususiyetleri bağlamında gramatik veya anlamsal unsurların hadisleri anlamadaki katkılarının ortaya konulması ve bunun doğurabileceği muhtemel neticelerin açığa çıkarılmasıdır. Ehl-i hadîsin geniş bir yelpazeyi içerisine alması ve kendi içinde homojen bir yapı arz etmemesi nedeniyle çalışmada İbn Huzeyme gibi fıkhu'l-hadîs ve ihtilâfu'l-hadîs ilimleri noktasında yetkinliği bilinen bir âlim ile tahdide gidilmiştir. Araştırma Arap dili ilimleriyle Hadis ilimlerinin verilerini bir arada ele almakta, hadislerin doğru anlaşılması ve üzerine hüküm bina edilmesi noktasında lafzın değerini ve tek başına yeterlilik düzeyini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Hadis, Dilbilimsel çözümleme, Yorum, İbn Huzeyme.

Aydın, Bünyamin-Aydın, Osman. (2023). "Dilbilimsel Çözümlemelerin Hadislerin Anlaşılmasında Kullanımı –İbn Huzeyme'nin Sahîh'i Özelinde". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/3 (2023), 490-513.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1282210>

Geliş Tarihi	12.04.2023
Kabul Tarihi	12.07.2023
Yayın Tarihi	30.09.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kastamonu, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392

² Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Çorum, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392



The Use of Linguistic Analysis in Understanding Hadiths: Specific to Ibn Huzaymah's Sahih

Bünyamin AYDIN¹

Osman AYDIN²

Abstract

In order to understand the hadith and derive judgements from them, the narratives were examined in many ways in terms of isnad and text. Fiqh al-hadith, a sub-discipline developed by the Ahl al-hadith against the methodological remarks of the Ahl al-ra'y scholars, is based on understanding the narratives and making judgments, especially on the basis of lexical elements. When the issue is considered from this point of view, the subject of the study is the efforts of the Ahl al-Hadith to interpret the narratives by using linguistic elements directly or indirectly and the results of this. The aim of the study is to reveal the contribution of grammatical or semantic elements in understanding the hadiths in the context of the features of the Arabic language and at the same time to reveal the possible consequences of this. Because of the fact that the Ahl al-hadith includes a very wide spectrum and does not have a homogeneous structure in itself, in the study it has been limited to a scholar such as Ibn Huzeyme whose competence is known in the fields of fiqh al-hadith and ikhtilaf al-hadith. This article discusses the data of Arabic language sciences and hadith sciences comparatively and deals with the value of the word and the level of its sufficiency in itself in terms of understanding the hadiths and making judgments on them.

Keywords: Arabic Language, Hadith, Linguistic analysis, Commentary, Ibn Huzaymah.

Aydın, Bünyamin-Aydın, Osman, "The Use of Linguistic Analysis in Understanding Hadiths –Specific to Ibn Huzaymah's Sahih's", Turkey Journal of Theological Studies, 7/3 (2023), 490-513.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1282210>

Date of Submission	12.04.2023
Date of Acceptance	12.07.2023
Date of Publication	30.09.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Kastamonu, bunyaminaydin@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4495-6392

² Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Çorum, hititosmanaydin@gmail.com.tr ORCID: 0000-0003-0413-1799

Giriş / Introduction

Fıkıhın teşekkülünde hadislerin ve bu hadislerden çıkarılan hükümlerin önemli bir yeri vardır. Sünnet malzemesinin vahiy olarak değerlendirilmesine ilişkin tartışmalar⁵ göz önünde bulundurulmasa dahi durum böyledir. Dolayısıyla hadislerin aktarımı kadar anlaşılması da büyük önem arz etmektedir. Aynı şekilde ahkâm açısından da hadisin anlam kazanması bir yönüyle bağlayıcılığının ortaya konulmasını zorunlu kılmış; Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden tamamının mutlak emir, nehiy ya da hukukî yaptırım ifade edip etmediği,⁶ bu bağlamda hadislerdeki böylesi üslupların birbirinden ayrılması ve buna bağlı olarak hadislerden oluşan bir fıkıhın teşekkülü gerekli hale gelmiştir. Hadislerin doğru anlaşılması ve konumlandırılması olarak tavsif edilebilecek fıkhu'l-hadîs, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren nüveleri atılan bir mesele olmuştur.⁷ Sahabe neslinde bağlayıcılık sorunu nispeten azdır. Zira onlar Hz. Peygamber'den sâdır olan bir malzemenin sünnet olup olmadığını bizzat kaynağından tespit etmiş ve bu tanımlamaya girenleri fikhî sahada kullanmışlardır. Devam eden süreçte ise rivayetler metne dönüştüğü ve sünnet olup olmama açısından bizzat sözün sahibi eliyle sağlamanın yapılma imkânı kalmadığı için hadislerin bağlayıcılık durumlarının tespiti zorunlu bir hal almıştır.⁸

İlk dönemlerde hadisleri doğru anlama gayreti olarak gelişen bu süreç ilerleyen zaman diliminde hadisin kendi iç dinamiklerinden bağımsız bir biçimde farklı yöne kaymıştır. Ehl-i hadîs Ehl-i rey çekişmesinde rey taraftarlarının akli çıkarımları karşısında Ashâb-ı hadîs cevap arayışları içine girmiş, rivayetleri odak noktaya alarak rey ekolüne cevap vermek kendileri adına bir zorunluluk haline gelmiştir. Tüm bu ilmî ve fikrî tartışmaların içerisinde fıkhu'l-hadîs bir anlam daralması yaşamış ve nispeten farklı bir minvalde ilerleme göstermiştir. Nitekim Ehl-i hadîs'in ortaya koymaya çalıştığı şey, rey ile tespit edilen tüm hükümlerin aynı zamanda rivayetlerle de elde edilebileceği hususu olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahabe döneminde fıkıh, hadisleri doğru anlamak ve konumlandırmak şeklinde değerlendiriliyorken ilerleyen süreçte ahkâma dair hususları -rey yerine- hadislerle tesis edebilme şeklinde mütalaa edilebilmiştir. Nitekim bir terkîp olarak fıkhu'l-hadîs'i ilk defa kullanan Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) ilgili terimi mutlak manada hadislerden fıkıh elde etmek adına sarf edilen bir çaba olarak nitelemiştir. Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) fıkhu'l-hadîs konusundaki yetkinliği anlatılırken vurgu, rey taraftarlarına hadislerle cevap verebilmesi olmuştur.⁹ Öyle ki kimi Ehl-i hadîs âlimine göre zayıf hadis dahi reyden üstün sayılabilmektedir.¹⁰

Yukarıda izah edilen hususlar bağlamında rivayetler Ehl-i hadîs tarafından sıhhat tespiti ve hüküm istinbatı açısından tetkike açılmıştır. İsnad sistematığına ilişkin ayrıntılı izahların ötesinde metin değerlendirmeleri açısından da ciddi mesai harcanmıştır. Sebep-i vürûdî'l-hadîs ve nâsihu'l-hadîs gibi ilim dalları hadislerin bağlamını ve söyleniş

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (Riyad: 1996), 132-134, 266-267; Abdulganî Abdulhânk, *Huciiyyetü's-sünne* (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1413), 337.

⁶ Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: İlmî Neşriyat), 127-150; Ebû Zehre, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev: Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 107-108; İbn Âşûr, *Makâsıdu's-şer'ati'l-İslamiyye* (Tunus: 1985), 30-39

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları 2012), 168-185.

⁸ Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, 117-118.

⁹ Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1977), 66, v.d.

¹⁰ Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs* (Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1979), 255; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-hadîs* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 8

zamanlarını ön plana çıkararak rivayetleri izaha uğraş vermişlerdir. Garîbu'l-hadîs, ilelü'l-hadîs ve bir yönüyle ihtilâfu'l-hadîs gibi ilim dalları ise metin analizleri ve mukayeseleri üzerinden hadisleri anlamlandırma çabalarını öncelemiştir. Elbette metin analizi, tenkidi ve anlaşılması noktasında önemli bir başlık da Arap dilinin hususiyetleridir. Gerek gramatik gerekse anlamsal unsurlar üzerinden hadisleri yorumlama çabası Ehl-i hadîsin üzerine önemle eğildikleri bir uğraş olmuştur. Hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış bir isim olarak İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'inde yaptığı dilsel değerlendirmeler de bu minvalde kayda değerdir. Gramatik ya da anlamsal unsurlar üzerinden geliştirilen dilbilimsel çözümlerinin hadisleri anlamadaki katkılarını ve bunun muhtemel neticelerini tartışmayı amaçlayan bu çalışmada fıkhu'l-hadîs noktasında önemli değerlendirmeleri bulunan İbn Huzeyme'nin görüşlerine odaklanılmış, ele alınan konuların niteliği bakımından müellifin itikadî konulara hasrettiği *Kitâbü't-tevhîd*'i yerine *Sahîh*'i ile konu sınırlandırılmıştır. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ine ve özellikle onun dilbilimsel unsurların hadis yorumuna katkısı noktasındaki yaklaşımına yoğunlaşması, ayrıca sadece lafza dayalı yorumların fıkhu'l-hadîs noktasındaki çıkmazlarını somut örnekler üzerinden tartışması, araştırmanın özgünlüğünü artıran hususlar olarak ortaya çıkmaktadır.

1. İbn Huzeyme'de Dil İlimleri ve Fıkhu'l Hadîs

İbn Huzeyme'nin Arap diline vukufiyeti kaynaklarda ifade edilmektedir.¹¹ Elbette bu durum mütearız rivayetleri uzlaştırma çabalarında ve fıkhu'l-hadîs bağlamında rivayetlerden hüküm istinbatı noktasında kendisini göstermektedir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te Arap dilinin hususiyetlerine ilişkin noktaları ele alırken “ فِي لُغَةٍ ” gibi bazı kalıp ifadeler kullanarak değerlendirmeler yapar.¹² Bu meyanda Arapçada eşanlamlı¹³ ve eşadlı¹⁴ sözcüklerden ya da kelimenin kazanabileceği farklı anlamlardan hareketle çözümler yapması,¹⁵ bağlamın kelime anlamı üzerindeki belirleyiciliği¹⁶ ve bunun bir uzantısı olarak ezdâd olgusuna işaret etmesi,¹⁷ yaygın kullanımı bulunmayan bir tabire ilişkin görüş ayrılıklarının doğurduğu fikhî yorumlara değinmesi,¹⁸ kelimenin anlamının tespiti noktasında Eski Arap şiiri ve Kur'an'dan istişhatta bulunması¹⁹ İbn Huzeyme'nin *Sahîh* içerisindeki dile dair tatbiklerinden bazılarıdır.

