

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AYNÎ'NİN *UMDETÜ'L-KÂRÎ*'DE HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ
HADİSLERİ YORUMLAMA YÖNTEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Merve COŞKUN

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdiñç AHATLI

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

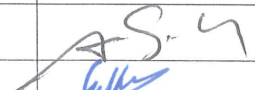

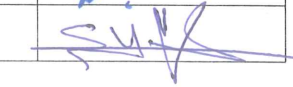
AYNÎ'NİN *UMDETÜ'L-KÂRÎ*'DE HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ
HADİSLERİ YORUMLAMA YÖNTEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Merve COŞKUN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis

“Bu tez 11/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN	Basarılı	
Doç. Dr. Erdiğ AHATLI	Basarılı	
Dr. Öğr. Üyesi Sub. Y. UYSAL	BASARILI	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Merve COŞKUN
Öğrenci Numarası	:	1160Y08001
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Hadis
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	AYNÎ'NİN UMDETÜ'L-KÂRÎ'DE HANEFİLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLERİ YORUMLAMA YÖNTEMİ
Benzerlik Oranı	:	%20

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

11/06/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Doç. Dr. Erdinç AHATLI

Tarih: 11/06/2019

İmza:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

ÖNSÖZ

Hanefilerin, Kur'an'dan sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilen *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan bazı hadislerle amel etmemeleri, onların hüküm verirken hadise yeterince müracaat etmedikleri yönünde maruz kaldıkları eleştirilerin kuvvet kazanmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada, ömründe iki kez Hanefî baş kadılığı yapmış olan Aynî'nin hem fakih hem muhaddis kimliğiyle söz konusu hadisleri yorumlama yöntemi, *Sahîh-i Buhârî*'ye yazmış olduğu *Umdetü'l-kârî* adlı şerhi esas alınarak tespit ve tahlil edilmiştir.

Tez konusu arayışındayken bu başlığı teklif ederek beni şevkle çalışabileceğim bir alana yönlendiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Abdullah Aydınlı'ya ve tezimi benimseyerek her türlü yönlendirmelerde bulunan, babacan tavırlarıyla desteğini ve teşviklerini hiç esirgemeyen, danışmanlığının hakkını sonuna kadar veren çok kıymetli hocam Doç. Dr. Erdinç Ahatlı'ya şükranlarımı sunarım. Yine tez savunmasında çalışmayı başından sonuna kadar titizlikle okuyup faydalı değerlendirmelerde bulunan ve çalışmanın son hâline gelmesinde değerli görüşlerinden oldukça istifade ettiğim kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdullah Karahan ve Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel Uysal'a teşekkürlerimi arz ederim. Tez yazım sürecinde motivasyonumu hep yüksek tutmaya çalışan ve tezimi bitirebilmem için yardımlarını esirgemeyen başta annem ve babam olmak üzere güzel ailemin tüm üyelerine teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, özellikle yoğun geçen son aylarda kendilerini ihmal ettiğim hâlde, sabrın ve fedakârlığın en güzel örneğini gösteren eşim Abdulkadir Coşkun'a ve Rabbimden bizlere göz nuru kılmasını niyaz ettiğim yavrularım Hilalnur ile Muhammed'e içtenlikle teşekkür ederim.

Merve COŞKUN

20.06.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: AYNÎ VE HANEFÎLERİN HADİS METODOLOJİSİ	5
1.1. Aynî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri.....	5
1.1.1. Aynî'nin Hayatı.....	5
1.1.2. Aynî'nin İlmî Kişiliği.....	7
1.1.2.1. Hocaları.....	8
1.1.2.2. Öğrencileri	9
1.1.2.3. Eserleri.....	9
1.2. Hanefîlere Göre Hadisin Değeri	10
1.2.1. Hanefîlerin Hadis Tercih ve Te'vîllerinde Dikkate Aldıkları Hususlar	10
1.2.2. Hanefîlerin Hadis Metodolojisi.....	12
1.2.2.1. Mütevâtir ve Meşhûr Hadis	12
1.2.2.2. Haber-i Vâhid ile İlgili Meseleler.....	12
1.2.2.3. Mürsel Hadis.....	14
1.2.2.4. Zayıf Hadis	15
1.2.2.5. Hz. Peygamber'in Fiilleri	15
1.2.2.6. Râvî ve Rivayetle İlgili Meseleler	15
1.2.2.7. Nesih.....	16
BÖLÜM 2: AYNÎ'NİN UMDETÜ'L-KÂRÎ'DE HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLERİ YORUMLARKEN GÖZETTİĞİ KRİTERLER	18
2.1. Nesih	18
2.1.1. Köpeğin Su İçtiği Kabın Yedi Kere Yıkanması Meselesi.....	18
2.1.2. Meni Gelmeyen Birlikteliğin Ardından Guslün Gerekmemesi Meselesi	29

2.2. Tercih (Başka Bir Hadisten Hüküm Çıkarma).....	32
2.2.1. Sahâbe Mukayesesiyle Yapılan Tercih	32
2.2.1.1. Namazda Rükû'a Giderken Ve Rükûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması Meselesi.....	32
2.2.2. Râvî Cerhi/Ta'dîli Sebebiyle Yapılan Tercih.....	41
2.2.2.1. Oruç Borcuyla Ölen Kimsenin Yerine Oruç Tutulması Meselesi	41
2.2.3. Sebep Belirtilmeden Yapılan Tercih	47
2.2.3.1. Akan Kanın Abdesti Bozmaması Meselesi	47
2.2.3.2. Hacda Kurban Kesilmesi ile Saçların Tıraş Edilmesi Arasında Tertibe Riayet Edilmemesi Meselesi.....	56
2.3. Cem'/Te'lif	59
2.3.1. Cünüp Kimsenin Uyumması Meselesi	59
2.4. Ayetin Hükümünü Önceleme.....	66
2.4.1. Yolculukta Namazların Cem' Edilmesi Meselesi	66
2.5. Sahâbe Ameli	72
2.5.1. Vitr Namazının Tek Rekât Kılınması Meselesi	72
2.6. Dil Bilgisinden Hüküm Çıkarma	77
2.6.1. Başın Tamamının Mesh Edilmesi Meselesi	77
2.7. Kelime Anlamından Hüküm Çıkarma	82
2.7.1. Cemaate Sonradan Yetişilmesi Durumunda Kaçırılan Rekâtların Tamamlanması Meselesi.....	82
2.8. Mantık-Kıyas	88
2.8.1. Secdeden Kalkarken Kısa Bir Oturuş (İstirahat Oturuşu) Yapılması Meselesi	88
2.8.2. Kadının Kocasına Zekât Vermesi Meselesi	91
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA	100
ÖZGEÇMİŞ.....	110

KISALTMALAR

- b.** : İbn
- b.y.** : Basım yeri yok
- bint** : Binti
- Bk./ bk.** : Bakınız
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- Ed./ ed.** : Editör
- Erişim** : Erişim tarihi
- Hz.** : Hazreti
- İFAV** : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
- Krş./ krş.** : Karşılaştırınız
- Nşr./ nşr.** : Neşreden
- ö.** : Ölüm tarihi
- s.a.v** : Sallallâhu aleyhi ve sellem
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk./ thk.** : Tahkik eden
- Trc./ trc.** : Tercüme eden
- ts.** : Tarihsiz

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı:	Aynî'nin Umdetü'l-kârî'de Hanefilerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi		
Tezin Yazarı:	Merve COŞKUN	Danışman:	Doç. Dr. Erdiñ AHATLI
Kabul Tarihi:	11.06.2019	Sayfa Sayısı:	v (ön kısım) + 110 (tez)
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı:	Hadis
<p>Hanefiler, mezhebin teşekkül ettiği ilk devirlerden itibaren, sahih hadisleri terk edip zayıf hadislerle amel etmeleri ve re'y ile kıyası hadislere tercih etmeleriyle itham edilmişlerdir. Hanefilerin, Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul edilen <i>Sahîh-i Buhârî</i>'de yer alan hadislerle amel etmemiş olmaları, bu ithamların başında gelmiş ve onlar için ciddi bir tenkit sebebi olmuştur. Bu tenkitlere ilk muhatap kalındığından beri, bazı Hanefî âlimler, ithamların geçersizliğini ispatlamak sadedinde bütün gayretleriyle mezheplerini müdafaa etmeye çalışmışlardır. Bu âlimlerden biri de, hem hadis hem de fıkıh alanında temâyüz eden, ömründe iki kez Hanefî başkadılığı yapmış olan Aynî'dir. Aynî, <i>Sahîh-i Buhârî</i>'ye, <i>Umdetü'l-kârî</i> adını verdiği oldukça hacimli bir şerh yazmış ve burada hadisleri çok yönlü olarak değerlendirmiştir. Baştan sona Hanefî bakış açısının hâkim olduğu bu şerhte, Aynî, Hanefilerin amel etmedikleri hadislerin yorumuna ayrı bir önem atfetmiş ve Hanefilerin söz konusu hadislerle amel etmemelerinin haklı gerekçeleri olduğunu ifade ederek geniş izahlarda bulunmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde Aynî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri takdim edilmiş, akabinde de çalışmanın fikhî yönünün daha rahat anlaşılabilmesi amaçlanarak Hanefilerin hadis metodolojisine kısa ve açıklayıcı bir şekilde yer verilmiştir. Çalışmanın esasını teşkil eden ikinci bölümde ise Aynî'nin, Hanefilerin amel etmedikleri Buhârî hadislerini yorumlama yöntemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Aynî'nin yorumları çerçevesinde, Hanefilerin hadis istidlâllerinde bazı kriterleri gözettikleri ve ilgili hadisleri de bunlara uymadığı gerekçesiyle terk ettikleri müşahede edilmiştir. Söz konusu kriterler, çalışmada başlıklar hâlinde sunulmuş ve bu ölçütlerle değerlendirilen hadisler ilgili başlığın altında incelenmiştir. Neticede Hanefilerin, amel etmedikleri Buhârî hadislerinin çoğuna mukabil, kendi kriterlerine uyan başka hadislerle amel ettikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Hanefilerin fikhî hükümlerinde hadislere gereğince yer vermedikleri yönündeki eleştirilerin, haksız yargılamalar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.</p>			
Anahtar Kelimeler:	Aynî, Umdetü'l-kârî, Buhârî, Hanefî, Hadis		

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	■	Ph.D.	
Title of Thesis:	Aynī's Method of Interpretation in 'Umda al-qārī Regarding the Hadīths by which Hanafīs Did Not Act		
Author of Thesis:	Merve COŞKUN	Supervisor:	Assoc. Prof. Erdiñç AHATLI
Accepted Date:	11.06.2019	Number of Pages:	v (pre text) + 110 (main part)
Department:	Basic İslamic Sciences	Subfield:	Hadith
<p>The Hanafīs, since the first periods of the sect, were accused of abandoning the authentic hadīths (ṣaḥīḥ) and performing with weak hadīths (da'īf) and preferring a personal opinion (ra'y) and syllogism (qiyās) rather than hadīths. The fact that the Hanafīs did not act with the hadīths in Bukhārī's <i>Ṣaḥīḥ</i> that was considered to be the most authentic book after the Qur'ān, was one of the principal reasons of these allegations and became a serious cause of criticism for them. Since have been interlocutor to these criticisms, some Hanafī scholars tried to defend their sect with all their efforts to prove the invalidity of the allegations. One of these Hanafī scholars is Aynī, who came into prominence in the fields of hadīth and jurisprudence and served twice as chief justice. Aynī wrote a rather voluminous commentary that is called <i>'Umda al-qārī</i> for <i>Ṣaḥīḥ</i>. In this commentary, he evaluated the hadīths as multidimensional. Moreover, in this commentary, in which the Hanafī point of view dominates, Aynī attached importance on the interpretation of hadīths that Hanafīs did not use and stated the valid reasons why the Hanafīs did not act with these hadīths. In the first part of the study, the life, scientific personality and works of Aynī were presented and then the hadīth methodology of the Hanafīs was given in a short and explanatory way with the aim of providing a more comprehensive understanding regarding the jurisprudence dimension of the study. In the second which is the essential part of the study, Aynī's the method of interpretation of the hadīths that are found in Bukhārī but not acted by Hanafīs, was emphasized. In this regard, within the framework of Aynī's interpretations, it was observed that the Hanafīs follow some of the criteria and quits some hadīths because of their incompatibility with these criteria. These criteria are presented under the headings of the study and the hadīths evaluated with these criteria are examined under the related title. As a result, despite some of the hadīths of Bukhārī, it was determined that the Hanafīs acted with other hadīths that correspond to their own criteria. However, it has been concluded that the criticisms that the Hanafīs did not properly incorporate the hadīths into the jurisprudential provisions are unfair allegations.</p>			
Keywords: Aynī, 'Umda al-qārī, Bukhārī, Hanafī, Hadith			