Mana üzerinden geliştirdiği yorumlar dışında İbn Huzeyme rivayetleri gramatik unsurlar açısından da tahlil eder. Arap dilinin cümle yapısına hâkim olan kurallar çerçevesinde harf-i ta'rîfin işlevleri, sıyga-sözdizimi ilişkisi bağlamında muzâri fiilin zamana delâleti ve hafiz olgusunun cümle anlamı üzerindeki belirleyiciliği gibi hususlar burada öne çıkan başlıklardır. Bunların dışında ism-i fâilin görevleri,²⁰ fiilin emre ya da

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Işık, *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'm Sahîhi ile Mukayesesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 28-30.

¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/20

¹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/28,170, 2/204.

¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/302.

¹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/363.

¹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/67, 266, 2/325.

¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/48.

¹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/81,326, 4/34

¹⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 108, 4: 155.

²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/295.

fâile izafesi,²¹ nefyin maksûdu,²² ifrâd ve cem'in anlamları,²³ ism-i tafîlden kastın ne olduğu²⁴ gibi hususlara ilişkin yorumlamaları da örnek olarak zikredilebilir. İbn Huzeyme'nin dil üzerinden geliştirdiği söz konusu yorumlar, çalışmada dilbilimsel çözümlene düzeylerine işaret edecek şekilde biçim, sözdizimi ve anlam dizgeleri üzerinden ortaya konulduktan sonra lafza dayalı yorumların çıkmazları noktasında değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Biçim ve sözdizimi dizgeleri, nahiv teriminin erken dönemde sarf ve meânî ilimlerinin konularını da kapsayacak şekilde genel anlamda kullanılması²⁵ hususu da göz önüne alınarak gramer üst başlığında değerlendirildiğinde bu yorumların gramer ve anlam alanlarına ait olmak üzere iki ana başlıkta toplanması mümkündür.

2. İbn Huzeyme'nin Gramatik Unsurlar Üzerinden Yaptığı Çıkarımlar

2. 1. Harf-i Ta'rîf Üzerinden Mana İnşası

Hicr Kâbe'nin dışında kalmakla beraber onun bir parçası sayılan yerin adıdır. Bu alan başlangıçta Kâbe içerisindedir. Ancak Allah Resûlü peygamber olmadan önce Kâbe'nin bir duvarı hasar görmüş ve yeniden inşa edilmiştir.²⁶ İnşa sırasında malzeme eksikliği sebebiyle duvar yaklaşık yedi zira geriden örülmüştür.²⁷ Kâbe'nin asıl temelleri belli olsun diye Hatim adı verilen küçük bir duvarla eski sınır belli edilmiştir. Hatim ile Kâbe'nin sonradan örülen duvarı arasında kalan kısma Hicr adı verilmektedir.

İbn Huzeyme *Sahîh*'te Hicr'e dair beş bab açmış ve konuyu farklı açılardan ele almıştır. Bunlardan biri Hicr'in ne kadarının Kâbe içinde sayıldığı meselesidir. İbn Huzeyme Hz. Peygamber'in Kâbe'yi tavaf ederken Hicr'in arkasından dolaştığını anlatan rivayeteki²⁸ (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) "*Hicr Kâbe'dendir*" cümlesinden hareket edilerek Hicr'in tamamının Kâbe'den sayılmasının doğru olmayacağını belirtir. Ona göre bu cümle (بَعْضُ الْحَجْرِ مِنَ الْبَيْتِ) "*Hicr'in bir kısmı Kâbe'dendir*" anlamındadır. Zira Arap dilinde harf-i ta'rîf ile marife olan bir kelime, işaret ettiği şeyin bir kısmı için kullanılabilir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesi Hicr'in sadece bir kısmının Kâbe'ye dâhil olduğunu göstermektedir. İbn Huzeyme bu konuda Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye Hicr'de namaz kılmasını emrettiğini haber veren hadisi de delil gösterir. Nitekim o hadiste "*Aişe'ye Hicr'de namaz kılmasını emretti*" (أَمَرَ عَائِشَةَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْحَجْرِ) ifadesinde yer alan (فِي الْحَجْرِ) ibaresi (فِي بَعْضِ الْحَجْرِ) anlamındadır.²⁹

İbn Huzeyme'nin harf-i ta'rîfin sahip olduğu "ahd", "istiğraku'l-efrâd", "istiğrâku hasâisi'l-efrâd" ve "mâhiyet" işlevlerinden ahd ile mâhiyet arasında bir tercih yaptığı görülmektedir. Söz konusu dört işlev dikkate alındığında harf-i ta'rîf;

²¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 2/304,3/156, 4/56, 300.

²² İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/30, 57, 156.

²³ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/167.

²⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/174.

²⁵ Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî* (Riyad: Dâru's-Şevâf, 1992), 15-16; İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 32/301; Mücellî Muhammed Kerîrî, *Deuru'n-Naho fî't-Tevehhi'd-Delâli* (Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010), 2; Mahmûd Ukkâşe, *et-Tahlîlu'l-Lugavî* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011), 114-115.

²⁶ İbn İshak, *Siyer*, çev: Sezai Özel, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 156; İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*, çev: Hasan Ege, (İstanbul: Karaman Yayınları, 2006), 1/ 257.

²⁷ Ezrakî, *Ebu'l-Velid, Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev: Yusuf Vehbi Yavuz, (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980), 159-160; E. Sabri, *Mir'âtu'l-Harameyn*, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 1/ 496.

²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabâd: Dâiratü'l-me'ârif, 1344), 5/90.

²⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/222, 336.

- I- رَسُولِ فِرْعَوْنَ فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ “Biz Firavun’a bir elçi gönderdik ve Firavun o elçiye isyan etti”³⁰ cümlesinde “ahd”,
 II- خَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا “İnsan zayıf olarak yaratıldı”³¹ cümlesinde “istiğrak”,
 III- زَيْدٌ الرَّجُلُ “Zeyd adamdır” cümlesinde yine “istiğrak”,
 IV- وَاللَّهِ لَا أَشْتَرِي الْعَبِيدَ “Allah’a yemin olsun, hiçbir köle satın almayacağım” cümlesinde ise “ta’rîfu’l-mâhiyye” anlamındadır.³²

Bir numaralı cümlede gösterilen *ahd* işlevinde, harf-i ta’rîf ile marife olan isim belirli bir şeye (o elçi) işaret etmektedir. İkinci ve üçüncü cümlelerde gösterilen *istiğrak* işlevinin iki türünde de harf-i ta’rîf, hakikat (tüm insanlar zayıftır) veya mecaz (Zeyd adamlığın tüm niteliklerine sahiptir) olmak üzere *kullu* (كُلُّ) anlamındadır. Dördüncü cümlede ise harf-i ta’rîf *mâhiyyet* işlevinde kullanılmıştır. Nitekim bu cümleyi “Bu köleleri satın almayacağım” (ahd) veya “Tüm köleleri satın almayacağım” (istiğrak) şeklinde anlamlandırmak mümkün değildir. Cümledeki yeminin sahibi tek bir köle satın aldığı da yeminini bozmuş olacaktır. Dolayısıyla köleler anlamındaki (العبيد) kelimesiyle ilgili hüküm bir köle (عَبْدٌ) için de geçerlidir. Harf-i ta’rîfin bu işlevine örnek olarak gösterilen (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) âyetinde³³ de benzer bir durum söz konusudur. Ayette *el-mâ* (الماء) kelimesi ahd (Her şeyi bu sudan yarattık) veya istiğrak (Her şeyi tüm sulardan yarattık) değil, mâhiyyet (Her şeyi sudan yarattık) anlamındadır.³⁴ İbn Huzeyme’nin bakış açısına göre ayetteki bu cümleyi (وَجَعَلْنَا مِنْ بَعْضِ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) “Her şeyi bir kısım sudan yarattık” şeklinde anlamak mümkündür. Zira eşyanın dünyadaki tüm sulardan yaratılmış olmadığı malumdur. Buradan hareketle İbn Huzeyme (الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesinin (هذا الْحَجْرُ مِنَ الْبَيْتِ) “Bu Hicr Kâbe’ dendir” yerine (بَعْضُ الْحَجْرِ مِنَ الْبَيْتِ) “Hicr’in bir kısmı Kâbe’ dendir” şeklinde anlaşılabilceği görüşünü benimsemiştir.

Hicr ile alakalı ulemanın değerlendirmelerine bakıldığında bunlar arasında ilk sırada onun Kâbe’den sayılıp sayılmayacağı hususunun geldiği görülür. Bazı rivayetlerden hareketle Hicr’in hiçbir kısmını Kâbe’ye dâhil etmeyenler bulunduğu gibi³⁵ bu bölgenin tamamının Kâbe’ye dâhil olduğunu söyleyenler de vardır.³⁶ Ancak genel kanaat Hicr’in yaklaşık altı yedi zirâlık kısmının Kâbe’den sayıldığı yönündedir.³⁷

Özetle İbn Huzeyme’nin mezkûr yorumları ilk bakışta fikhî yönü itibarıyla konu dışı gibi gözükse de özellikle Hicr’in konumunun tartışıldığı meselelere bakıldığında tam da fikhin sahasına girmektedir. Zira Hicr’in yerinin tayini üzerinden tavafın geçerliliği, istilamın mahiyeti ve burada kılınacak namazın hükmü tartışma konusu yapılmıştır. Dolayısıyla İbn Huzeyme rivayetin lafzından hareketle hüküm bina etmeyi önceleyerek hadisin fıkhu inşası şeklinde formüle edilebilecek bir ilmî mesai harcamıştır.

³⁰ Müzzemmil, 73/15-16.

³¹ Nisâ, 4/28.

³² el-Murâdî, *el-Cene’ d-dâni fi hurûfi’l-me’âni*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 192; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 1/50-51; Nejdî Gürkan, “Arapçada El Takısı ve Fonksiyonları”, *EKEV* 8/18 (Kış 2004), 257-274.

³³ Enbiyâ, 21/30.

³⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/50-51; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 2/20.

³⁵ Ezrakî, *Mekke Târîhi*, 159-160.

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetu’l-ahvezî* (Beyrut: Dâru’l-kütubi’l-ilmîyye, t.s.), 3/524. Görüş sahiplerinin delil olarak kullandıkları rivayetler için bk. Tirmizî, “Hac” 48; Nesâî, “Hac” 128.