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslâm'ın ana omurgasını oluşturan Ehl-i sünnet görüşüne göre Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul edilen *Sahîh-i Buhârî*, Müslümanlar için büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim ibadetlerde ya da toplumsal ilişkilerde, eylemlerin sahih bir hadise dayandırılma çabası ve bunun sonucunda aranılan dayanağın bulunması, insanları o işi daha inanarak yapmaya teşvik etmektedir. Böyle bir dayanağın bulunamaması ise insanların aklını karıştırmakta ve yaptığı ameli sorgulayıp iştiyakının kaybolmasına sebep olabilmektedir. Ülkemizde Müslümanların %77.5'inin, yani dörtte üçünden fazlasının Hanefî mezhebine mensup olduğu¹ göz önüne alındığında Hanefîlerin hangi hadislerle amel ettikleri daha da önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Hanefîler, mezheplerinin ilk teşekkül dönemlerinden itibaren sık sık sahih hadisleri terk edip re'ye göre icthadda bulunma ya da zayıf hadisle amel etme gibi iddialarla itham edilmiştir. Sahih hadislerin terki denildiğinde hiç şüphesiz ilk olarak Buhârî hadislerinin terk edildiği akla gelmektedir. Bu durum, Hanefîler için ciddi bir tenkit sebebidir. Akıllarda oluşması muhtemel soru işaretlerini giderebilmek adına, Hanefîlerin, amel etmemekle itham edildikleri hadisleri neden terk ettiklerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Elbette ki Hanefîlere yönelik eleştirilerin ilk yapılmaya başlandığı andan itibaren, bu eleştirilerin yersiz olduğunu kanıtlamaya ve mezhebini savunmaya çalışan pek çok âlim olmuştur. İşte bunlardan biri de, muhaddis olduğu kadar fakihliği ile de tanınan, ömründe iki kez Hanefî başkadılığında bulunan ve koyu bir Hanefî olan Bedrüddin el-Aynî'dir. Aynî, ömrünün en olgun çağında, bütün ilmî birikimini sergilercesine Buhârî'nin *Sahîh*'ine oldukça hacimli bir şerh yazmıştır. *Umdetü'l-kârî* adını verdiği bu şerhte, hadisleri oldukça teferruatlı bir şekilde incelemiştir. Tabi ki bunu yaparken Hanefîlerin amel etmediği hadislere ayrı bir önem atfetmiş ve mezhebini savunmak adına elinden gelen tüm gayreti göstermiştir. Aynî'nin Hanefîler adına yaptığı bu açıklamalardan yola çıkılarak, onların hadis terk ve tercih sebeplerinin belirlenmesi, araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır.

¹ DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 8.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, Aynî'nin, *Umdetü'l-kârî* isimli eserinde, Hanefilerin amel etmediği hadisleri nasıl yorumladığının ortaya konulmasıdır. Bunun yanı sıra Hanefilerin, fikhî istidlâllerinde hadisleri yeterince kullanmadıkları yönündeki ithamların geçerli olup olmadığının tespiti de bu araştırmanın bir diğer gayesidir. Ayrıca bu çalışma ile hadislerin, ehl-i re'y olarak bilinen Hanefilerin hükümlerindeki etki derecesinin ortaya çıkarılması da amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırma, Aynî'nin eseri üzerine yapıldığı için bu eserin sahibini tanımanın ve ilim dünyasına katkılarının görülmesinin, eseri daha iyi tahlil etmeye yardımcı olacağı kanaati ile birinci bölümün ilk kısmında Aynî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerine yer verilmiştir. Hanefilerin fikhî hükümlerinde hadis istidlâli yaparken gözettiği kriterlerin daha net anlaşılması adına, birinci bölümün ikinci kısmı ise Hanefilerin hadis metodolojisine ayrılmıştır. Zira şerhin birçok yerinde mürsel hadisin hücciyeti, nas üzerine ziyade, haber-i vâhidle âmm'ın tahsisi, zayıf hadisle amel etme, tâbiûn sözünün hüccet değeri gibi Hanefilerin hadis değerlendirme metodunu yansıtan ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Söz konusu terim ve ifadelerin ne anlama geldiği bilinmediği takdirde, ilgili kısımların anlaşılması oldukça zorlaşacaktır.

Araştırmanın çerçevesini, Buhârî'nin abdest, namaz, oruç, zekât ve hac kitaplarını ihtiva eden ibadetler bahsi oluşturmaktadır. Bu sebeple, yazım aşamasına geçmeden önce, *Umdetü'l-kârî*'nin ibadetler bölümü taranmış ve Hanefilerin amel etmedikleri hadisler tespit edilmiştir. Araştırmanın ikinci bölümünde, bu hadislerin şerhleri dikkatlice tetkik edilmiştir. Aynî'nin açıklamaları doğrultusunda ilgili hadisle Hanefilerin amel etmeme gerekçelerine birer başlık tayin edilmiştir. Verilen başlık, Aynî'nin ilgili hadisi yalnızca o yönden şerh ettiğini ya da Hanefilerin yalnızca o sebebe binaen ilgili hadisle amel etmediklerini göstermemektedir. Zira bir hadis, bazen birden fazla sebeple Hanefiler tarafından amel dışı bırakılabilmektedir. Ayrıca başlıklandırmada ilgili hadisle amel edilmeme sebeplerinden daha ağır basanın veya daha göz önünde bulunanın esas alınmasından ziyade, kısa da olsa Aynî'nin şerhinde yer verdiği sebeplerden birini tayin etmek uygun görülmüştür. Böylelikle birincil sebep olmasa da hangi kıstasların Hanefilerin bir hadisle ameli terk etmelerine etki ettiğinin ayrı ayrı başlıklarda

görülmesi amaçlanmıştır. Her hadisin sonunda yer alan değerlendirme paragraflarında ise Aynî'nin açıklamaları çerçevesinde bütün amel edilmeme sebeplerine yer verilmiş ve ilgili hadise birincil derecede etki edenden ufak bir etkisi olana kadar tüm kriterlerin bir arada görülmesi sağlanmıştır. Bunun dışında Aynî'nin, şerhinde, pek çok kaynaktan istifade edip nakillerde bulunduğu görülmüştür. Bu çalışmada, Aynî'nin, yalnızca kitap ya da yazarın ismini vererek yaptığı nakillerin, tek tek orijinal kaynaklardaki yerleri tespit edilmeye gayret edilmiş, çoğunda da buna muvaffak olunmuştur. Başlangıçta, kaynakların orijinal sayfalarını tespitteki amaç, yalnızca, alıntılanan yer hakkında daha fazla bilgiye sahip olmak ya da meseleyi doğrudan o kaynaktan okumak isteyen okuyucuya kolaylık sağlamaktır. Ancak nakillerin orijinal kaynaklarındaki yerleri tespit edilip *Umdetü'l-kârî* ile kıyaslandıkça aralarında bazı farklılıkların olduğu müşahede edilmiştir. Bazen ufak bir basım hatasından kaynaklandığı anlaşılan bu farklılıkların, kimi zaman mezhep taassubuyla kasten yapıldığı intibâını verecek şekilde olduğu ortaya çıkmıştır. Araştırma boyunca bu tür farklılıklara yeri geldikçe değinilmiştir.

Ayrıca bu araştırmanın konusu, Hanefîlerin amel etmediği hadislerin tamamının belirlenmesinden ziyade Aynî'nin, bu hadisleri yorumlama yönteminin beyan edilmesidir. Bu sebeple ibadetler bahsi dâhilinde birkaç hadis seçilerek örnekleme metoduyla Aynî'nin yorumlama yöntemi incelenmiştir. Örnek olarak verilen hadislerin, genele oranla diğerlerinden daha uzun açıklanan hadislerden seçilmesine özen gösterilmiştir. Böylelikle konular, az hadisle bile olsa Aynî'nin yorumunu tüm boyutlarıyla ortaya koymaya yetecek şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Yine de günlük hayatta sık tekrarlanması sebebiyle mezhepler arasındaki uygulama farklılıklarının daha çok kafa karıştırdığı abdest ve namaz bahisleri, daha fazla örnek hadis zikredilerek diğerlerine oranla daha geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Bu çalışmada *Umdetü'l-kârî*'nin, Sıtkı Cemîl Attâr'a ait olan neşri kullanılmıştır. Çalışmaya dâhil olan hadislerin şerhinde geçen tüm hadislerin tahrîci yapılmaya çalışılmıştır. Kaynak gösteriminde *İsnad Atıf Sistemi* kullanılmıştır. Buna göre, dipnotlarda araştırmanın temel kaynağı olan *Umdetü'l-kârî* ilk sırada, diğer kaynaklar kronolojik sırayla, ansiklopedi maddeleri ise son sırada verilmiştir. Hadis ıstılahları ilk geçtiği yerde italik olarak yazılmış ve bazen metnin içinde, çoğunlukla da dipnotta söz konusu ıstılahın açıklamasına yer verilmiştir. Bu açıklamalar için Abdullah Aydınlı'nın *Hadis İstılahları Sözlüğü*'ne müracaat edilmiştir. Araştırma boyunca geçen tüm isimlerin yazılışında ise *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* esas alınmıştır.

Ülkemizde ve Arap dünyasında *Umdetü'l-kârî* hakkında birçok doktora tezi, yüksek lisans tezi, kitap ve makale yayımlanmıştır.² Ancak bunların hiçbirinde eserin fikhî yönüyle çalışılmadığı, çalışmaların genellikle hadis ve sarf, nahiv, belagat gibi Arap dilinin kolları üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Eldeki bu çalışma, *Umdetü'l-kârî* temelinde, hadis ve fıkıh alanlarının birlikte ele alınmasıyla önceki çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Cafer Yılmaz'ın 2006 yılında yapmış olduğu *Hanefî Fıkıhçılarının Buhârî'den Almadıkları Ahkâm Hadisleri* isimli yüksek lisans tezinin,³ konu itibarıyla bu araştırmaya yakın bir çalışma olduğu söylenebilir. Ancak Yılmaz'ın tezinde, hadislerin açıklamalarının oldukça kısa tutulması ve hadis tenkîdi yapılmaksızın yalnızca Hanefî fukahâsının ilgili konulara dair kısa açıklamalarıyla yetinilmesi, iki çalışma arasındaki en belirgin fark olarak ortaya çıkmaktadır.

Erdoğan Ahatlı ve Merve Coşkun tarafından 2017 yılında yayımlanan *Aynî'nin Umdetü'l-kârî'de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü's-Salât Örneği)*⁴ başlıklı makale ise, bu tezde işlenmeyen farklı hadislerden yola çıkılarak yalnızca namaz bahsinin ele alındığı bir çalışma hüviyetindedir.

² Aynî ve eserleri üzerine yapılan çalışmaların liste hâlindeki dökümü için bk. Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 300-308.

³ Cafer Yılmaz, *Hanefî Fıkıhçılarının Buhârî'den Almadıkları Ahkâm Hadisleri* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006).

⁴ Erdoğan Ahatlı-Merve Coşkun, "Aynî'nin Umdetü'l-kârî'de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü's-Salât Örneği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 49-75.

BÖLÜM 1: AYNÎ VE HANEFÎLERİN HADİS METODOLOJİSİ

1.1. Aynî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri

1.1.1. Aynî'nin Hayatı

Türk asıllı Hanefî fakîhi, tarihçi, hadis ve dil âlimi olan Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin b. Yûsuf b. Mahmûd, Ramazan ayının 17'sinde (bir rivayete göre de 26'sında) 762/1360 yılında Antep'te doğdu.⁵ Bu sebeple nisbesi Ayıntâbî'dir. Ancak telaffuzunu hafifletmek amacıyla kendisine Aynî denildi ve bu şekilde meşhur oldu.⁶ Aynî'nin ailesi aslında Ankaralıydı. Onun dedesi Ahmed, 14. yüzyılın başlarında Ankara'dan göçerek Halep'e yerleşmişti. Babası Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed (ö. 784/1382) de orada doğdu.⁷ Tahsil için Halep'e giden babası, tahsilini tamamladıktan sonra, kadılık vazifesine atanarak Antep'e yerleşti. Aynî de babasının kadılık yaptığı bu şehirde dünyaya geldi. İlimle meşhur bir aileye sahip olan Aynî, ilk derslerini babası ve Antep'teki diğer hocalardan aldı. Ancak kendi beldesindeki hocalarıyla yetinmedi ve ilim talebiyle başka şehirlere gitti. İlk yolculuğunu 783 yılında henüz 21 yaşındayken, kendi beldesine en yakın yer olması hasebiyle Halep'e yaptı, burada Hanefî fıkına dair bazı dersler aldı. Bir sene sonra babasının vefatı üzerine Antep'e geri döndü.⁸ Bundan üç yıl sonra, 787 yılında babasının yerine Antep kadısı olarak atandı.⁹ Akabinde hacca gitti, hac görevini yerine getirdikten sonra dönüş yolunda Şam'a uğradı. Buradan 788 yılında Kudüs'e geçti ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etti. Bu sırada ziyaret amacıyla Kudüs'e gelen mutasavvıf âlim el-Alâ Ahmed b. Muhammed es-Sîrâmî el-Hanefî (ö. 790/1388) ile karşılaştı. Onun sohbetine katıldı. Kalbinin ona karşı derin bir sevgi ve muhabbetle dolduğunu hissetti. Ziyaretini tamamlayıp vatanına dönmeyi planladığı hâlde Sîrâmî ile tanışması bu planlarını bozdu. Vatanını da ailesini de terk edip on gün Kudüs'te kaldıktan sonra hocası Sîrâmî ile birlikte Mısır diyarına gitti.¹⁰ Bu olay Memlûk Sultanı Melik Zâhir Berkûk'un o yıl yapımı tamamlanan Büyük Berkûkiyye Medresesi'nde ders vermek

⁵ Aynî, *es-Seyfû'l-mühenned fi sîrati'l-Meliki'l-Müeyyed*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Kâhire: Dârü'l-kâtübü'l-Arabî, 1967), Mukaddime, 1; Sâlih Yûsuf Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 55.

⁶ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 55.

⁷ Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1991), 4: 271.

⁸ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 60.

⁹ Talat Sakallı, *Bedruddin Aynî* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 27.

¹⁰ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 61.

üzere âlimlerin Mısır'a gelmesini istediği zamana denk geldi.¹¹ Bunu fırsat bilerek Berkûkiyye'deki Zâhiriyye Medresesi'ne yerleştiler.¹² Burada Aynî, tasavvufa intisap etti. Şeyhi Sîrâmî'den birçok ilim aldı. Ölünceye kadar da ondan ayrılmadı. Böylece 791 yılına kadar Mısır'da kaldı.¹³

Kâhire, Memlûk devletinin başkentiydi ve âlimlerin buluşma noktasıydı. Aynî de hadis ve hadis ilimlerini bu şehrin büyük muhaddislerinden aldı.¹⁴ Berkûkiyye Medresesi'ndeki görevinden, bazı fakihlerin hasedi yüzünden azl edildikten sonra bir takım sıkıntılar yaşadı.¹⁵ Bu sebeple Kâhire'de ikametini sürdüremedi. Kısa süre sonra Antep'e döndü. Ancak Antep'te de durumlar karıştı. 792 yılında Malatya valisi Mintaş, Berkûk saltanatına karşı ayaklandı. 793 yılında, Aynî de oradayken Mintaş ve askerleri Antep'i kuşattılar. Aynî, kaçmaktansa şehirde kalmayı tercih etti. Ancak bazı arkadaşları ona başka bir şehre gitmesini ya da kaleye çıkmasını söylediler. Çünkü Aynî, Cuma günleri yaptığı vaazlarda Sultan Zâhir Berkûk'a dua, düşmanlarına ve Mintaş'a ise beddua ediyordu. Bunu bilen bazıları da Mintaş'a, 'Eğer Aynî olmasaydı Antep halkı sana itaat ederdi, o her gün sana beddua ediyor.' dediler. Bunun üzerine Mintaş onu öldürmekle tehdit etti. Aynî ise şehirden çıkamadı çünkü askerler şehri kuşatmıştı. O da kaleye tırmanmayı tercih etti. Bu arada Antep, Mintaş tarafından ele geçirildi. Bunun üzerine Mintaş ve askerleri, Antep halkına hoş olmayan şeyler yaptılar. Kaleyi de kuşattılar. Bu sırada sultanın askerleri Antep yakınlarına ulaştı. Bunun üzerine Mintaş kaçtı. Halktan kaleye sığınanlar da endişelerinden kurtuldular. Bundan sonra Aynî, kardeşi Ahmed'le birlikte kaleden çıktı, önce Halep'e sonra da Mısır'a gitti.¹⁶

Temelli olarak Kâhire'ye yerleşen ve buradaki ilim adamları ve devlet erkânıyla ilişkilerini geliştiren Aynî, bu ilişkilerin sonucunda 801 yılında Kâhire muhtesibi¹⁷ olarak atandı. Böylelikle resmî görevlerle dolu bir hayata başlamış oldu. Ancak dönemin siyasî şartları ve sultanların çok sık değişmesi sebebiyle Aynî, muhtelif görevlere defalarca atandı ve tekrar tekrar atandığı bu görevlerden alındı. Aynî'nin,

¹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Sıtkı Cemîl Attâr (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-fikr, 1426/2005), 1: 11.

¹² Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 61.

¹³ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 50.

¹⁴ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 62.

¹⁵ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 64.

¹⁶ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 65-66.

¹⁷ *Muhtesip*, İslâm şehirlerinde çarşı ve Pazar esnafını din kurallarına göre denetleyen görevli, belediye memuruna verilen addır. Bk. Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük", erişim: 17 Nisan 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.

altmışaltı yıllık resmî görev hayatında, kadı, muhtesip, nazîru'l-ahbâs (vakıflar bakanı) ve Hanefî başkadısı olarak görev yaptığı görülmektedir. Bazı dönemlerde iki ya da üç görevi birlikte yürüttüğü de müşahede edilmektedir. Aynî, tüm bu resmî işleriyle uğraşırken tefris faaliyetlerini de aksatmadı, muhtelif medreselerde eğitim ve öğretimle meşgul oldu. 803 yılında, vakıflar bakanlığını idare ettiği bir dönemde Mahmûdiyye Medresesi'nde fıkıh okutmaya başladı, 819 yılında ise yeni açılan Müeyyedye Medresesi'nde hadis hocası olarak görevlendirildi.¹⁸ Vefat edene kadar burada hadis dersi verdi.¹⁹ Atanma ve görevden alınma şeklinde devam eden resmî görev hayatı, 853 yılında son buldu. Bu sırada 91 yaşında olan Aynî, tamamen gözden düştü ve bütün görevleri elinden alındı.²⁰ 855 yılında, Zilhiccenin dördünde bir salı gecesi, doksan üç yaşında vefat etti.²¹ Ertesi gün Ezher Câmîî'nde cenaze namazı kılındı ve evinin yanında yer alan kendi yaptırdığı Aynî Medresesi'nin haziresine defnedildi.²²

1.1.2. Aynî'nin İlmî Kişiliği

Aynî bir Türk olmasına rağmen, iyi bir Arap dilbilimci, muhaddis, fakîh ve tarihçidir. O, yalnızca bir sahayla yetinmemiş, birden çok ilim dalıyla uğraşarak bunlarda derinleşmiş ve bu şekilde ilme hizmet etmeye çalışmıştır.²³ Bu anlamda, birçok hocadan farklı alanlarda çok sayıda kitap okuduğunu ve bu sayede çok yönlü bir ilmî derinliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.²⁴ Bunun yanı sıra Aynî, dinî ilimlerin muhtelif

¹⁸ Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 26-42; Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1991), 4: 271.

¹⁹ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 66.

²⁰ Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 26-42; Sakallı, *Aynî ve Hadîs Yorum/Şerh Yöntemi*, 50-54; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 15-17; Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, Mukaddime, ۳۰.

²¹ Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 81.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 11-19; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1412/1992), 10: 131-135; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, thk. Lebîbe İbrahim Mustafa (Kâhire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 1426/2005), 3: 140-148; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 2: 275-276; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1993), 9: 418-420; Âdile Âbidin, "Aynî'nin İkdü'l-Cümân Fî Târîhi Ehli'z-Zemân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki", *Tarih Semineri Dergisi* 2 (İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1938): 117-134; Aynî, "Mukaddime", *es-Seyfü'l-mühenned*, ۴-۵; Muhammed Mustafa Ziyâde, *el-Müerrihîn fi Mısır* (Kâhire: Matbaatü'l-cenne, 1954), 20-21; *Gaziantep İl Yıllığı 1968* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969), 168; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 252-253; Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7: 163; Georges Marçais, "Aynî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 2: 70-72; Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*, 55-82; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcîmü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ-i't-türâsi'l-Arabî, ts.), 12: 150; Sakallı, *Aynî ve Hadîs Yorum/Şerh Yöntemi*, 49-54; Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 17-26; Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", 4: 271.

²³ Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 54.

²⁴ Hocaları ve okuduğu kitaplar hakkında bk. Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, Mukaddime, ۴-۵.

dallarında pek çok eser de telif etmiştir. Öyle ki onun hakkında, ‘Kitaplarının çokluğu bakımından kendi zamanında İbn Hacer dışında kimse ona yetişemedi’ denilmiştir.²⁵

Uzun süre Kâhire Hanefî başkadılığı yaptığı için, Aynî’nin, fıkıhçılığı ile temayüz ettiği görülmektedir. Nitekim Aynî, koyu bir Hanefî’dir. Eserlerinde kendi mezhebini büyük bir gayretle savunmuş, karşı görüşteki mezhepleri sık sık eleştirmiş ve bazen bu savunma ve eleştirilerinde taassuba varmıştır.²⁶

Aynî, ölümüne birkaç yıl kalıncaya kadar aksatmadan eğitim-öğretim vazifelerine devam etmiştir. Kaynaklarda, Müeyyediyye Medresesi’nde kırk sene yalnız başına hadis okuttuğu ve Mahmûdiyye Medresesi’nde de fıkıh dersleri verdiği zikredilmektedir. Bu kadar uzun süre boyunca devamlı öğrenci bulabilmesinin, onun ilminin çokluğunu, hitabet yeteneğini, yorumlama konusundaki maharetini, geniş kültürünü ve tevazusunu gösterdiğini söylemek mümkündür.²⁷

Aynî’nin eğitim ve öğretim ile ilgili faaliyetlerinin yalnızca medreseyle sınırlı kalmadığını, onun, gece sohbetleri ve özel derslerle Memlûk sultanlarına da ders verdiğini belirtmek yerinde olacaktır.²⁸

1.1.2.1. Hocaları

Aynî’nin babası kendini geliştirmiş, kültürlü ve bilgili bir insandı, aynı zamanda da Antep’in kadısıydı. Dolayısıyla Aynî, daha küçük yaşlarında ilk derslerini babasından aldı. Bunun yanı sıra Antep’teki diğer hocalardan da dersler aldı. Daha sonra ise Halep, Besni, Malatya ve Kâhire’de birçok hocadan ders aldı. Bunlardan birkaçını şu şekilde saymak mümkündür: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Râî el-Endelüsî (ö. 853/1450), Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 838/1435), Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403), Ebû’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ el-Malatî (ö. 803/1400), el-Alâ Ahmed b. Muhammed es-Sîrâmî el-Hanefî (ö. 790/1388), Ebû’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b.