³⁷ Hicr’in Kâbe’den kabulüne ilişkin tartışmalar için bk. Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdi’-s-semîn* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1998), 1/246-248;

2. 2. Muzâri Fiilin Zamana Delâleti: Sıyga mı Bağlam mı?

İbn Huzeyme'nin gramatik unsurlar üzerinden geliştirdiği yorumlardan biri muzâri fiilin zamana delâleti konusuyla ilgili olarak ayların gün sayısına dair bir rivayete ilişkindir. Ramazan orucunun kaç gün süreceğini tespit sadedinde rivayetlerden bir kısmında yirmi dokuz bir kısmında ise otuz gün ifadesi yer almaktadır. Mütearız gözüken bu rivayetleri mücmeli tefsir usulü ile çözümlenmeye çalışan İbn Huzeyme şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber 'Ay yirmi dokuz gündür' (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ) sözüyle ayların tamamını değil bazılarını kastetmiştir. 'Ay yirmi dokuz gündür' (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ) sözü 'bazen yirmi dokuz gün olur' (قَدْ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) anlamındadır."³⁸

İbn Huzeyme bu açıklamalarını takiben (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) hadisine değinir ve buradaki (يَكُونُ) fiilinin ayların gün sayısını mutlak manada tahdit etmediğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber'in o sözü söylediği dönemde ayın yirmi dokuz gün geçmesi başkaca zamanlarda otuz gün olmasına engel değildir. Aslına bakılırsa muzâri fiilin zamana delâletinin bağlamla ilişkisi meselesiyle doğrudan alakalı olan bu yorum İbn Huzeyme'nin gramatik açıdan konuya bakışını ortaya koymaktadır. Arap dilinde fiilin zamanının bağlam ve karineyle olan ilişkisi gerek dilbilimsel tefsirlerde gerekse nahiv külliyatı ve fıkhu'l-luga eserlerinde tartışma konusu yapılmış; bu meyanda mâzî fiilin muzâri ve muzâri fiilin mâzî anlamında kullanılması, yine muzâri fiilin farklı bağlamlarda farkı zamanlara delâlet etmesi karine ve delil vasıtasıyla gerçekleşen yaygın bir olgu olarak ifade edilmiştir.³⁹

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) delâlet taksimi üzerinden bakıldığında Arap dilinde fiil için lafzî, snâî ve manevî olmak üzere üç delâlet türü söz konusudur. Örneğin (قَامَ) fiili lafzî itibarıyla kalkma eylemine, sıygası bakımından geçmiş zamana, anlamsal açıdan bir fâile delâlet etmektedir.⁴⁰ Bu noktada Arap dilinde mâzî, muzâri ve emir sıygaları bulunan fiilin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlardan hangisine delâlet ettiği konusu, diğer bir ifadeyle sıyga-zaman ilişkisinin niteliği bakımından fiilin zamanının tayininde sıyga dışı unsurların belirleyici olup olmadığı hususu önem kazanmaktadır. Konuyu Sâmi dillerin ortak hususiyetleri bağlamında değerlendiren İbrâhim es-Sâmerrâî (ö. 2001) şu ifadeleri kullanır:

"Arapçada, Sâmi dillerin dışında kalan dillerdekinin aksine, fiillerin zamanlarında kesinlik yoktur. Zamanı belirlemek için metin içinde birtakım ipuçları ve karinelerden yararlanılır... Muzâri fiilde hal ve istikbal zamanlarının tayini tamamen metnin bağlamına bırakılmıştır."⁴¹

Konu, fiilin delâlet ettiği zamanın sarf ve nahiv düzeylerinde ortaya çıkış biçimleri üzerinden ele alındığında fiilin zamana delâletinin sarf düzeyinde sıyganın bir ürünü olduğu, nahiv düzeyinde ise bağlama dayandığı sonucuna ulaşılır. Zamana delâletin nahiv düzeyinde bağlama dayanması ise zamanın cümlede fiil sıygasının değil bağlamın bir işlevi olduğunu gösterir. Buna göre örneğin *fe'ale* (فَعَلَ) veznindeki bir fiil, farklı

³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/207-208.

³⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1980), 1/60-61; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Mekke: 1988), 2/3; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, (Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1993), 223, 235; M. Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 64, 71, 182.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme, 2006), 3/98.

⁴¹ İbrâhim es-Sâmerrâî, *Dirâsât fi'l-Luga* (Bağdat: 1961), 43. Ayrıca bk. Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 75.

bağlamlarda gelecek zaman ifade edebildiği gibi muzâri sıygaya sahip bir fiil de bağlama göre mâziye delâlet edebilmektedir.⁴²

Özetle farklı sıygalara sahip fiiller arasında atıf yapılması, cümlede fiilin zamanını tayin edecek bir başka ifadenin yer alması gibi dil içi karineler veya konunun son derece açık oluşu, muhatabın konu hakkındaki malumatı, metnin tarihsel-epistemolojik bağlamı gibi dil dışı karineler Arap dilinde fiilin zamana delâleti üzerinde belirleyici olan bağlamsal unsurlardan bazıları olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³ İbn Huzeyme'nin (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا) hadisini (وَعِشْرِينَ) (قد يكون تسعًا وعشرين) şeklinde yorumlarken muhatabın konuya dair bilgisi ve mütekellimin kastı hususlarına vurgu yaptığı görülmektedir. Dilbilimsel tefsirlerde de görülen⁴⁴ bu yorumlama biçimini İbn Huzeyme'nin (أَرَادَ قَدْ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ) "Hz. Peygamber ay bazen yirmi dokuz gün olur" demek istemiştir." ifadelerinde görmek mümkündür.

2. 3. Fiil Zikredilip Fiil İradesinin Kastedilmesi

Arap dilinin kullanım düzeyindeki hususiyetlerinden biri zikir-hazif ve mecaz meseleleriyle ilişkili olarak sonucun zikredilip sebebin kastedilmesi olgusudur. Buna göre örneğin (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) "Namaza kalktığınız vakit yüzlerinizi yıkayın" âyeti⁴⁵ (إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) "Namaz kılmak istediğiniz vakit yüzlerinizi yıkayın" takdirindedir. Burada sebep yerine sonucun zikredildiği açıktır. Nitekim kıyâm, iradenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Söz bizâtili fiilin değil, iradenin kastedildiği noktasında açık olduğu için icâz maksadıyla böyle bir kullanıma gidilmiştir.⁴⁶

İbn Huzeyme böylesi kullanımların hadislerde de bulunduğunu belirtmiş ve buna göre rivayetler arasındaki muarazanın giderilebileceğine dair örnekler sunmuştur. Meseleyi genel olarak (إِنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ: إِذَا فَعَلْتَ كَذَا، تُرِيدُ إِذَا أَرَدْتَ فِعْلَ ذَلِكَ الشَّيْءِ) "Araplar 'Şunu yaptığın vakit' sözüyle 'O şeyi yapmak istediğin vakit' demek isterler" şeklinde özetleyen İbn Huzeyme'nin ele aldığı örnek, yatmadan önce abdest alınması mevzuuna dairdir. Bu bağlamda;

(إِذَا أَتَيْتَ مَضْجِعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ)

"Yatağına **gitmek istediğin vakit** namaz için alır gibi abdest al sonra sağ yanın üzerine yat." hadisini ele alan müellif, mezkûr abdest âyetini de delil göstererek (إِذَا أَتَيْتَ مَضْجِعَكَ) "Yatağına gittiğin vakit" lafzının (إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَأْتِيَ مَضْجِعَكَ) "Yatağına **gitmek istediğin vakit**" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁴⁷

İbn Huzeyme raf'ul yedeyn meselesinde de benzer bir argüman kullanır ve ilgili hadiste geçen (كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ) "Rükû ettiği vakit ellerini kaldırırdı." ifadesinin, "Rükûa

⁴² Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma nâhâ ve Mebnâhâ* (ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994), 104.

⁴³ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/51-52; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/223; Raddetullah et-Talhî, *Delâletu's-Siyâk* (Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424), 377; Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, 64, 72, 182.

⁴⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/60-61; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/51-52.

⁴⁵ Mâide, 5/6.

⁴⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/152; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/201; Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 207-208; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem), 4/207.

⁴⁷ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/108.

niyetlendiğinde” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸

Bir fiilin ifası ile o fiili yapmak istemek fikhî açıdan farklı sonuçlar doğurabilecek durumlardır. Örneğin raf’ul-yedeyn meselesinde ellerin rükûa eğilmeden önce mi yoksa eğilme esnasında mı kaldırılacağına dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Benzer bir durum yatmadan önce abdest alınması konusundaki fikhî yorumlar için de geçerlidir. Söz konusu değerlendirmelerin gerekçeleri sadedinde (إِذَا رَكَعَ) ifadesinin “rükû ettiği vakit” değil “rükûa niyetlendiği vakit” anlamında; (إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ) ifadesinin de “yatağına gittiğin vakit” değil “gitmek istediğin vakit” anlamında olması zikredilmiştir.⁴⁹ Hattâbî⁵⁰ (ö. 388/998), Kirmânî⁵¹ (ö. 786/1384), İbn Hacer⁵² (ö. 852/1449) ve Kastallânî⁵³ (ö. 923/1517) gibi hadis uleması İbn Huzeyme’nin izahını hemen hemen aynı ifadelerle kullanmışlardır. İbn Huzeyme’nin gerek yatmadan önce abdest gerekse de raf’u’l-yedeyn meselelerinde gramatik ve belâğî unsurlardan hareketle ortaya koyduğu izah, ilmî yetkinliğini gözler önüne serme çabasından ziyade fikhî delillendirmelerinin alt yapısını oluşturma adına yapılmış bilinçli bir tasarruf olarak gözükmektedir.