²⁵ Sehâvî, *ed-Dav’u’l-lâmi*, 10: 133; Sehâvî, *et-Tibru’l-mesbûk*, 3: 145; Aynî, *es-Seyfü’l-mühenned*, Mukaddime, 3.

²⁶ Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 67-68.

²⁷ Sehâvî, *et-Tibru’l-mesbûk*, 3: 144; Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 44-45.

²⁸ Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 47.

el-Hüseyn el-İrâkî (ö. 806/1404) ve Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405).²⁹

1.1.2.2. Öğrencileri

Aynî'nin, uzun ömrü boyunca, Kâhire'deki diğer medreselerde verdiği dersler dışında kırk yıla yakın bir süre Müeyyediyye'de tek başına hadis okumalarına devam etmesi sebebiyle birçok öğrencisi oldu.

Aynî'nin yetiştirdiği öğrencilerden bazıları şunlardır: İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed el-İskenderî (ö. 861/1457), Ebü'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa el-Mısırî (ö. 879/1474), Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497), Kâdı'l-kudât Ebü'l-Berekât İzzüddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Askalânî (ö. 876/1471), Nûruddîn Alî b. Dâvûd b. İbrâhîm el-Cevherî (ö. 900/1495) ve Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî ez-Zâhirî (ö. 874/1470).³⁰

1.1.2.3. Eserleri

Hadis ile İlgili Eserleri: Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, Megâni'l-ahyâr fî ricâli Me'âni'l-âsâr, Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Me'âni'l-âsâr, Nühabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr.

Fıkah ile İlgili Eserleri: el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye, Remzü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik, el-Müstecma' fî şerhi'l-Mecma', ed-Dürerü'z-zâhire fî şerhi'l-Bihâri'z-zâhire.

Tarih ile İlgili Eserleri: 'İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân, es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müeyyed, er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir, Muhtasaru Târîhi İbn Hallikân, et-Tabakâtü'l-Hanefiyye, Tabakâtü'ş-şu'arâ'.

Gramer ile İlgili Eserleri: el-Makâsîdü'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye, Ferâidü'l-kalâid fî muhtasari şerhi'ş-Şevâhid, Rasâilü'l-fie fî şerhi'l-Avâmili'l-mie.³¹

Aynî'nin *Türkçe eserler* yazdığı da bilinmektedir, ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır.³²

²⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 11-13; Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, Mukaddime, ب,؛; Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fî ilmi'l-hadîs*, 125-143; Sakallı, *Bedrüddin Aynî*, 18-24.

³⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 13-14; Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, Mukaddime, و,ز; Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fî ilmi'l-hadîs*, 145-166; Sakallı, *Bedrüddin Aynî*, 45-46.

³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 17-19; Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, Mukaddime, ح,ط,ي,ز; Mâ'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fî ilmi'l-hadîs*, 90-123; Sakallı, *Bedrüddin Aynî*, 73-97; Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 59-65; Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", 4: 272.

1.2. Hanefilere Göre Hadisin Değeri

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), hadis ve sünneti, tıpkı diğer mezhep imamı gibi, İslâm hukukunun bir kaynağı olarak kabul etmektedir. Nitekim o, bir konu hakkında hüküm verirken önce Kur'an'a, sonra Rasulullah'ın (s.a.v) sünnetine bakmış, buralarda bir delil bulamadığı zaman da sahâbe kavline müracaat etmiştir.³³ Bunların dışındaki kimselerin görüşlerini bağlayıcı saymamıştır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin, "Rasulullah'tan (s.a.v) gelen hadisi alır kabul ederiz, sahâbeden gelen sözler hususunda tercihte bulunuruz, ancak tâbiûndan gelenler söz konusu olduğunda onlarla biz yarışırız."³⁴ sözü, hadis karşısındaki tutumunu açıkça göstermektedir.³⁵ Burada, Ebû Hanîfe'nin tâbiûnla yarışmasını, kendisinin tebeu tâbiûnden olması ve onlar gibi ictihadda bulunabilmesi olarak izah etmek mümkündür.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin hadise bakış tarzları da hocalarınınki gibidir. Ancak bazen aralarında tercih farkları olmuş, bazen de Ebû Hanîfe'ye ulaşmayıp öğrencilerine ulaşmış olan bazı hadislerden dolayı öğrencileri Ebû Hanîfe ile görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Özellikle Ebû Yûsuf (ö. 182/798), hadisle çok meşgul olmuş, büyük muhaddislerden hadis rivayet etmiş ve Ebû Hanîfe'nin zamanında yaygın olmayan birçok mevsûk rivayeti işitmiş, bu sebeple de bazı konularda hocasına muhalefet etmiştir.³⁶

1.2.1. Hanefilerin Hadis Tercih ve Te'vîllerinde Dikkate Aldıkları Hususlar

Ebû Hanîfe'nin, hadisleri muhteva olarak değerlendirirken dikkate aldığı en önemli husus, *Kur'an'a uygunluk* meselesidir.³⁷ Nitekim Hanefiler, Kur'an'a muhalif olan haber-i vâhidleri, *manevi inkitâ*³⁸ gerekçesiyle reddetmiştir.³⁹

³² Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 51.

³³ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 215; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe-Hayâtuhi ve 'asruhi ârâuhû ve fikruhû*, 2. Baskı (Kâhire: Dârü'l-fikri'l-Ârabî, 1369/1947), 344.

³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 304.

³⁵ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 5. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 75-76.

³⁶ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 86-87.

³⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 297; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 94-96.

³⁸ *Manevî inkitâ*, görünürde bir râvî düşmesi/eksikliği olmamakla beraber, Kur'an-ı Kerim'in zahirine ve genel kurallara aykırılık gibi bazı sebeplerden dolayı senedde var kabul edilen kopukluktur. Böylece hadis zayıf kabul edilip terk edilir. Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 137.

³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 97.

Akla uygunluk da Hanefilerin göz önünde bulundurdıkları bir diğer unsurdur. Zira sahâbe döneminde bazı hadis rivayetleri, onlar tarafından aklî değerlendirmeye tabi tutulmuştur.⁴⁰

Keza *insana verilen değer* de Hanefiler için önemli bir kriterdir. Nitekim insan unsuruna, diğer mezhep imamları ve müctehidler arasında en çok Ebû Hanîfe önem vermiş ve insanî değerleri korumaya özel gayret göstermiştir.⁴¹

İnsanlar için *kolay ve maslahatlarına uygun olanı tercih ederek* bu doğrultuda hüküm vermek de, Hanefî mezhebinin belli başlı prensiplerindedir. Kıyası terk edip insanlar için en uygun olanı alma prensibi, *istihsân* kelimesiyle kavramlaşmış ve teşriî kaynaklarından biri olarak kabul edilegelmiştir.⁴²

Fakihlerin görevlerinin yalnızca nakledilen hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bunlardan maksada uygun hükümler elde etmek olduğu görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe'ye göre, *maksada uygunluk* da hadis değerlendirmelerinde önemli bir ölçüttür.⁴³

Hanefî mezhebi, diğer mezheplerden farklı olarak *örfe* de büyük bir önem vermiş ve bunu İslâm hukukunun kaynakları arasında saymıştır.⁴⁴ Onlara göre, “Örf ile ta’yîn, nas ile ta’yîn gibidir”.⁴⁵

Son olarak Hanefiler, verdikleri hükümlerde ve hadisleri yorumlamada *zamanla ortaya çıkan gelişmeleri* de dikkate almışlardır.⁴⁶ Bu prensip “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz.”⁴⁷ ifadesiyle vücûd bulmuştur.

⁴⁰ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 99-107.

⁴¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 206-207; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 107-116; Hülya Terzioğlu, “Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 399-417.

⁴² Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 404; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 387; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 117-124.

⁴³ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 124-130.

⁴⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 396; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 130-133.

⁴⁵ Mecelle'nin 45. maddesi. Bu prensip hakkında bk. Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 123-124.

⁴⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 401; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 133-139.

⁴⁷ Mecelle'nin 39. maddesi. Bu prensip hakkında ayrıntılı açıklama için bk. Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 119-121.

1.2.2. Hanefîlerin Hadis Metodolojisi

Hanefî mezhebinin hadis metodu, kısaca, Hanefî fıkıh usûlü kitaplarında yer alan *hadis usûlüyle ilgili bilgileri* ifade etmektedir. Bu bağlamda Hanefîlere göre, hadis usûlü kitaplarında yer alan hadis istilahlarının tanımları üzerinde durulacaktır.

1.2.2.1. Mütevâtir ve Meşhûr Hadis

Baştan sona kadar her nesilde, yalan üzerine birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet etmiş olduğu *mütevâtir hadis*⁴⁸, Hanefîlere göre ilm-i zaruret ifade eder ve bunu inkâr eden tekfir olunur.⁴⁹ Mütevâtir hadis, hüküm olarak ayet mesabesindedir. Zira Hz. Peygamber, yalandan ve yanlış sözlerden korunmuştur. Ayrıca Allah'ın kitabı da onun haberiyle sabit olmuştur.⁵⁰

Sahâbe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip tâbiûn ve tebeu tâbiûn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan *meşhûr hadis*,⁵¹ Hanefîlere has bir terimdir. Hanefîlere göre meşhur hadisle Kur'an'a ziyade yapmak caizdir. Buna göre meşhûr hadis, mütevâtir hadis kadar olmasa da âhâd haberin üstündedir ve ondan daha kuvvetlidir.⁵² Hanefîlere göre, sahih kıyasa muhalefet etmediği sürece meşhur hadis hüccettir. Eğer kıyasla çelişirse râvîsinin durumuna bakılır. Şayet fıkıh, rey ve icihad ehli denses, onun haberiyle kıyas reddedilir. Ancak fıkıh ve rey ehlinden değilse, kıyasla onun haberi reddedilir.⁵³

1.2.2.2. Haber-i Vâhid ile İlgili Meseleler

Haber-i vâhid, bir, iki veya daha çok kişinin rivayet ettiği, fakat meşhur ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber olup Hanefîlere göre ilm-i yakîn ifade etmemekle birlikte ameli gerektirir.⁵⁴ Haber-i vâhidi inkâr eden kâfir olmaz, ancak amel etmeyi gerektirdiği için bunu reddeden sapıklığa düşer. Haber-i vâhidle amel etme gerekliliği, Kur'an ve

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 207; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, 3. Baskı (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981), 120; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 232.

⁴⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 306-307; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: İlmî Yayınlar, ts.), 87; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 149.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 22.

⁵¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 125.

⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 308; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 149-150.

⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

⁵⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 310; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 152-153.

mütevâtir haberin vücûbiyeti gibi kesin olmadığından, Hanefiler haber-i vâhidle sabit olan hükme *vacip* demişler ve bunu farzdan bir derece aşağı görmüşlerdir.⁵⁵

Hanefî usûlcüleri, *haber-i vâhidle âmm'in (genel hükmün) tahsis edilmesini* caiz görmemişlerdir. Onlara göre, âm olan bir ifade, kat'î olarak umuma delalet eder, bu sebeple de zannî olan bir delille âmm'in tahsisi caiz olmaz. Zira tahsis, lafzın delalet ettiği hükümlerden bir kısmını ondan çıkarmak demektir. Hâlbuki lafzın delalet ettiği kat'î hüküm, tahsis edilmek istenen kısmın hükmü için de geçerlidir ve aynı kat'iyeti ifade eder. Böyle kat'î bir şekilde sabit olan bir delalet ise, zannî bir şeyle iptal edilemez.⁵⁶ Öte yandan tercihte âm esas olduğu için, bazen umumi bir hükümle hâs bir hüküm nesh edilebilir.⁵⁷

Hanefiler, *haber-i vâhidle Kur'an'a ziyade yapılamayacağı* görüşünde olup bunu "Nas (Kur'an) üzerine yapılan ziyade, neshtir."⁵⁸ şeklinde ifade etmişlerdir.⁵⁹ Buradaki neshi, Hanefiler, manevi nesh olarak beyan ederler. Zira bir fiilin ayetle sabit olan hükmüne yapılan her ziyade, ilk hükmün, son hükmün bir parçası gibi telakki edilmesine sebep olur. Bu durumda aynı fiil hakkında, ziyadeli olan hüküm uygulanır. Neticede ilk hükmün uygulaması ortadan kalkacağı için bu hükmün nesh edildiği ortaya çıkar. Hâlbuki kat'î delaleti olan Kur'an'ı, ancak kendi kuvvetinde bir nas nesh edebilir. Zann-ı gâlib ifade eden haber-i vâhid, Kur'an nassının hükmünü değiştiremez.⁶⁰

Meşhûr hadisi hüccet olarak gören Hanefiler, *meşhûr hadise muhalif olan* haber-i vâhidleri kabul etmemişlerdir.⁶¹

Yine Hanefiler, *asıllara muhalif olan*, yani bir ayet, hadis, kıyas, hatta maslahat veya örfe aykırı olan bazı hadisleri, bu aykırılıkları sebebiyle terk etmişlerdir.⁶²

Umûmü'l-belvâda da Hanefilere göre, haber-i vâhid kabul edilmez. Umûmü'l-belvâ, insanların devamlı karşılaştıkları veya belirli aralıklarla sürekli yaptıkları işlerdir. Bu gibi amellerin hükmünün herkes tarafından bilinmesi icap eder. O hâlde böyle bir

⁵⁵ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 152-154.

⁵⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 284-285; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 156.

⁵⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 281; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 156,158.

⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsi, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-meârif en-Nu'mâniyye, ts.), 2: 82.

⁵⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 279; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 163.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 164. Bu konunun örnekli izahı için bk. Serahsî, *Usûl*, 2: 82-83.

⁶¹ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 167.

⁶² Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 171.

durumun hükmünü bildiren haberi tek kişinin değil, birçok kişinin meşhur ya da mütevatir olarak nakletmesi gerekir.⁶³

Hanefilere göre haber-i vâhid, *kıyasa* takdim edilir.⁶⁴ Ancak bu mevzuda Hanefiler ikiye ayrılmışlardır. Bir gruba göre, ancak râvîsi fakihse, haber kıyasa takdim olunur, aksi takdirde sahih kıyası habere takdim etmek gerekir.⁶⁵ Diğer gruba göre ise, Kitap ve meşhur sünnete muhalif olmadıkça her âdil ve zâbit râvînin haberi kıyasa takdim edilir.⁶⁶

Sahâbe ameli hususunda Hanefiler, sahâbenin hüccet olan bir şeyle amel etmeyi terk etmeyeceği, hüccet olmayan bir şeyle de meşgul olmayacağı görüşünü benimseyerek onlardan gelen ve üzerinde ihtilaf olmayan hadisleri kabul etmiştir.⁶⁷

Ancak bir hadisi, *râvîsi inkâr ediyorsa*, böyle bir hadisle Hanefiler amel etmezler. Râvînin kendi rivayetini unutması da bu kapsamda değerlendirilir. Zira Ebû Hanîfe, hadis rivayeti gibi önemli bir konuda, râvînin kendi rivayetini unutmasını mazur görmemiş ve böyle bir hadisi delil olarak almamıştır. Yine bir râvînin, rivayet ettiği hadise, rivayet tarihinden sonra *sözüyle ya da fiiliyle aykırı davranması*, Hanefilere göre o hadisin munkatı‘ olduğunun en açık delillerinden biridir ve bu durum, söz konusu hadisin aslının olmadığını gösterir.⁶⁸ Yine *sahâbenin ileri gelenlerinin bir hadise muhalefet etmeleri*, Hanefilere göre, ya o hükmün neshedildiğine ya da kesin olmadığına hamledilir ve bu sebeple hadis, hüccet olmaktan çıkar.⁶⁹

1.2.2.3. Mürsel Hadis

Hanefilere göre, *mürsel hadisler* hüccettir ve dört kısımda değerlendirilir: Bunlardan ilki *sahâbe mürselidir* ki bu mürsel türü icmayla makbuldür. İkinci kısımda yer alan *tâbiûn ve tebeu tâbiûnin mürsellersi*, Hanefilere göre hüccettir. Üçüncü kısımdaki *âdil kimselerin yaptığı mürsellersi* hususunda Hanefiler ihtilaf etmişlerdir. Bazı Hanefî âlimleri, her âdil kimsenin irsâli kabul edilir demiş, bazıları ise bunu kabul etmemiştir. Son olarak *bir yönüyle munkatı‘, diğer yönüyle muttasıl olan mürsellersi*, bazı hadisçiler reddetmiş, çoğunluğu ise, kopukluğun diğer yönden gelen muttasıl rivayetle ortadan

⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 176.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 1:338-339; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 304.

⁶⁵ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 316; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 181.

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 1:338-341; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 181.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 258; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 188.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 202-203; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 189-195.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 258; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 189-195.

kalkacağını söylemiştir.⁷⁰ Ayrıca Hanefilere göre, *mürsel haberlerle nesh* ve *Kur'an'a ziyade yapılması* da caiz değildir.⁷¹

1.2.2.4. Zayıf Hadis

Zayıf hadis, hadisçilere göre, sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan hadistir.⁷² O hâlde, isnadında kopukluk olan mürsel, mu'dal, munkatı' gibi hadis türlerinin tamamı zayıf hadis olarak isimlendirilmektedir.

Bu noktada, hadisin sahih veya zayıf olduğuna hükmetmenin göreceli bir eylem olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nitekim birine göre zayıf olan râvî ve rivayet, diğerine göre sahih olabilmektedir. O hâlde, hadisçiler tarafından ortaya konulan bazı prensipleri zikrederek Ebû Hanîfe'nin, zayıf hadisle amel ettiği veya sahih hadisi terk ettiği yönündeki iddialar geçerli değildir.⁷³

1.2.2.5. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Hanefî usûlcülere göre, Peygamberimizin bir amaca yönelik fiilleri, İslâm hukukuna göre dört kısımda mütalaa edilir: *Mübah*, *müstehab*, *vacip* ve *farz*.⁷⁴ Onların bu husustaki görüşlerini şu şekilde izah etmek mümkündür: Peygamberimizin bir fiili vacipse vacip, mendupsa mendup olarak uymaya elverişlidir. Mendup bir fiile vacip olarak uymak, Peygambere muhalefettir. Söz konusu sınıflandırmadan hangisine girdiği belli olmayan Peygamber fiillerine uymayı ise Hanefiler mübah sayarak bu fiile uyanlara da uymayanlara da sorumluluk yüklememişlerdir.⁷⁵

1.2.2.6. Râvî ve Rivayetle İlgili Meseleler

Râvîde bulunması gereken vasıflardan biri olan *adalet*, kişinin, dinin hükümlerine uygun yaşaması, halk nazarında şahsiyetini zedeleyecek söz ve işlerden kaçınması demektir.⁷⁶ Ebû Hanîfe'ye göre, şayet bir kimse alışverişinde *âdil* değilse, haberinde de yalan yönünün ağır bastığı kabul edilir. Zira haram olduğuna inandığı hâlde, diğer

⁷⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 339-342; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 139; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 200.

⁷¹ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 198-201.

⁷² Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 137; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 98; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 202; Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 336.

⁷³ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 202-204.

⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 206. Debûsî, söz konusu dörtlü taksimi, 'vacip, müstehab, mübah ve zelle' şeklinde yapmıştır.

⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247-248; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 214.

⁷⁶ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 44; Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 14.

yasakları işlemeyi önemsemeyen kimsenin, haram olduğunu bildiği yalanı da önemsemeyeceği açıktır.⁷⁷

Zabt yani bir kimsenin öğrendiği hadisi başkasına nakledinceye kadar olduğu gibi koruması⁷⁸ da râvîde aranan şartlardandır. Buna göre doğuştan veya umursamaz tavrı yüzünden gafleti çok olan kimsenin haberi hüccet olmaz. Yine bu sebeple, teâruz hâlinde, fikhî ile maruf olmayan kimsenin rivayeti, fakih olan kimsenin rivayetine tercih edilmez.⁷⁹

Zabtlarla ilgili söylenecek bir diğer husus da, Ebû Hanîfe'nin, hadis rivayetinde yazıdan çok hıfza önem vermesidir. Bu sebeple o, kitaptan rivayeti caiz görmez.⁸⁰

1.2.2.7. Nesih

Ebû Hanîfe, Kitap ve sünnette neshin varlığını kabul etmiş, özellikle de nâsîh ve mensûhu ayırmada çok titiz davranmıştır.⁸¹ Bu bağlamda sünnette meydana gelen nesihler üç grupta incelenmiştir: Sünnetin sünnetle neshi, sünnetin Kitapla neshi ve Kitabın sünnetle neshi.

Sünnetin sünnetle neshi hususunda şunlar söylenebilir: Mütevâtir hadis her türlü hadisi neshedebildiği gibi, meşhûr hadis de mütevâtir hadisi neshedebilir. Keza meşhûr hadis, haber-i vâhidi neshedebilir, fakat haber-i vâhid meşhûr ve mütevâtir hadisleri neshedemez. Bununla birlikte haber-i vâhid, başka bir haber-i vâhidi neshedebilir. Son olarak, mürsel hadislerle de nesh caiz değildir.⁸²

Bu grupta *neshin varlığı* üç şekilde anlaşılır: Peygamberimizin işaret ve tahsisıyla, aynı meselede iki veya daha fazla hadisin teâruz etmesiyle, ya da bir râvînin, rivayetine muhalif hareket etmesiyle. Hadislerin teâruzunda vürûd tarihlerine bakılır, önce

⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 184; Ünal, *Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 218.

⁷⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 46; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 335.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 184; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 313; Ünal, *Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 219.

⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 192; Ünal, *Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 217-219.

⁸¹ Ünal, *Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 248.

⁸² Ünal, *Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, 250; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 4. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 216-217.

olanın neshine karar verilir. Tarihleri belli olmayan rivayetlerde ise, te'lif yani uzlaştırma yoluna gidilir.⁸³

Sünnetin Kitapla neshi, Hanefilere göre caizdir.

Kitabın sünnetle neshi hususunda ise Hanefiler, Kur'an ayetlerini, yalnızca mütevâtir ve meşhûr hadislerin nesh edebileceğini beyan etmişlerdir. Onlara göre, Peygamberimizden sonra haber-i vâhidle ayetin neshi caiz olmadığı gibi, mürsel hadislerle de ayetin neshi caiz değildir.⁸⁴

Son olarak, iki veya daha fazla hadisin teâruzu hâlinde, Hanefiler, hadisçilerden farklı bir sıralama takip etmişlerdir. Hadisçilere göre, hadislerin ziyanına mani olmak prensibiyle ilk etapta rivayetler cem' edilmeye çalışılır, ardından nesih, tercih ve tevakkuf sırası izlenir. Hâlbuki Hanefiler'in çoğuna göre nesh, cem'e takdim edilir. Yani hadisler arasındaki ihtilafı gidermede ilk olarak *neshe* başvurulur. Buna göre, tarihleri biliniyorsa, daha sonra vârid olan hadis önce olanı nesheder. Bu mümkün değilse, kendi kriterleri doğrultusunda hadislerden biri diğerine/diğerlerine *tercih* edilir. Bu da yapılamazsa rivayetlerin arası *cem'* edilmeye çalışılır. Hiçbiri mümkün olmazsa, bu rivayetlerle amel terk edilmek suretiyle *tevakkuf* edilir.⁸⁵

⁸³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 214; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 91-92; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 146; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 250-251; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 210-215.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 246; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 250-251.

⁸⁵ Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 248-252; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 180.

BÖLÜM 2: AYNÎ'NİN UMDETÜ'L-KÂRÎ'DE HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLERİ YORUMLARKEN GÖZETTİĞİ KRİTERLER

2.1.Nesih

2.1.1. Köpeğin Su İçtiği Kabın Yedi Kere Yıkanması Meselesi

عن أبي هريرة قال: إن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا"

*Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Eğer bir köpek sizden birinizin kabından su içerse, bu kimse, o kabı yedi kere yıkasın."*⁸⁶

Aynî, mezkûr hadisten hüküm çıkarırken, hadisi tüm boyutlarıyla ele alıp incelemiş ve ulaştığı neticeleri maddeler hâlinde sıralamıştır. Buna göre söz konusu hadisten; köpeğin ve kabın necis olduğu ile kabın necasetten temizlenmesi gerektiği hükümleri çıkmaktadır. Aynî'nin aktardığına göre, Buhârî şârihlerinden olan Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384), bu hadisten, köpeğin satışının haram olduğu hükmünü de çıkarmıştır. Gerekçe olarak ise köpeğin bizâtihi necis olması sebebiyle diğer necasetlerin hükmünü almasını göstermiştir.⁸⁷ Kirmânî'nin bu görüşüne mukabil olarak Aynî, bekçilik ve avlanmada faydalı olması münasebetiyle köpek satışının Hanefîlere göre caiz olduğunu beyan etmiştir.⁸⁸

Söz konusu hadisten, konumuza esas teşkil eden başka bir hüküm daha çıkmaktadır ki, bu da köpeğin yaladığı kabı yedi kere yıkamanın vacip olmasıdır. Hâlbuki Hanefîler, necis hale gelmiş olan bu kabın yedi kere yıkanmasını gerekli görmemişlerdir. Bilakis onlara göre kabın üç kere yıkanması yeterlidir. Bu durumun ise hadisin zahirine aykırı olduğu açıktır. O hâlde Hanefîlerin ilgili hadisle amel etmemiş olmalarının bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Aynî, meseleyi uzunca ele alarak bu ihtiyacı gidermek için gayret sarf etmiştir. Öncelikle hadisin diğer varyantlarında 'ilki', 'sonuncusu' ya da 'yedincisi toprakla olmak üzere yedi kere yıkamak' ve 'yedi kere yıkayıp sekizincide topağa bulamak' şeklinde lafız farklılıklarının bulunduğuna işaret etmiştir.⁸⁹ Şâfiî fakihî ve hadis âlimi Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre 'sekizincide toprağa bulayın' ifadesinden

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2: 485; Buhârî, "Vudû", 33; Müslim, "Tahâret", 89/279; Tirmizî, "Tahâret", 68.

⁸⁷ Kirmânî'nin, Buhârî şerhi olan *el-Kevâkibü'd-derârî* isimli eserinde söz konusu ifadenin kendisine değil, Hattâbî'ye ait olduğu görülmüştür. İlgili kısım için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2. Baskı (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 3:9.

⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:487.

⁸⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:488. Lafız farklılıkları için bk. Müslim, "Tahâret", 89-93/279-280.

kastedilenin ‘yedi kere yıkayın, bunlardan birinde su ile birlikte toprak kullanın’ olduğunu, toprağın yıkamanın yerine geçtiğini ve bu yüzden sekizinci diye isimlendirildiğini aktarmıştır.⁹⁰ Akabinde mezkûr hadisin zahirine Mâlikîlerin ve Hanefîlerin muhalefet ettikleri yönündeki ithamlara atıfta bulunmuştur. Şöyle ki, Mâlikîler, kendi mezheplerinde meşhur olan yedi kere yıkamanın gerekliliğiyle birlikte toprakla ovalamayı zikretmemişlerdir. Buna cevaben Aynî, toprakla ovalamanın Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) rivayetinde bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca köpeğin onun görüşüne göre temiz olduğunu, bu sebeple yedi kere yıkamanın da mendup olarak istendiğini ifade ederek Mâlikîlere yöneltilen eleştirinin asılsız olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁹¹

Aynî, Hanefîlere göre yedi kere yıkamanın ve toprakla ovalamanın vacip olmadığını belirtmiştir. Buna gerekçe olarak ise kabın yedi kere yıkanması gerektiğini rivayet eden Ebû Hureyre’den, aynı zamanda üç kere yıkanması gerektiğinin de, fiilen ve kavlen, merfû ve mevkûf olarak iki senedle rivayet edilmiş olmasını göstermiştir. Bunlardan ilki Dârekutnî’nin (ö. 385/995) *es-Sünen*’inde sahih isnadla yer alan şu hadistir: Abdülmelik b. Ebî Süleyman’ın Atâ b. Ebî Rebâh’tan (ö. 114/732), onun da Ebû Hureyre’den rivayet ettiğine göre Ebû Hureyre şöyle söylemiştir: “Bir köpek bir kaptan su içerse onu dök ve üç kere yıka”.⁹² İkincisi ise İbn Adî’nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fi’l-duafâ* isimli eserinde Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî’den aldığı şu hadistir: İshâk el-Ezrak’ın Abdülmelik’ten, Abdülmelik’in Atâ’dan, Atâ’nın da Ebû Hureyre’den rivayet ettiğine göre Ebû Hureyre şöyle söylemiştir: “Bir köpek sizden birinizin kabından su içerse, bu kimse, içindekini döksün ve kabı üç kere yıkasın”.⁹³ İbn Adî, aynı hadisi Ömer b.

⁹⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:488; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kâhire: el-Matbaatü’l-Mısıriyye bi’l-Ezher, 1347/1929), 3:186.

⁹¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:488.

⁹² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:488-489; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn-i Hazm, 1432/2011), 56.

⁹³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:489; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi’l-duafâ’r-ricâl* (Beyrut: Dârü’l-fikr, ts.), 2:776. *el-Kâmil*’de hadisin senedi Kerâbîsî<İshâk el-Ezrak<Abdülmelik b. Ebî Süleyman<Atâ b. Ebî Rebâh<İbn Şihâb ez-Zührî şeklinde iken, *Umdetü’l-kârî*’de Kerâbîsî<İshâk el-Ezrak<Abdülmelik b. Ebî Süleyman<Atâ b. Ebî Rebâh<Ebû Hureyre şeklinde geçmektedir. Vefat tarihlerine bakılınca Atâ b. Ebî Rebâh’ın, Zührî’den (ö. 124/742) rivayetinin olup olmadığı hususunda muhtemel soru işaretini giderebilmek adına Atâ’nın, Zührî’nin hocası olmakla beraber, Zührî’den rivayette de bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu bilgi için bk. Halit Özkan, “Zührî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2013), 44: 545. Görüldüğü gibi İbn Adî’nin mürsel olarak rivayet ettiği hadisi Aynî, *el-Kâmil*’den aldığını belirttiği hâlde, ondan farklı şekilde mevsûl olarak zikretmiştir. Değişik kaynakların, bu hadisi İbn Adî’den, Zührî’nin olduğu senedle naklettikleri tarafımızca teyit edilmiştir. Aynî’nin harf hatası kadar basit olmayan böyle bir hatayı, hadisi mürsellikten mevsûllüğe çıkarmak suretiyle sıhhat derecesini yükseltmek amaçlı mı yaptığı yoksa dalgalıktan kaynaklı mı olduğu hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir.

Şebbe'den de mevkûf olarak almıştır.⁹⁴ Ayrıca bu hadisi, Kerâbîsî'den başkası merfû olarak rivayet etmemiştir.⁹⁵ Bu noktada şunu da belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Kur'an'ın lafzı meselesinden dolayı Kerâbîsî'yi eleştirse de,⁹⁶ hadis konusunda Kerâbîsî, İbn Adî'ye göre, *lâ be'se bih*'tir; yani hadisleri itibar için alınır.⁹⁷ Ne var ki İbn Adî, Kerâbîsî'nin söz konusu hadisini diğer hadislerinden ayırmış ve bunun münker olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Bu durumda, İbn Adî'nin, Kerâbîsî'nin ilgili hadisini zayıf bulduğu söylenebilir. İbn Adî, her ne kadar mezkûr hadisin altına şâhid niteliğinde, Ömer b. Şebbe'den gelen rivayeti nakletmiş olsa da bu rivayetin mevkûf olduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu hadisi yeterince güçlendirmedeği düşünülebilir.

Dikkat edilecek olursa, Aynî'nin delil olarak gösterdiği iki hadisin de yer aldığı kaynaklar, hadisin sıhhati konusunda pek de olumlu intibalar bırakmamaktadır. Zira Dârekutnî, *es-Sünen*'inde, diğer sünenlerin aksine, bâb kapsamında nelerin nakledildiğini göstermek, farklılıkları, değişik mezheplerin delillerini ve kusurlu olanların da illetlerini ortaya koymak amacıyla ahkâmla ilgili sahih, hasen, zayıf, hatta mevzû sayılan rivayetleri bir araya getirmiştir.⁹⁹ Aynî'nin delil olarak gösterdiği ikinci hadisin yer aldığı kaynak ise, isminden de anlaşılacağı üzere zayıf râvîlerin tanıtıldığı *el-Kâmil fi'd-duafâ* adlı eserdir. Bu açıdan bakıldığında Aynî'nin, delil göstermeye uygun olmayan iki kaynaktan delil gösterdiği, bunun da, savunduğu Hanefî mezhebinin görüşünün doğru olduğuna ikna noktasında yetersiz kaldığı söylenebilir.

Öte yandan Aynî, üç kere yıkama hadisinin râvîleri hakkında Şâfiî âlimi Beyhakî'den (ö. 458/1066) tenkit içerikli bazı nakillerde bulunmuştur. Ardından başka nakillerle bu tenkidin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre Beyhakî şöyle söylemiştir: “Atâ'nın öğrencilerinden Abdülmelik, söz konusu hadisin rivayeti

⁹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:489; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2:776. Elimizdeki nüshada Ömer b. Şebbe'nin ismi Ma'mer b. Şebbe olarak geçmektedir. Bu yazım hatasının Aynî'den mi yoksa basımdan mı kaynaklandığı tespit edilememiştir.

⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:489; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2:776.

⁹⁶ Kerâbîsî, Allah kelâmı olduğu için Kur'an'ın mahlûk olmadığı, telaffuzunun ise mahlûk olduğu görüşünü benimsemiştir. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 2:776.