3. İbn Huzeyme’nin Anlamsal Unsurlar Üzerinden Yaptığı Çıkarımlar

3. 1. Kiblenin Tayini ve İkinci Namazının Tacili

İbn Huzeyme’nin anlamsal unsurlardan hareketle fikhî temellendirmeler yaptığı ve bu bağlamda muarızlarına cevaplar serdettiği meselelerden biri kiblenin tayiniyle ilgilidir. Kiblenin Mescid-i Harâm’ın tamamı mı yoksa sadece Kâbe mi olduğu tartışmasında İbn Huzeyme’nin lügavî anlam, iştirâk ve çok anlamlılık gibi manaya dair hususlar üzerinde durduğu görülmektedir. İbn Huzeyme konuyla ilgili olarak önce kiblenin Hicret’ten evvel Beyt-i Makdis olup sonradan Kâbe’ye tahvil edildiğini belirtir ve buna dair iki bab üzerinden dört rivayet zikreder.⁵⁴ Hemen ardından “Kiblenin Mescid-i Harâm’ın Tamamı Değil Yalnızca Kâbe Olduğuna Dair Bab” isminde bir terceme açarak kiblenin sadece Kâbe kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bu görüşüne (قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) “Yüzünü Mescid-i Harâm’a doğru çevir.” âyetinin de⁵⁵ delil olduğunu belirttikten sonra görüşünü destekleyecek altı rivayet daha zikreder.⁵⁶ İbn Huzeyme’nin rivayet temelli bu izahlarını daha anlamlı kılan ve konumuz açısından dikkat çekici değerlendirmesi ise şu şekildedir:

“Bu bahiste geçen *şatr* (شَطْرٌ) kelimesi ‘yön, cihet’ anlamında olup ‘yarısı’ manasında değildir. Bu, Arapların iki farklı şeye aynı ismi vermelerine dair örneklerdendir. Dolayısıyla *şatr* kelimesi ‘yarısı’ manasında kullanılabilirdiği gibi ‘cihet’ anlamında da kullanılabilir.”⁵⁷

Aynı lafzın birden fazla nesne, kavram veya olgu için vazedilmesi ya da kullanılması meselesi Arap dili ve Kur’an ilimlerine dair çalışmalarda birtakım farklılıklarla birlikte

⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/ 295.

⁴⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/108.

⁵⁰ Ebû Süleyman Hattâbî, *A’lâmu’l-hadîs* (Mekke: Merkezi buhûsî’l-ilmiyye, 1988), 1/294.

⁵¹ Kirmânî, *el-Kevâkibu’-d-derârî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsî’l-arabî, 1981), 3/ 107.

⁵² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379).

⁵³ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübrâ, 1323), 9/180.

⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/222-223.

⁵⁵ Bakara, 2/144.

⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/225-226.

⁵⁷ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/226.

vücûh,⁵⁸ ittifâk⁵⁹ ve iştirâk⁶⁰ gibi başlıklar altında incelenmiş; *celel* (جَلَل) örneğinde görüldüğü üzere birbirine zıt iki anlama (büyük/küçük) gelebilen lafızlar⁶¹ da bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁶² Bir renk ve bir toprak parçası anlamlarına gelebilen Türkçe “kara” kelimesinde örneği görülen bu olgu Türkçede eş adlılık (homonymy)⁶³ başlığı altında incelenmekte ve bazı dilbilimciler tarafından daha genel bir olguyu ifade eden çok anlamlılık (polysemy) kavramından ayrı tutulmaktadır.⁶⁴ Bu meyanda İbn Huzeyme'nin üzerinde durduğu Arapça *şatr* (سَطْر) kelimesi için sözlüklerde yön, cihet, yarım gibi birden çok anlamın zikredildiği görülmektedir.⁶⁵ İbn Huzeyme bunlardan “yön” anlamını tercih etmiş ve görüşünü kelimenin bu manada kullanıldığı rivayetlerle desteklemiştir. Kendisinin *şatr* kelimesinin anlamlandırılması üzerinde böylesine durması ve birden çok rivayet üzerinden izah çabası konuya ilişkin farklı görüşlerin muhtevasını akıllara getirmektedir. Nitekim *şatr* kelimesi cumhur tarafından cihet anlamında kabul edilse de Mutezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi isimler, kelimeyi *nisf* (نصف) anlamında görüp kıblenin tayininde Kâbe'nin yarısına isabeti şart koşmuşlardır.⁶⁶ Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin izahlarını anlayabilme adına yaşadığı dönemde etkin olan unsurların, fikrî ve mezhebî eğilimlerin de mukayeseye dâhil edilmesi zorunludur.

İbn Huzeyme'nin Arap dilinin hususiyetleri bağlamında çokanlamlılık olgusuna vurgu yaptığı ve hadisin lafzını merkeze aldığı değerlendirmelerinden bir diğeri ikindi namazının tacili meselesinde görülmektedir. Meselenin taraflarından bir kısım Hanefî uleması belli gerekçelerle ikindinin bir müddet tehir edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁷ İbn Huzeyme ise Hz. Peygamber'in ikindiye ilk vaktinde kıldığı görüşündedir ve bunu delillendirme noktasında ilgili hadislerde yer alan *لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ* ifadesindeki *طَهَرَ* fiilinin sözlüklerde zikredilen farklı anlamlarından hareket etmektedir. Buna göre fiilin anlamlarından ilki bir şeyin ortaya çıkması (zuhûr), diğeri ise iki şeyden birinin diğerine üstün gelmesidir (galebe). Bunlardan ikincisi tercih eden İbn Huzeyme'ye göre *لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ* ibaresi, *لَمْ يَتَغَلَّبِ الْفَيْءُ عَلَى الشَّمْسِ فِي حُجْرَتِهَا* “İkinci namazının vakti içerisinde gölge güneşi geçmemiştir” şeklinde anlaşılmalı ve dolayısıyla ikindi namazı ilk vaktinde kılınarak geciktirilmemelidir.⁶⁸ İbn Huzeyme'nin bu değerlendirmesinde hadislerin yalnızca bazı versiyonlarında bulunan birtakım ibarelerin lafzından hareketle fıkıh inşa etme çabası görülmektedir. Zira aynı hadis farklı tariklerde *zahera* (ظَهَرَ) lafzı bulunmaksızın *لَمْ يَفِي الْفَيْءُ*

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir* (Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011).

⁵⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/24; Müberrred, *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelete Ma'nâhu* (Kuveyt: 1989).

⁶⁰ İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi'l-Luga ve'l-Edeb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 138; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 32/171-172.

⁶¹ Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Kitâbu'l-Ezdâd* (Yermük: Dâru'l-Ulûm, 1984), 75; Ebû Saîd el-Asmaî, *el-Ezdâd* (Selâsetu Kutub el-Ezdâd içinde), (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1913), 9; Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1982), 2.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Abdu'l-Âl Sâlim Mukerram, *el-Muşteraku'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996); Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

⁶³ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 93; Kâmile İmer- Ahmet Kocaman-A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013), 118.

⁶⁴ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 62; İmer, *Dilbilim Sözlüğü*, 76; A. Koskela-M. L. Murphy, “Polysemy and Homonymy”, *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Elsevier: 2006), 9/742-744;

⁶⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Bağdat: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1985), 6/233.

⁶⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn), 1/435.

⁶⁷ İbn Kudâme, *Muğnî*, 1, 291.

⁶⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1, 170.

بُعْدُ olarak da rivayet edilmiştir.

3. 2. Cuma Hutbesini Dinlemek

Bir Ehl-i hadîs âlimi olarak İbn Huzeyme'nin anlamsal unsurlar üzerinden izaha çalıştığı bir diğer mesele Cuma hutbesi îrâd edilirken konuşulması meselesidir. Burada iki başlık ayrı mütalaa edilmelidir. Bunlardan ilki hutbe esnasında konuşmanın sınırları ve yasak olup olmadığı, ikincisi ise böyle bir konuşma vaki olduğunda ortaya çıkacak fikhî sonuçlardır.

Bazı şâz görüşler dışında hutbenin Cuma namazının sıhhat şartları arasında olduğu ulemanın genel kabulüdür.⁶⁹ Bu sebeple hutbe esnasında konuşmak genel anlamda hoş karşılanmamış ve kınanmıştır. Hatta konuşanı kaş gözle işaret ederek uyarıya cevaz verilmişken⁷⁰ sesli veya sözlü uyarılar lağv olarak değerlendirilmiştir.⁷¹ Öyle ki selam verenin selamını sesli olarak almak dahi kerih görülmüştür.⁷² Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı bu konu için özel başlıklar açmışlardır.⁷³ Fikhî açıdan bakıldığında hutbe esnasında konuşmak Malikîler ve Hanbelîlere göre haram, Hanefiler nezdinde tahrîmen mekruhtur. Hutbeyi dinlemenin sünnet kabul edildiği Şafilere ise hutbe esnasında konuşmak imama yakın olan kimseler için tenzihen mekruh görülmüş, bunun dışındakiler için böyle bir kerahiyetten söz edilmemiştir.⁷⁴

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Huzeyme hutbeyi Cuma namazının vücûb şartları arasında görenlere karşı tavrını ortaya koymakta⁷⁵ ve hutbenin namaz yerine geçtiğini düşünenlerin vehmettiklerini belirtmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte hutbeyi dinlemenin son derece önemli olduğunu vurgulayan İbn Huzeyme'ye göre memûm sadece hutbe okunmaya başladığında değil hutbeye çıkıldığı andan itibaren sessiz olmalıdır.⁷⁷ Bu süreçte konuşmak,⁷⁸ konuşan birini sözlü olarak uyararak,⁷⁹ imam dışında bir kişiye soru sormak⁸⁰ kınanmıştır. İbn Huzeyme bu hususta -çoğu meselede ortak görüş belirttiği- Şafilere ayrılarak hutbeyi duyamayacak kadar uzakta olan kişinin dahi hutbe esnasında sessiz kalması gerektiğini söyler.⁸¹

Şurası unutulmamalıdır ki İbn Huzeyme hutbe esnasında sessiz kalınmasına dair bu uyarılarda bulunsa da bu fiili bazı mezhep müntesipleri gibi haram olarak nitelemez. Zira onun hutbeyi namazla eşdeğer görmemesi,⁸² imama hutbede dinî konulara ilişkin soru

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: 1978), 2/24.

⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/451.

⁷¹ Buhârî, "Cuma" 36. Konuya ilişkin diğer rivayetler için bk. Ebû İslâm Ahmed b. Ali, *Mes'eletün fi yevmi'l-Cum'a* (2014), 18-20.

⁷² Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/359-363.

⁷³ Buhârî "Cuma" 30, 35; Müslim, "Cuma" 8, Ebû Davud, "Salat", 230-232; İbn Mâce, "Salat"; Tirmizî, Salat 368; Neseî, "Cuma" 22; Dârimî, "Salat" 195.

⁷⁴ Hamdi Döndüren, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", *UÜİFD* 2/2 (1987), 141 v.d.

⁷⁵ Bu görüşün temsilcilerinden birisi de Tahâvî'dir.

⁷⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/125.