⁹⁷ *İtibar*, hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için yapılan araştırmaya denir. Bu araştırma işi, daha ziyade, zayıf bir hadisi, benzerini bularak kuvvetlendirmek amacıyla yapılır. Ancak bu, kuvvetlendirilmeye elverişli olup fazla zayıf olmayan hadisler için mümkündür. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 142,159.

⁹⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2:776.

⁹⁹ Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 93; M. Yaşar Kandemir, “Sünen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2010), 38: 142; Abdullah Aydın, “es-Sünen”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2010), 38: 148; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 8. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 126.

hususunda teferrüd etmiştir. Zira Ebû Hureyre'nin ve Atâ'nın güvenilir olan öğrencileri, ilgili hadisi yedi defa yıkamak şeklinde rivayet etmişlerdir. Öyleyse Abdülmelik'in üç kere yıkama şeklindeki rivayetinde hata vardır. Ayrıca Abdülmelik, sika râvîlere muhalefet ettiğinde rivayeti kabul edilmez. Nitekim ricâl âlimlerinden Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), onun hâfız ve sika râvîlere muhalefetinden dolayı bazı rivayetlerini terk etmiştir. Buhârî de (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inde onunla ihticâc etmemiştir.”¹⁰⁰

Beyhakî'den gelen tenkitleri Aynî şu şekilde cevaplamıştır: “Müslim (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*'inde Abdülmelik'ten rivayet almıştır.¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), ‘o hâfızlardandır’ demiştir. Yine Sevrî, ‘o sikadır, fakihtir, mutkindir’ demiş, bir rivayete göre de onu ‘mizan’ diye isimlendirmiştir.”¹⁰² Görüldüğü gibi Aynî burada Hanefîlerin dayanak olarak aldığı hadisin râvîsine yönelik tenkide sessiz kalmamış ve nakillerle destekleyerek râvîyi ta'dîl etmiştir. Böylelikle râvî tenkidıyla değeri düşürülmek istenen hadisin aslında ihticâca elverişli bir rivayet olduğunu ispata çalışmıştır.

Hanefî fakihi ve hadis âlimi Tahâvî'nin de (ö. 321/933) konu hakkındaki görüşlerine yer veren Aynî, Tahâvî'nin, sözü geçen mevkûf rivayeti zikretmesinin ardından şunları söylediğini nakletmiştir: “Bu rivayetle yedi kere yıkamanın neshedildiği sabit olmuştur. Bilindiği üzere Ebû Hureyre yedi kere yıkamanın râvîsidir. Eğer bir râvî, rivayetinin aksine amel ediyorsa ya da fetva veriyorsa naklettiği rivayetin bir hücceti kalmaz. Bir sahâbînin Rasulullah'tan (s.a.v) bir şey duyup onun aksine fetva vermesi ve amel etmesi mümkün değildir. Böyle olursa, bu sahâbînin adaleti düşer ve rivayeti kabul edilmez. Biz, Ebû Hureyre'ye karşı hüsn-i zan besliyoruz. Sonuç itibariyle bu rivayet, onun ilk rivayetinin neshedildiğine delildir.”¹⁰³

¹⁰⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:489; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmutî Emin Kal'acî (Dimeşk-Beyrut: Dâru Kuteybe, 1411/1991), 2: 61.

¹⁰¹ Müslim'in Abdülmelik'ten yaptığı rivayetlerden bazıları için bkz. Müslim, “Zekât”, 28 /988; “Hacc”, 282 /1286; “Kitâbü'z-zikr ve'd-duâ”, 88 /2733.

¹⁰² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:489; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bücâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2:656. Zehbî de Abdülmelik b. Ebî Süleyman'ı ‘meşhur sikalardan biri’ olarak tanımlamıştır.

¹⁰³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:489; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî el-Hanefî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 1: 23; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 193, 251; Ekrem Yücel, “Köpekle İlgili Rivayetlere Genel Bakış”, *Turkish Studies* 9/5 (İlkbahar 2014): 2156.

Burada Hanefilere göre, bir râvînin, rivayet ettiği hadise kavlen ve fiilen muhalefet etmesinin, inkıtâ‘ın en açık delillerinden olduğunu ve bu durumun, o hadisin aslı olmadığını gösterdiğini belirtmekte fayda vardır.¹⁰⁴

Diğer taraftan Aynî, Hanefilerden farklı düşünen kimselerden birinin şöyle bir iddia ortaya atabileceğini zikretmiştir: “Hanefiler, Ebû Hureyre’nin, yedi kere yıkamanın vacip değil de mendub olduğuna inandığından ya da kendi rivayet ettiğini unuttuğundan dolayı üç kere yıkamaya fetva vermiş olabileceğini söyleyerek bu hadisin zahirine muhalefet etmişlerdir. Hâlbuki ihtimale binaen neshin varlığı sabit olmaz”. Aynî, bunun Ebû Hureyre’ye karşı sû-i zan olduğunu ve delile dayanmayan bir ihtimalin önemsenmeyeceğini belirterek söz konusu iddiayı cevaplamıştır.¹⁰⁵

Akabinde Tahâvî’nin kitabından bir kesit nakletmiştir. Burada Tahâvî, yedi kere yıkamayı gerekli görenleri, bir başka açıdan daha eleştirmiştir. Köpeğin yaladığı kabın yıkanması hususunda kendi dayandıkları hadisten, metnin daha fazla içeriğe sahip olması itibariyle daha tercih edilir bir rivayetin bulunduğunu belirtip onların bu rivayetle neden amel etmediklerini sorguladığı kısmı, Aynî şu şekilde aktarmıştır: “Yedi kere yıkama rivayetinin mensûh olmadığını ve bununla amel etmenin vacip olduğunu varsayalım. Abdullah b. Muğaffel’in de aynı hususta Peygamberimizden rivayeti vardır.¹⁰⁶ Üstelik bu rivayet Ebû Hureyre’nin rivayetinden evladır. Zira İbn Muğaffel’in rivayet ettiği hadisin sonunda ‘sekizincide topraklasın’ şeklinde bir ifade daha vardır. Nitekim fazla olan şey, eksik olandan yeğdir. Bu durumda yedi kere yıkamayı gerekli gören kimsenin, iki hadisi birlikte alabilmesi için ‘sonuncusu toprakla olacak şekilde sekiz kere yıkamadıkça temiz olmaz’ demesi gerekir. Eğer bu kimse, İbn Muğaffel’in hadisini terk edecek olursa, yedi kere yıkamayı terk eden kimse gibi onun da gerekçe belirtmesi gerekir.”¹⁰⁷ Tahâvî *Şerhu Meâni’l-âsâr* adlı eserinde, Aynî’nin alıntılıdığı kısmın devamında, gerekçe olarak, daha ağır necasetlerin temizlenmesi için bile kabın üç kere yıkanmasının yeterli olduğunu, buna göre daha hafifi için üç kere yıkamanın çok daha uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Aynî ise bu kısmı kitabına almamıştır.

¹⁰⁴ Serahsi, *Usûl*, 2:6; Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 190.

¹⁰⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:489.

¹⁰⁶ İbn Muğaffel’in hadisi şöyledir:

عن ابن المغفل قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب. ثم قال: "ما بالهم و بال الكلاب؟" ثم رخص في كلب الصيد و كلب الغنم. و قال: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات. و عفروه الثامنة في التراب".

Bkz. Müslim, “Tahâret”, 93 /280; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 37; Nesâî, “Tahâret”, 48; İbn Mâce, “Tahâret”, 31; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 2:58.

¹⁰⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:489; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1: 23.

¹⁰⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1: 23.

Yalnızca, toprakla temizlemenin, *Sahîh-i Buhârî*'de mutlak olarak yer almadığını ve söz konusu hadisin mensûh olduğunu söyleyerek cümlelerine son vermiştir.

Aynî'nin Tâhâvî'den nakilde bulunurken kitabına almadığı kısım, Hanefilere göre hadis tercihinin sacayaklarından biri olan kıyasın yer aldığı kısımdır. İlgili bölümde Tahâvî, Hanefîlerin, necasetin temizlenmesi hususunda Ebû Hureyre'den gelen şu hadisi esas aldıklarını ve mevzubahis olan hadisi buna kıyasladıklarını aktarmıştır: “Sizden biriniz, gece kalktığına, elini iki ya da üç kere yıkamadıkça kaba sokmasın. Çünkü bu kimse elinin nerede gecelediğini bilemez”.¹⁰⁹ Kıyasın mantığının anlaşılması adına hadisi kısaca açıklamak yerinde olacaktır. İnsanlar o dönemde büyük ve küçük tuvaletlerini yapıyor, ancak tedariki çok zahmetli olduğu için su ile temizlenmiyorlardı. Geceleri, ellerinin bedenlerinin neresinde dolandığını bilemeyeceklerinden, tuvaletin bulaştığı kısımlara değip necis olma ihtimaline binaen Peygamberimiz, uykudan uyanınca elleri üç kere yıkamayı emretmiştir. Küçük ve büyük tuvalet en ağır necaset oldukları hâlde bulaşması durumunda ellerin üç kere yıkanması temizlenmesi için yeterliyse, daha az necis olanın temizlenmesi için de üç kere yıkamak pekâlâ yeterli olur.¹¹⁰ Görüldüğü gibi Hanefîler söz konusu iki hadisi necaset yönüyle kıyaslayarak tuvaletten daha az necis olduğu varsayımıyla köpeğin su içtiği kabı üç kere yıkamanın yeterli olacağı sonucuna ulaşmışlardır. Hanefîlerin yedi kere yıkama hadisiyle amel etmemelerinin sebeplerinden biri olan söz konusu kıyasa Tahâvî ayrıntılı biçimde yer verdiği hâlde, kendisinden çokça nakilde bulunan Aynî'nin buna yeterince değinmemesi garip karşılanabilir. Zira Aynî bizzat kıyasın yapıldığı hadisi hiç zikretmemiştir. Yalnızca biraz ileride, mantıkî muhakeme yönünden öne sürülen iddiayı cevaplarken, yine hadisi zikretmeksizin kısaca kıyas yapmakla yetinmiştir.

Öte yandan iddiaları yanıtlamaya devam eden Aynî, Beyhakî'nin, “Ebû Hureyre, kendi zamanında rivayet edenlerin en hâfızıdır. Dolayısıyla rivayeti de evladır.” dediğini nakletmiş ve buna şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Aksine İbn Muğaffel'in rivayeti evladır. Çünkü o, Hz. Ömer'in mürid ve muallim olarak gönderdiği on kişiden biridir. Yine o, ashâb-ı şecereden, yani beyâtü'r-rıdvânda bulunan sahâbîlerden biridir. Ayrıca kendisi Ebû Hureyre'den daha fakihdir. Dolayısıyla onun rivayetini almak daha ihtiyatlıdır. Bu yüzden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) onun yanına gitmiş ve ondan hadis

¹⁰⁹ Buhârî, “Tahâret”, 26; Müslim, “Tahâret”, 87 /278; Tirmizî, “Tahâret”, 19; İbn Mâce, “Tahâret”, 40; Dârekutnî, *Sünen*, 42; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 22.