⁷⁷ Bu görüşü benimseyenler arasında, Şa'bî, Sa'îd b. Cübeyr, Nehâî gösterilir. İmam Şâfiî ve İmam Ahmed'den gelen bir kavle de böyledir. İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000) 2/24; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhalla* (Dımaşk: Dâru'l-fikr), 5/72; Bedrüddin Aynî, *Nuhabu'l-efkâr* (Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008), 6/50.

⁷⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/152.

⁷⁹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/153.

⁸⁰ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/154.

⁸¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/153.

⁸² İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/125.

sorulabileceğini⁸³ ve yağmur duası talebinde bulunulabileceğini belirtmesi,⁸⁴ hutbe dinleyenlerin belli durumlarda konuşmasına cevaz verdiğini gösterir. İbn Huzeyme'nin ilgili başlıklarda tahrîm ifadesi yerine "zecz" kelimesini kullanması da bunu gösterir. Zira bu ibare mana itibarıyla tahrîmin kapsamına girmez. Ayrıca *Sahih*'te konuya dair bablarda yer alan (فصل الإنصات والإستماع للخطبة) "Hutbeyi Dinlemenin Fazileti", (باب ذكر إبطال) "Cumanın Faziletinin Kaybolması" gibi meselenin vücûbiyet kısmından öte fazilet kısmına vurgu yapan ifadeler hutbede sessiz kalmanın haramlığından çok kerahiyetine değinmek istediğini göstermektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Huzeyme hutbe esnasında konuşmayı farklı kategorilerde ele almış; öncelikle cemaatin kendi arasında konuşmasıyla imamla konuşmasını ayırmış, imamla olan konuşmaları da faydalı ve gereksiz olarak iki kategoride değerlendirmiştir. Bu bağlamda dini ilgilendiren bazı konuların hutbe esnasında imamla konuşulmasına cevaz veren rivayetlere yer vermiş, kınanan konuşmalar için "lağv" tabirini kullanmıştır. Buna göre İbn Huzeyme'nin konuşmaktan kastettiği, insanların gerek kendi aralarında gerekse imamla yaptıkları gereksiz konuşmalardır.⁸⁵

Meselenin fikhî sonuçlarına ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında İbn Huzeyme ilk olarak Hz. Peygamber hutbe îrâd ederken Abdullah b. Mes'ûd'un kendisine hutbeyle ilgili bir soru yönelten sahabîye, konuşması sebebiyle, (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" dediğini ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığını anlatan haberi⁸⁶ zikreder. İbn Huzeyme'ye göre rivayette geçen (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) lafzı, mücmel bir lafızdır. Zira burada kastedilen Cuma namazının edasının geçersiz olması değil faziletinin iptalidir. İbn Huzeyme görüşünü desteklemek sadedinde Cuma günü gusledip güzel koku süründükten sonra temiz kıyafetlerle mescide giderek hutbeyi sessizce dinleyen kimsenin iki Cuma arasındaki günahlarının bağışlanacağını bildiren rivayeti zikreder.⁸⁷ Rivayetin son kısmı (وَمَنْ لَعَا أَوْ تَخَطَّى كَانَتْ لَهُ ظُهُرًا) "Kim de gereksiz sözler eder ya da sınırı aşarsa onun için sadece öğle namazı hâsil olur" şeklindedir. Bu hadise göre hutbeyi dinlemeyen kimsenin kıldığı namaz iptal olmamakta, ancak öğle namazı yerine geçmektedir. Dolayısıyla ilgili kimse iki Cuma arasındaki günahların bağışlanmasına dair fazileti kaybetmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler neticesinde İbn Huzeyme'nin (كَانَتْ لَهُ ظُهُرًا) "O kimse için öğle namazı hâsil olur" lafzından hareketle (إِنَّكَ لَمْ تَجْمَعْ مَعَنَا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesini tahsis ettiği ve hutbe esnasında gereksiz konuşmalar yapan kimsenin namazının geçersiz olmadığını, bununla birlikte o kişinin Cuma gününün faziletinden mahrum kalacağını ifade ettiği söylenebilir. İbn Huzeyme'nin bu temellendirmesi İbn Hacer (ö. 852/1449), Aynî (ö. 855/1451), Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî (ö. 911/1505), Kastallânî (ö. 923/1517) ve Mübârekfûrî (ö. 1353/1934) tarafından dikkate alınmıştır.⁸⁸ Yakın dönemde yaşamış olan Şevkânî (ö. 1250/1834) de âlimlerin genel olarak bu

⁸³ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/154.

⁸⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/145.

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/414.

⁸⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/155.

⁸⁷ Ebû Dâvud, "Tahare" 130; Farklı lafızlarla bk. Nesâî, "Cuma" 10, 12, 19; İbn Mâce, "İkâme" 80,83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/93, 4/9, 10, 104.

⁸⁸ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/31; Bedrüddîn Aynî, *Şerhu Ebî Dâvud* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 2/169; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/414; Süyûtî, *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986), 3/104; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2, 176; Sehâvî, *el-Ecvîbetü'l-merduyye*, thk. Muhammed İshak (Dâru'r-râye, 1418), 1/159.

değerlendirmeyi yaptıklarını söylemiştir.⁸⁹ İbn Huzeyme'nin tetkike açtığımız bu konu özelinde dikkat çeken yanı değerlendirilmelerine Arap dilinin hususiyetlerini de dâhil etmesidir. Nitekim o, (إِنَّكَ لَمْ تُجْمَعْ مَعًا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesiyle ilgili olarak;

"Araplar bir sıfat kâmil ve tam olmadığında onu yokmuş gibi ifade ederler. Hz. Peygamber'in "Sen bizimle Cuma kılmadın" şeklindeki sözü bu kabildendir. Zira bahsedilen Cuma namazı tam ve kâmil değildir."⁹⁰

ifadelerini kullanmaktadır. İbn Huzeyme'nin bu yaklaşımı (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ) "İman etmiş olmaz" ifadesinin yer aldığı hadislerin geç dönem yorumlarında da görülmektedir. Nitekim bu yorumlarda söz konusu ifade (لَا يُؤْمِنُ الْإِيمَانَ الْكَامِلَ) "Kâmil manada iman etmiş olmaz" veya (لَا يَكْفُلُ إِيْمَانُ أَحَدِكُمْ) "İmanı kâmil olmaz" şeklinde anlaşılmıştır.⁹¹ İbn Huzeyme öncesi dil çalışmalarında da Arap dilinin bu hususiyetine vurgu yapıldığı açıktır. Hadis, fıkıh ve kıraat ilimleri yanında Arap dili ve edebiyatı alanında da önemli eserler vermiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 244/838) aşağıdaki ifadeleri konuyu açıklayıcı niteliktedir:

"Araplar, bir kimse bir işi olması gerektiği gibi yapmadığında o kişinin o işi yapmadığını söylerler. Bu, Arapların sözlerinde yaygın olarak görülen garipsenmeyecek bir durumdur. Örneğin bir usta işini sağlam bir şekilde yapmadığında "Sen bir şey yapmadın, bir iş işlemedin" derler. Maksudları işin bizzat kendisini değil mükemmeliyetini nefyetmektir. Sözün sahibi de bilmektedir ki usta bahsedilen işi yapmıştır; ancak yaptığı iş nokсандır. Araplar bu kullanım biçimini daha da ileri götürerek örneğin babasının hukukuna riayet etmeyen ve ona eziyet eden bir kimseye "O, onun evladı değil" derler. Bunu söylerken o çocuğun o adamın sulbünden olduğunu elbette bilirler."⁹²

Sonuç olarak İbn Huzeyme'ye göre (إِنَّكَ لَمْ تُجْمَعْ مَعًا) "Sen bizimle Cuma kılmadın" cümlesi, ilgili kişiye cumayı kâmil olarak eda etmediği için söylenmiştir. Dolayısıyla bu ifadeden Cuma namazının batıl olduğuna yönelik bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır. İbn Huzeyme dilin bu hususiyetini kullanarak başkaca rivayetlerde de izahatta bulunmuştur.⁹³ Bu durum İbn Huzeyme'nin birbirine mütearız gözükken iki rivayeti mücmel-müfesser ayrımını göz önünde bulundurarak inceleme yoluna gittiğini ve zahirî çelişkiyi hem hadisi hadisle destekleyerek hem de Arap dilinin hususiyetlerini kullanarak telif etmeye çalıştığını göstermektedir.

3. 3. Yevm Kelimesinin Anlam Çerçevesi

İbn Huzeyme'nin lafzın delâlet ettiği manadan hareketle hüküm bina etme çabasına örnek teşkil edecek kelimelerden biri de *yevm* (يَوْمٌ) kelimesidir. İbn Huzeyme *Sahîh*'te belli rivayetlerde *yevm* kelimesinin Araplar nezdinde yüklendiği anlamlar üzerinden çıkarımlarda bulunur⁹⁴ ve kelimenin izahı sadedinde her seferinde,

أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَقُولُ يَوْمًا تُرِيدُ بِإِلْتِهَابِهِ، وَتَقُولُ لَيْلَةً تُرِيدُ بِيَوْمِهَا

"Araplar [bazen] 'gün' diyerek geceyi ve 'gece' diyerek gündüzü kastederler."

⁸⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (İdâratü't-Tıbbâ'ati'l-Muniriyye) 3/324.

⁹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/145.

⁹¹ Bedrüddîn Aynî, *Umdetu'l-kâri* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/142.

⁹² Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2000), 80-81.

⁹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/57, 194.

⁹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/204, 3/347, 4/135.

diyerek Arap dilinde *yevm* ve *leyl* kelimelerinin farklı bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılabildiğine işaret eder. Bu iki kelimenin Kur'an'da gece ve gündüzün tamamını ifade etmek için de kullanılabildiği görülmektedir.⁹⁵ Klasik Arapça sözlüklere bakıldığında *yevm* kelimesinin hakikî manada güneşin doğuşundan batışına kadarki zaman dilimini ifade ettiği,⁹⁶ bununla beraber "içinde bulunulan vakit"⁹⁷ ve "dehr"⁹⁸ gibi anlamlara geldiği, anlam alanının gündüzle sınırlı olmayıp geceyi de içine alacak şekilde ve mutlak manada vakit⁹⁹ anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰

İbn Huzeyme ilgili rivayetlerin zahirinden doğabilecek yorumların ve bunlara dayalı hüküm istinbatlarının önüne geçebilmek maksadıyla bir yönüyle şerh olarak adlandırılabilir izahlarla mütearız rivayetleri halletmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda rivayet odaklı bakışı devam etmekle birlikte dile dair hususları ve bazı ayetleri görüşlerine destekçi kılmıştır.

Yevm kelimesinin İbn Huzeyme tarafından ele alındığı başlıklardan biri farzların öncesinde ya da sonrasında nafil namaz kılınması meselesidir. Kendisi konuya dair her biri (... مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ...) ifadesiyle başlayan üç rivayet zikreder ve *yevm* (يَوْم) kelimesinin hadislerde bazen gündüz, bazen gece, bazen de günün tamamı anlamlarına gelebildiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'ye göre bir kimsenin bahse konu nafil namazları günün herhangi bir saatinde kılmasında beis yoktur.¹⁰¹ İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân es-Sevri (ö. 161/778) gibi isimler ise aynı rivayetlerden hareketle nafil namazların gündüz vakti mescitte gece ise evde kılınması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır.¹⁰² Zira konuya dair hadislerin bir kısmında ibare, (مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ) "Kim gündüz ve gece namaz kılsa" şeklinde geçmektedir.¹⁰³ İbn Huzeyme *yevm* kelimesinin her iki anlama gelebildiğine vurgu yaparak bu iki grup nakil arasında bir tearuzun bulunmadığını göstermeye çalışmıştır.

Konuya örnek teşkil eden bir diğer başlık itikâfın yapılış zamanına dairdir. Konuya ilişkin bazı rivayetlerde *leyl* (لَيْل)¹⁰⁴ bazılarında ise *yevm* (يَوْم)¹⁰⁵ kelimesinin geçmesi farklı yorumlara yol açmıştır. İbn Huzeyme burada da benzer ifadelerle mezkûr kelimelerin Arap dilinde birbirlerinin yerine kullanılabildiğini ve Kur'an'da da bunun örneklerinin bulunduğunu söyler.¹⁰⁶ İbn Huzeyme'den sonra bu görüşün genel kanaat olduğu belirtilmekle¹⁰⁷ birlikte itikâfın yapılacağı yer noktasında geceyle gündüz arasında fark bulunduğunu öngören yorumlar da mevcuttur.¹⁰⁸

Netice olarak İbn Huzeyme'nin *yevm* kelimesine dair izahlarında Arap dilinin hususiyetlerinden hareketle fikhî meselelerdeki görüşlerini temellendirdiği, hadislerin

⁹⁵ Örnek olarak bk. Âl-i İmrân, 3/41; Meryem, 19/10.

⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/433.

⁹⁷ İbn Sîde, *el-Muhkem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 10/589.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.), 12/650.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/650.

¹⁰⁰ Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri", *AÜİF Dergisi* 16 (2001), 141 v.d.

¹⁰¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/584-585.

¹⁰² Kâdi İyâz, *İkmalu'l-Mu'lim* (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998), 3/70.

¹⁰³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 100.

¹⁰⁴ Buhârî, "İtikâf" 5; Müslim, "Eymân" 2; Tirmizî, "Nüzûr" 12; Nesâî, "Eymân" 36.

¹⁰⁵ Buhârî, "Humus" 19; Müslim, "Eymân" 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/15.

¹⁰⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/347.

¹⁰⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 13/116.

¹⁰⁸ Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392), 11/124.

lafzından hareketle fikhî bir istidlal çabasında bulunduğu ve mevcut karineler üzerinden kendi sistematliğini oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

4. Sadece Lafza Dayalı Yorumların Fıkhü'l-Hadîs Noktasında Çıkmazları

Sözü doğru anlayabilmek sözün söylendiği dili en iyi şekilde bilmekle mümkündür. Ancak sözden çıkarılacak hükümler noktasında tespit edilmesi gereken ilk husus sözün sahibine aidiyetidir. Bu yapılmadığında bütün yorumlar ve çıkarımlar yanlış bir temel üzerine tesis edilecektir. Hadisler söz konusu olduğunda meselenin bir alt başlığı daha vardır. Buna göre bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetiyle lafzın ona aidiyeti farklı hususlardır. Bunlardan ilki rivayetin mutlak sıhhatini, ikincisi ise lafzın sıhhatini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den geldiği iddia edilen bir metin için birkaç ihtimal ortaya çıkmaktadır:

1. Metindeki lafızlar bire bir Hz. Peygamber'in ağzından çıkmıştır.
2. Hz. Peygamber'in sözleri manen aktarılmıştır.
3. Sahabeye ait bir kavî Hz. Peygamber'e ait zannedilerek rivayet edilmiş ve bu şekilde kaynaklara geçmiştir.
4. Gerek ezberden gerekse yazımdan kaynaklı bir hata sebebiyle bazı rivayet malzemeleri Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir.

Birinci ve ikinci madde kapsamındaki haberler netice itibarıyla Hz. Peygamber'e aittir. Üçüncü ve dördüncü madde kapsamındaki haberler ise tespiti yapıldıktan sonra Hz. Peygamber ile ilgisi kalmayacak nakillerdir. Üçüncü maddede belirtilen sahabeye ait bir malzemenin Hz. Peygamber'e ait zannedilmesi meselesine dair birçok örnek sıralanabilir.¹⁰⁹ Mezkûr nakillerin sahabeye ait olduğu tespit edildiğinde bunların Hz. Peygamber ile ilişkisi kesilmekte ve hem lafız hem de mana itibarıyla sahabe sözü olarak kalmaktadır. Dördüncü maddeyle işaret edilen ezber ve yazımdan kaynaklı hatalar sebebiyle Hz. Peygamber'e ait zannedilerek üzerine hüküm bina edilen lafızlara örnek olarak '*ani'l-halak* (عن الخلق)' ifadesinin '*ani'l-halk* (عن الخلق)' olarak aktarılması neticesinde, "mescitlerde halka halinde oturmak" şeklinde anlam verilmesi gereken kısmın "mescitlerde traş olmak" diye anlaşılması zikredilebilir.¹¹⁰

Tespiti yapıldıktan sonra Hz. Peygamber ile ilgisi kalmayan üçüncü ve dördüncü madde kapsamındaki rivayetler bir kenara bırakıldığında geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bunlardan birinci maddede işaret edilen lafzen rivayet edilmiş haberlerle alakalı herhangi bir aidiyet sorunu yoktur. Dolayısıyla bu noktada ikinci madde kapsamındaki haberler üzerinde durulmalıdır. Hadislerin büyük bir kısmının manen rivayet edildiği düşünüldüğünde bu başlık altında ele alınacak temel hususun genel olarak *er-rivâyetu bi'l-ma'nâ* bahsi olacağı unutulmamalıdır. Aslına bakılırsa mefhum ve mananın Hz. Peygamber'e ait olduğu bir ifadenin belli şartlar dâhilinde farklı lafızlarla ifade edilmesi noktasında ulema nezdinde genel olarak bir sorun görülmemiştir. Ancak mana ile rivayet gerek tanımlı gerekse sınırları noktasında çok geniş ve tartışmaya açık bir konudur.¹¹¹

Hadislerin farklı lafızlarla nakline ilişkin birçok sebep zikredilmiştir.¹¹² Bu sebep her ne

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bk. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto, 2015) 157-223; İsa Akalın, "Erkeğe, Karısı Niçin Dövdüğü Sorulmaz" Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili, *SBARD* 13/26 (2015), 143-159.

¹¹⁰ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr* (Mısır: 1938), 4/23.

¹¹¹ Ahmed Naim, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 1/455-457.

¹¹² Bu sebeplerin bir kısmı; manen rivayet, Hz. Peygamber'in benzer ifadeleri farklı durumlarda söylemesi, ihtisâr,

olursa olsun Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle bize ulaşmayan malzeme literal anlamda değişime uğramıştır. Böylesi bir malzeme, lafzından beslenerek yapılacak yorumlamalar bakımından son derece dikkatli olmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda hadis uleması manen rivayetin kabulü noktasında hadisi tahdis eden kimsenin fıkıh iyi bilmesi ve değiştirdiği lafız ile asıl lafzın aynı hükmü ayrıntıları taşıyıp taşımadığına vakıf olması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.¹¹³ Bu şartlar, vakıa bir kenara bırakıldığında, yerinde bir tespitin sonucudur ve bu meyanda hadis uleması ciddi mesai harcamışlardır. Ancak râvinin fıkıh ve ahkâma dair bilgisini tespit etmek gerçekten zordur. Zira râvinin fıkıhtaki yetkinliğinin göreceliliği bir yana dile vukufiyetini, bağlam, sebab-i vurûdî'l-hadîs ve nâsîh mensûh gibi ilim dallarındaki bilgisini ölçmek güçtür. Dolayısıyla manen rivayette bulunan bir râvinin fıkıhı iyi bildiği ön kabulünden hareket etmek yerine, rivayetlerin karşılaştırılmalı olarak incelenmesi daha doğru gözükmektedir.

Konuya katkı sağlayacağını düşündüğümüz bir örnek vermek yerinde olacaktır. Sahibi tarafından "Meyveyi hızlıca bitirdi." şeklinde söylenen bir söz, başka bir kimse tarafından bu hızı ifade etme sadedinde "Meyveyi tek lokmada bitirdi" şeklinde aktarıldığında mefhum itibarıyla yemeğin süratli bir şekilde yenildiğine delâlet eder. Ancak delillendirme mefhumun ötesine geçerek lafızdan hareketle yapılsa ahkâm noktasında sorunlar ortaya çıkacaktır. Zira metnin muhatapları arasında meyvenin tek lokmada bitirilmesi gerektiğine dair bir sonuca ulaşanlar ve bunun sözün sahibinin muradı olduğunu iddia edenler çıkabilecektir. Böylesi temellendirmelerin yansımaları hadis değerlendirmelerinde maalesef görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Câbir'den deve alırken ödediği ücrete ilişkin çok farklı rakamların olmasıyla ilgili olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "Bu isnada bakan her kişi hadisin sahih olduğunu bilir. Ücretlere dair farklılıklar olsa bile..."¹¹⁴ diyerek râvi tasarruflarını göz ardı etmiştir. Son dönemde yapılmış bazı çalışmalarda ehli eşeklerinin etinin yenmesi ya da hilafetin Kureyşliği gibi meselelere dair rivayetlerde de benzer ihtimallerden¹¹⁵ bahsedilmektedir. Oysaki hüküm bina edilirken göz önünde bulundurulması gereken asıl husus mefhum ve Hz. Peygamber'in muradı olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Abdulaziz Buhârî'nin (ö. 730/1330) "Kesin surette biliyoruz ki hadiste asıl amaç – tıpkı şehadet meselesindeki gibi- lafız değildir... Zira asıl olan manadır."¹¹⁶ şeklindeki sözleriyle İbn Âşûr'un (ö. 1973),

"... Kimi âlimler ahkâm-ı şer'iyenin temellendirilmesi konusunu lafız seçip almaktan ibaret görerek ve görüşlerini yalnızca lafza dayandırarak yanlış hareket etmekte ve hata bataklığında debelenip durmaktadırlar. Bu kimseler lafız türlü türlü hallere sokarak onun künhüne vakıf olabileceklerini sanırlar ve daha evvel de söylediğimiz gibi ifadenin bağlamını, istihlaları ve mantıksal silsileyi dikkate almazlar."¹¹⁷

şeklindeki değerlendirmeleri lafzın arka planının önemine işaret eden sözlerdir. Keza İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Kimi zaman dinlediğim on hadisin manası aynı olmasına karşın lafızları

sahabeden kaynaklı sebepler, râvinin hatası, ya da Arapçanın kendi yapısı olarak sıralanabilir. Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Mana ile Rivâyeti", *Cumhuriyet ÜİFD* 1 (1996), 281-287.

¹¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/84.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'âtü'l-fetâvâ* (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, ts.), 3/198-99.

¹¹⁵ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliği* (Ankara: Otto, 2016); Mehmet Apaydın, "Eriki Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *AÜİFD* 56/1 (2020), 87 v.d.

¹¹⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3/57.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şer'ati'l-İslâmiyye*, 27.

farklı farklıydı."¹¹⁸ şeklindeki ifadesi de aynı kaygının ve kabulün bir yansıması olarak gözükmektedir.

Burada kastedilen lafız ötelenmesi ya da geri planda tutulması değildir. İtiraza konu olan husus, lafız itibarıyla Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olmayan bir ifadenin ilahî hitaba muhatap bir kimsenin ağzından çıkan, vahiy kontrolünden geçmiş bir lafız addedilip bunun üzerine dilsel izahlara dayanan yorumlar yapılmasıdır. Dolayısıyla hadis rivayetlerindeki lafızların çoğunlukla manen rivayet edildiği gerçeğinin akılda tutulması ve yorumlamaların bunun üzerine bina edilmesi yönetsel açıdan daha uygun gözükmektedir. Örneğin rivayette yer alan marife bir ismin gerçekten Hz. Peygamber'in kullandığı kelime olup olmadığı tespit edilmeden, "Harf-i ta'rîf kimi zaman bazıyet ifade eder. Hadiste de bu anlam söz konusudur." şeklinde bir izah yapılması, sağlam temellere oturmayacaktır. Zira ilgili rivayetin farklı tariklerinde aynı kelime nekre rivayet edilmişse bu farklılığın râvi kaynaklı olma ihtimali ortaya çıkacak ve sonuçta râvinin tasarrufu Hz. Peygamber'in tasarrufuna dönüşecektir. Fıkhî hükümler bir yana dilsel hükümler söz konusu olduğunda nahiv ulemasının ekseriyetinin hadisle istihada¹¹⁹ karşı olumsuz bir yaklaşım geliştirmesi benzer bir hassasiyetin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır.

Arap diline vâkıf bir Ehl-i hadîs âlimi olarak İbn Huzeyme *Sahîh'*te birçok yerde gramatik ve anlamsal unsurlar üzerinden izahlar yapmıştır. Ancak müellif bu izahlarında kimi zaman lafzın Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunu ikinci planda bırakabilmiştir. Mütearız rivayetleri yorumlamasına da yansıyan bu husus iki veçhede kendisini gösterir. Bunlardan ilki, başka bir karine olmaksızın sadece dilsel unsurları kullanarak yaptığı lafzî çözümler; ikincisi ise cem', tercih ya da nesih yöntemini benimsemekle birlikte dilin imkânlarını yardımcı olarak kullandığı telif çabalarıdır.

İbn Huzeyme'nin Hicr'in Kâbe'den sayılıp sayılmaması meselesindeki izahı genel olarak umumun tahsisi başlığı altında değerlendirilebilir. Ancak temellendirmesinde gramatik unsurları kullanması çok yönlü bir cevap arayışının yansımasıdır. İbn Huzeyme'nin konuya ilişkin izahı, kelime türü açısından harf kategorisine dâhil olan ve hurûfu'l-meânî arasında yer almak itibarıyla işlevsel anlama sahip olan harf-i ta'rîf üzerinden geliştirilmiş bir izahtır. İbn Huzeyme (الجُزْرِ مِنَ الْبَيْتِ) hadisinde *el-hicr* (الجُزْرِ) lafzındaki harf-i ta'rîfi "mâhiyyet" anlamında kabul ederek bu lafzın *ba'du'l-hicr* (بَعْضُ الْجُزْرِ) şeklinde yorumlanabileceğini dile getirmiştir. Bu yoruma göre Hicr'in bir kısmı Kâbe'dendir. Ancak harf-i ta'rîf "ta'rîfu'l-'ahd" işlevinde olmak üzere *el-hicr* (الجُزْرِ) lafzının *hâze'l-hicr* (هَذَا الْجُزْرِ) şeklinde yorumlanması, dolayısıyla da hadisin "Hicr Kâbe'dendir" şeklinde anlaşılması mümkündür. Harf-i ta'rîfin işlevleri arasında ilk sırada "ahd" anlamının bulunması da bunu desteklemektedir. İbn Huzeyme harf-i ta'rîfin Arap dilinde "ta'rîfu'l-mâhiyye" işlevinde kullanılabilir olmasından hareketle böyle bir tercihte bulunmuş ancak ilgili hadiste bu anlamda kullanıldığını gösterecek bir karine sunmamıştır. Kaldı ki ta'rîfu'l-mâhiyye anlamı kabul edilerek (الجُزْرِ مِنَ الْبَيْتِ) ifadesinin (بَعْضُ الْجُزْرِ) olarak yorumlanması durumunda Hicr'in hangi kısmının Beyt'e dâhil olduğu sorusu cevaplanmayı bekleyen bir soru olarak kalacaktır.

Kiblenin Mescid-i Harâm ya da doğrudan Kâbe olarak belirlenmesi tartışmasında geçen *şatr* (سَطَّرَ) kelimesinin muhtemel anlamlarından "yön" manasını tercih eden İbn

¹¹⁸ Tâhir el-Cezâiri, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1995), 2/695.

¹¹⁹ Ali Necdi Nâsîf, "en-Nuhât ve'l-İstişâhât bi'l-Hadîsi's-Şerîf", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî* 3 (1980), 159-164; M. Reşit Özbalkçı, *Kur'an ve Hadîsin Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006); Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâh Mes'elesi", *AÜİFD* 9 (1990), 67-79.

Huzeyme, bu anlamın tespitini temin edecek iç bağlama ilişkin dilsel bir karine zikretmemiş, kelimenin söz konusu anlamının Arap dilinde mevcut olduğu bilgisiyle yetinmiş ve görüşünü kelimenin cihet manasında kullanıldığını gösteren başkaca rivayetlerle destekleyerek izahlarını noktalamıştır.¹²⁰ Oysaki aynı kelimenin “yarı” şeklinde tercüme edilebilecek farklı versiyonları da mevcuttur.¹²¹ Benzer bir durum ikindinin tacili tartışmasında da görülmektedir. İkindini namazının erken kılınması gerektiğini savunan İbn Huzeyme, Hz. Peygamber’in uygulamasını ifade etme sadedinde (لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا) naklini Arap dili açısından irdeleyerek izahlar getirmiştir. Buna göre nakilde geçen *zahera* (ظَهَرَ) fiili Arapçada “açığa çıkmak” anlamında kullanılsa da “bir şeyin diğerine üstün gelmesi” şeklinde bir anlama da sahiptir. İkinci anlam esas alındığında söz konusu nakle göre Hz. Peygamber ikinci namazını kıldığında gölge güneşin önüne geçmemiştir. Yani vakit ikindinin henüz başıdır. Dolayısıyla İbn Huzeyme’ye göre ikinci namazı geciktirilmeyerek erken kılınmalıdır.

Rivayetler incelenecek olursa İbn Huzeyme’nin hüküm inşa ettiği haberin lafız itibarıyla Hz. Peygamber’e aidiyetinin şüpheli olduğu görülür. Bu durum Hz. Peygamber’e ait olmayan bir malzemenin lafzından hareketle hüküm bina edildiğini gösterir. Kaynaklarda rivayetin birçok tarikinde لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ ifadesi bulunmasına karşın Müslim’de geçen versiyonu لَمْ يَغِي الْفَيْءُ şeklindedir.¹²² Burada önem arz eden bir başka husus rivayetin devamında وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: لَمْ يَطْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ şeklinde bir ziyadenin bulunmasıdır. Yani mezkûr rivayet farklı iki lafızla gelmiştir. Keza ikinci namazının vaktine ilişkin (كَأَنَّ بَصَلِيَّ الْعَصْرَ (فِيءِ) zahera (ظَهَرَ) fiilinin failinin *fey’* (فَيْءِ) kelimesi yerine *şems* (شَمْسٍ) kelimesi olduğu da görülmektedir. Meselenin ulema nezdinde tartışmalı olduğu, erken dönem hadis kaynaklarından itibaren ifade edilmiştir.¹²⁴ Burada farklı görüşleri ayrıntılı olarak inceleyerek mukayese yapmaya gerek yoktur. Zira bu mesele özelinde araştırılan husus, İbn Huzeyme’nin ulaştığı sonucun değil takip ettiği usulün sıhhatidir. Netice olarak aynı rivayet farklı lafızlarla rivayet edilmiştir ve bu lafızların Hz. Peygamber’e aidiyeti şüphelidir. Dolayısıyla lafzın lügavî manası üzerinden yapılacak bir temellendirme rivayetin yanlış bir zeminde tartışılmasına yol açacaktır.

İbn Huzeyme dile ilişkin hususiyetleri bazen de kendi temellendirmelerine destekçi olarak kullanabilmekte; başka rivayetlerle, aklî çıkarımlarla ya da ayetlerle delil getirdikten sonra dilsel bir temellendirmeye görüşünü kuvvetlendirme yoluna gidebilmektedir. Ancak rivayetin farklı versiyonlarında söz konusu dilsel temellendirmenin dayandırıldığı lafzın bulunmaması İbn Huzeyme’nin usulünü yöntemsel açıdan tartışmaya açık hale getirmektedir. Örneğin İbn Huzeyme’nin de benimsediği genel görüş ayların bazen yirmi dokuz bazen de otuz gün sayılması gerektiği görüşüdür. Müellif bu görüşünü desteklemek sadedinde muzâri fiil sıygasının sahip olduğu anlamlara başvurmakta ve rivayetlerin bir kısmında geçen (إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعَةً) “Ay yirmi dokuz gün olur” cümlesindeki *yekûnu* (يَكُونُ) kaydının (فَقَدْ يَكُونُ) şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim muzâri fiilin böyle bir kullanım alanı dilde mevcuttur. Ancak bu rivayetin *yekûnu* (يَكُونُ) kaydının bulunmadığı (الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ)

¹²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/224.

¹²¹ Buhârî, “Salât” 83, Vesâya 6.

¹²² Müslim, “Mesâcid” 169.

¹²³ İshak b. Râhûye, *Müsned* (Medine: Mektebetü’l-İman, 1991), 2/347; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, (Beyrut: Mektebetü’l-hulvânî, 1971), 5/226.

¹²⁴ Tirmizî, “Salât” 8.

“Ay yirmi dokuz gündür” şeklinde bir versiyonu da bulunmaktadır.¹²⁵ Yine konuyla ilgili (وَاعْلَمُوا أَنَّ الشَّهْرَ لَا يَزِيدُ عَلَى ثَلَاثِينَ) “Biliniz ki ay otuz günü geçmez” hadisi de mevcuttur.¹²⁶ Dolayısıyla İbn Huzeyme’nin ayların bazen yirmi dokuz bazen de otuz gün sayılması gerektiği görüşünü *yekânu* (يكون) kaydının bulunduğu rivayet üzerinden ve bu rivayetdeki muzâri fiilin Arap dilindeki kullanım alanından yola çıkarak temellendirmesi Hz. Peygamber’e aidiyeti kesin olmayan bir lafız üzerinden yapılmış dilsel bir temellendirme olarak kalmaktadır. Burada İbn Huzeyme’nin rivayetlerin genelinden çıkarılabilecek bir sonuca rivayetlerdeki dilsel karinelerle de ulaşabileceği yönündeki yaklaşımı/iddiası ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Ehl-i hadîs Ehl-i rey çekişmesinde hadis erbabının özellikle de fikhî konularda rey ekolüne cevap arayışlarının en önemli yansıması fıkhu’l-hadîsin teşekkülü olmuştur. Muhaddisler Ehl-i rey ulemasının zayıf kabul ettiği rivayetleri lügavî unsurlar üzerinden tahlil etme hususuna ayrı bir önem atfetmişlerdir. Burada rey ile elde edilebilecek çıkarımlara hadislerle de ulaşılabilmesi ön kabulü olduğu söylenebilir. Aslında böylesi bir yaklaşım doğrudan yanlış görülemez. Zira Hz. Peygamber’e ait olduğu noktasında sağlam delillerin bulunduğu bir naklin lafız olarak sundukları elbette son derece değerlidir. Ancak hadislerin büyük bir kısmının manen rivayet edildiği gerçeği bir kenara bırakılarak sadece lafızlardan beslenerek ortaya konulacak yorumlar yanlış neticeler doğurabilecektir. İbn Huzeyme’nin başkaca deliller sunduktan sonra destekçi olarak dilsel unsurlardan istifade ettiği başlıklar aynı endişeyi kendisinin de taşıdığını göstermektedir. Bununla birlikte kimi meselelerde dile dair hususları doğrudan delil getirmesi Ehl-i hadîsin Ehl-i reye cevap arayışlarında kimi zaman zorlandığının bir göstergesi olsa gerektir. Gramatik unsurlar üzerinden ortaya konulan bazı değerlendirmeler, ilgili konuya dair diğer rivayetlerde aynı unsurlar yer almadığında zeminini kaybedebilmekte; mana ve mefhum öncelenecek daha kolay anlaşılabilir hususlar bu şekilde zorlaşabilmektedir.

Son tahlilde Ehl-i hadîs uleması rivayetleri doğru anlayabilme ve özellikle de fıkıh inşa edebilme adına hadisleri her açıdan son derece titiz bir surette ele almaya çalışmışlardır. Bu kimi zaman Ehl-i reye doğrudan cevap çabası taşıdığından tartışmaya açık hale gelmiş, bazen de diğer karinelerin görülmemesi neticesini doğurmuştur.

¹²⁵ Buhârî, “Salât” 18; Müslim, “Siyâm” 5.

¹²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/201.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Toplanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Analizi: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45),

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions (If the article is written by two or three authors)	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Toplanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Veri Analizi: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45),

Kaynakça | References

Abdu'l-Âl Sâlim Mukerram. *el-Muşteraku'l-Lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.

Abdulganî Abdulhâlık. *Huciyetü's-sünne*. Kahire: Dâru'l-vefâ, 1413.

Abdulkerîm Muhammed el-Es'ad. *el-Vasît fi Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*. Riyad: Dâru's-Şevâf, 1992.

Abdulmecîd Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs*. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1979.

Cezîrî. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

Akalın, İsa. "Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz" Rivâyetinin Merfû Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili. *SBARD* 13/26 (2015), 143-159.

Ali Necdî Nâsîf. "en-Nuhât ve'l-İstîşâd bi'l-Hadîsi's-Şerîf", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî* 3 (1980), 159-164.

Apaydın, Mehmet. "Erîke Hadîsi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *AÜİFD* 56/1 (2020).

Asmaî. Ebû Saîd. *el-Ezdâd*. Selâsetu Kutub el-Ezdâd içinde. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1913.

Aynî, Bedrüddîn. *Nuhabu'l-efkâr*. Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2008.

Aynî, Bedrüddîn. *Şerhu Ebî Dâvud*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.

Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetu'l-kâri*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.

Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabâd: Dâiratü'l-me'ârif, 1344.

Buhâri. Abdulaziz. *Keşfu'l-Esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1997.

Cezâirî, Tâhir. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, 1995.

Döndüren, Hamdi. "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları". *UÜİFD* 2/2 (1987).

Durmuş, İsmail. "Müşterek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: 2006.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2006.

E. Sabri. *Mir'âtu'l-Harameyn*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.

Ebû İslâm Ahmed b. Ali. *Mes'eletün fi yevmi'l-Cum'a*. 2014.

Ebû Zehre, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev: Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Enbârî. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1982.

Ezrakî, Ebu'l-Velid. *Kâbe ve Mekke Tarihi*. çev: Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1980.

Fâsî, Takıyyüddîn. *el-Ikdü's-semîn*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1980.

- Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Gürkan, Nejd. "Arapçada El Takısı ve Fonksiyonları". *EKEV* 8/18 (K13 2004), 257-274.
- Hâkim en-Neysâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Hâlîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Bağdat: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1985.
- el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Riyad: 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefu Ashabi'l-hadîs*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureysiliği*. Ankara: Otto, 2016.
- Hattâbî, Ebû Süleyman. *A'lâmu'l-hadîs*. Mekke: Merkezu buhûsi'l-ilmîyye, 1988.
- Işık, Mustafa. *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibban'ın Sahîhi ile Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- İbn Abdülber. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2000.
- İbn Âşûr. *Makâsîdu's-şer'ati'l-İslamiyye*. Tunus: 1985.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme, 2006.
- İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Fâris. *es-Sâhibî*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1993.
- İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhalla*. Dımaşk: Dâru'l-fikr.
- İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Hişâm. *Siret-i İbn Hişam Tercümesi*. çev: Hasan Ege. İstanbul: Karaman Yayınları, 2006.
- İbn İshak. *Siyer*. çev: Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.
- İbn Sîde. *el-Muhkem*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2000.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'atu'l-fetâvâ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.
- İbnü'l-Esîr. *Câmi'u'l-usûl*. Beyrut: Mektebetü'l-hulvânî, 1971.
- İmîl Bedî' Ya'kûb-Mişel 'Âsî. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İshak b. Râhûye, *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-îman, 1991.
- Kâdî İyâz. *İkmalu'l-Mu'lim*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kâmile İmer- Ahmet Kocaman-A. Sumru Özsoy. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: İlmî Neşriyat.
- Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Îmân*. thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif,

2000.

Kastallânî. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 1323.

Kazvînî. *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Kirmânî. *el-Kevâkibu'd-derârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1981.

Koskela-M. L. Murphy. "Polysemy and Homonymy". *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier: 2006.

Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Yermük: Dâru'l-Ulûm, 1984.

Mahmûd Ukkâşe. *et-Tahlîlu'l-Lugavî*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmiât, 2011.

Mukâtil b. Süleyman. *el-Vucûh ve'n-Nezâir*. Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011).

Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, t.s.

Müberra. *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhu*. Kuveyt: 1989.

Mücellî Muhammed Kerîrî. *Devru'n-Nahv fi't-Tevcîhi'd-Delâli*. Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2010.

Münâvî. *Feyzu'l-kadîr*. Mısır: 1938.

Naim, Ahmed - Kâmil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.

Nehhâs. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mekke: 1988.

Nevevî. *el-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.

Özbalıkçı, M. Reşit. *Kur'an ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Özpinar, Ömer. Hz. *Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları 2012.

Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sâmerrâî, İbrahim. *Dirâsât fi'l-Luga*. Bağdat: 1961.

Sehâvî. *el-Ecvibetü'l-merdiyye*. thk. Muhammed İshak. Dâru'r-râye, 1418.

Semîn el-Halebî. *ed-Dürü'l-Masûn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.

Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerrinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto, 2015.

Süyûtî. *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986.

Serahsî. *el-Mebsût*. Beyrut: 1978.

Şevkânî. *Neylü'l-evtâr*. İdâratü't-Tıbbâ'ati'l-Munîriyye.

Şimşek. Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

- Talhî, Raddetullah. *Delâletu's-Siyâk*. Mekke: Ümmülkurâ Üniversitesi, 1424.
- Temmâm Hassân. *el-Lugatu'l-Arabiyye Manâhâ ve Mebnâhâ*. ed-Dâru'l-Beyzâ, 1994.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi". *AÜİFD* 9 (1990), 67-79.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Mana ile Rivâyeti". *Cumhuriyet ÜİFD* 1 (1996), 281-287.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhret İsimleri". *AÜİF Dergisi* 16 (2001).
- Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.