¹¹⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 22.

rivayetinde bulunmuştur. Sekizincide topraklamayı içeren söz konusu hadise gelince, İbn Mende (ö. 395/1005) bunu Şu‘be tarikiyle almış ve isnadının sahih olduğunda icma edildiğini söylemiştir. Müslim, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce de (ö. 273/887) bu hadisi rivayet etmişlerdir.¹¹¹ Ayrıca Ebû Hureyre’den, kedi bir kaptan su içerse, o kabın yedi kere yıkanacağı da rivayet edilmiştir.¹¹² Fakat köpeğin su içtiği kabın yedi kere yıkanmasını gerekli görenler bu rivayetle amel etmemişlerdir. Dolayısıyla onların bu konuda verecekleri tüm cevaplar, hâlihazırda bizim üç kereden fazla yıkama hakkında vereceğimiz cevapların ta kendisidir.”¹¹³

Aynî’nin yukarıda geçen, “Ebû Hureyre’den, kedi bir kaptan su içerse o kabın yedi kere yıkanacağı da rivayet edilmiştir. Fakat köpeğin su içtiği kabın yedi kere yıkanmasını gerekli görenler bu rivayetle amel etmemişlerdir.” sözü ile ilgili birkaç noktaya değinmek yerinde olacaktır. Dârekutnî, Âtâ’nın Ebû Hureyre’den nakliyle gelen söz konusu rivayetin mevkûf olduğunu, ancak bunun Ebû Hureyre’nin sözünden ziyade Âtâ’nın sözüne benzediğini belirtmiştir. Akabinde bu düşüncesini isbat sadedinde Âtâ’nın, kedinin bir kaptan içmesi durumunda kabın yedi kere yıkanmasına dair sözünü zikretmiştir. Bu durumda Aynî’nin merfû bir hadise karşılık mevkûf bir rivayeti öne sürmesinin ve bununla amel etmedikleri için birilerini eleştirmesinin pek tutarlı bir yaklaşım olmadığı kanaati oluşmaktadır. Dikkat çeken bir diğer husus da şudur: Dârekutnî kedinin içtiği kabın yedi kere yıkanması hakkında Ebû Hureyre’den gelen rivayetleri dört farklı senedle zikretmiştir. Ancak her birinde rivayetin ardından senedindeki bir râvîyi tenkit etmiştir. Örneğin Leys b. Ebî Selîm’in Âtâ’dan, onun da Ebû Hureyre’den yaptığı rivayetin ardından Leys’in hâfız olmadığını belirtmiştir.¹¹⁴ Yine senedinde Leys b. Ebî Selîm’in bulunduğu başka bir rivayetin peşine Leys’in *seyyüü’l-hıfz*¹¹⁵ olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶ Son olarak senedinde Yahyâ b. Eyyûb’un yer aldığı, ilki mevkûf ikincisi merfû iki ayrı rivayet zikretmiştir. Bunlardan ilkinin akabinde, Yahyâ’nın bazı hadislerinde *ıtırâb*¹¹⁷ olduğunu, ikincisinin akabinde ise söz

¹¹¹ Müslim, “Tahâret”, 93 /280; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 37; Nesâî, “Tahâret”, 48; İbn Mâce, “Tahâret”, 31.

¹¹² Dârekutnî, *Sünen*, 57-59; Beyhakî, *Ma’rife*, 2:70.

¹¹³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:489-490.

¹¹⁴ Dârekutnî, *Sünen*, 57.

¹¹⁵ *Seyyüü’l-hıfz*, hafızasının zayıflığından dolayı hadis rivayetinde doğruları yanlışlarına eşit veya yanlışlarından az olan râvî hakkında kullanılan bir sîgadır. Bk. Aydınî, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 276.

¹¹⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 58.

¹¹⁷ *İtırâb*, hadislerin birbirine, özelliklerinin eşit durumda olması sebebiyle biri diğerine tercih edilemeyecek veya birbiriyle uzlaştırılmayacak şekilde aykırı olmasıdır. Bk. Aydınî, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 121.

konusu rivayetin aslen merfû olmayıp mevkûf olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁸ Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Dârekutnî'nin söz konusu rivayetleri hüccet olarak kabul etmediği ve kitabına illetlerini göstermek amacıyla aldığı söylenebilir. Yine Beyhakî'nin de söz konusu hadisi naklettikten sonra, hadisin *mahfuz*¹¹⁹ olmadığı yönündeki beyanı da önem arz etmektedir. Aynî'nin mezkûr tenkitleri gördüğü hâlde bunları zikretmeksizin sanki sözü edilen hadis (kedinin içtiği kabın yedi kere yıkanması) makbul bir hadismiştir ve onlar buna rağmen bu hadisle amel etmiyorlarmış gibi bu hadisi kaynak göstermesi, aslında mezhep tutuculuğu noktasında başkalarını eleştirdiği davranışı bizzat kendisinin de yaptığı izlenimini uyandırmaktadır.

Diğer taraftan açıklamalarına devam eden Aynî, yedi kere yıkama hadisini esas alan kimselerin ortaya şöyle bir iddia atabileceklerini de belirtmiştir: “Ebû Hureyre'nin yedi kere yıkama fetvası verdiği sabittir. Bu durumda onun fetvasına uygun olarak gelen rivayet, buna aykırı şekilde gelen rivayetten senet yönüyle de mantıkî muhakeme yönüyle de daha çok tercih edilir. Mantıkî muhakeme açıkça görülmektedir (Yani kabın yedi kere yıkanması rivayeti ile Ebû Hureyre'nin bu doğrultuda fetva verdiğini içeren rivayetin birbiriyle olan uyumu, mantıken bu rivayetin doğru olduğu izlenimini uyandırır). Senede gelince, fetvasına uygun olan rivayet, Hammâd b. Zeyd'in Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/729), onun da Ebû Hureyre'den rivayetidir ki bu en sahih senedlerdendir. Aykırı olan rivayet ise Abdülmelik b. Ebî Süleyman'ın Atâ vasıtasıyla Ebû Hureyre'den yaptığı rivayettir. Ancak bu rivayet kuvvet açısından diğerinin çok altındadır.”¹²⁰

Aynî söz konusu iddiayı şu şekilde yanıtlamıştır: “‘Ebû Hureyre'nin yedi kere yıkama fetvası verdiği sabittir’ sözünün açıklanmaya ihtiyacı vardır. Salt bir iddiaya kulak verilmez. Yine de bunu kabul ettiğimizi varsayalım. Yedi kere yıkama fetvası belki kendi nazarında nesih olduğu ortaya çıkmadan önceydi, ortaya çıktığında ise üç kere yıkama fetvası verdi. Ayrıca tercih edilme iddiası, mantıkî muhakeme yönüyle de senedin kuvveti yönüyle de doğru değildir. Çünkü iki senedin de bütün râvîleri sahih râvîlerdendir. Mantıkî muhakeme açısından ise, dışkı, necis olma bakımından köpeğin artığından daha pistir. Dışkının temizlenmesinde bile yedi kere yıkama sayılmadığına

¹¹⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 58.

¹¹⁹ *Mahfuz*, hem sahih hem hasen hadis karşılığında kullanılan makbûl hadistir. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 167.

¹²⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

göre, köpeğin artığının temizlenmesi yedi kere yıkanmamaya çok daha uygundur.”¹²¹ Tahâvî’den alıntı yaparken kıyas kısmını atlayan Aynî’nin mezkûr hadisin şerhi boyunca kıyasa değindiği tek yer burasıdır. Görüldüğü gibi burada da ayrıntıya girmemiş, yalnızca kıyasa değinmekle iktifa etmiştir.

Devamında Aynî, birilerinin, necasetin hükmü konusunda kıyasın kabul edilmeyeceği görüşüyle itirazda bulduklarını ifade etmiştir. Onlara göre, köpeğin dışkısının, artığından daha kirli olması, artığın hükmünün dışkının hükmünden daha ağır olmamasını gerektirmez. Yani köpeğin artığı, dışkısına kıyasla daha az kirli olduğu hâlde hükmü, dışkının hükmünden daha ağır olabilir. Aynî’nin bu itiraza yanıtı şöyle olmuştur: “Köpeğin artığı hususundaki ağır hüküm ya taabbudîdir ya da yalamaktan meydana gelen necasetin, söylenen miktardan az yıkanmasıyla geçmeyeceğine dair olan zann-ı gâlibe hamledilir. Onlara köpek edinmek yasaklanmıştı ancak köpek edinmeye devam ettiler, bu sebeple hüküm onlara bu şekilde ağırlaştırıldı.”¹²² Aynî’nin son cümlesinin muğlak kaldığı söylenebilir. Bu açıdan ifade şu şekilde açılabilir: Köpeğin yaladığı kabın yıkanması, köpek besleyenlere ceza olarak emredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında bir dönem insanlar fazlaca köpek edindiler. Bu sebeple etrafta köpekler çoğaldı. Öyle ki bu köpekler misafirlere ve dışarıdan gelen yabancılara eziyet vermeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber köpek edinmeyi yasakladı. Ancak insanlardan bazıları köpek edinmeye devam ettiler, bu sebeple hüküm onlara bu şekilde ağırlaştırıldı.¹²³

Yine Aynî, bazı Hanefîlerin, yedi kere yıkamanın köpeklerin öldürülmesinin emredildiği zamanlarda olduğunu, öldürülmesi yasaklandığında ise yedi kere yıkama emrinin de neshedildiğini söylediklerini aktarmıştır. Neshin söz konusu olmadığını düşünen birileri, köpekleri öldürme emrinin hicretin ilk yıllarında, yaladıkları kabı yıkama emrinin ise bundan çok sonraki yıllarda olduğunu belirterek bu görüşe itiraz etmişlerdir. Bu itirazın sahipleri, yıkama emrinin Ebû Hureyre ve Abdullah b. Muğaffel’in rivayetlerinde bulunduğunu ve ikisinin de hicretin yedinci yılında Müslüman olduklarını beyan etmişlerdir.¹²⁴

¹²¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

¹²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

¹²³ Serahsî, *Mebûsûl*, Ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1:95; Adnan Koşum, “İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 302.

¹²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

Söz konusu itirazı Aynî şöyle cevaplamıştır: “Köpeklerin öldürülmesi emrinin hicretin ilk yıllarında olduğunun kat’î bir delile ihtiyacı vardır. Buna rağmen böyle olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Ebû Hureyre bunu bir sahâbîden, ‘Rasulullah (s.a.v), köpeklerin öldürülmesini yasakladığı zaman, geciktirmeden yedi kere yıkama emrini de neshetti.’ şeklinde duymuş ve bu şekliyle direkt Peygamberimizden nakletmiş olabilir. Çünkü sahâbîlerin hepsi âdildir ve o da kendisine rivayet eden sahâbînin doğruluğuna güvenmiştir. Aynı durum Abdullah b. Muğaffel için de geçerlidir.”¹²⁵ Yani köpeklerin öldürülmesi, hicretin ilk yıllarında emredilmiş ve bu sırada Ebû Hureyre ve İbn Muğaffel henüz Müslüman olmamış olsalar bile bunu sonraki yıllarda başka bir sahâbîden geçmişe dair bir bilgi şeklinde duymuş olabilirler. Sahâbîlerin hepsi de âdil olduğuna göre, bu kimsenin anlattığı şeyin doğruluğuna güvenip söz konusu yasak ve neshi bizzat kendileri işitmiş gibi anlatmış olabilirler. Sahâbe mürseli olarak adlandırılan bu rivayet şekli, hadis usulünde sahih kabul edilmiş ve hükmüyle amel edileceği beyan edilmiştir.¹²⁶

Bu noktada meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için küçük bir ayrıntıya değinmek faydalı olacaktır. Hanefîlere göre köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması rivayeti, zikri geçtiği üzere, Peygamberimizin köpekleri öldürmeyi emrettiği döneme tekabül etmektedir. Bu emrin hikmetlerinden birine yukarıda değinilmişti. Tekrar edilecek olursa köpeklerin sayıları çoğalmıştı ve insanlara sıkıntı vermeye başlamışlardı. Bunun üzerine köpek edinmek yasaklanmış ama bazıları bu yasağa uymamışlardı. Bu sebeple köpeklerin öldürülmesi ve yaladıkları kabın yedi kere yıkanması emredilmiştir.¹²⁷ Bunun dışında öldürme emrinin, o dönemde özellikle siyah köpeklerden yayılan bir salgın hastalık sebebiyle olabileceği ihtimalinden de söz edilebilir. Hangi köpekten hastalığın bulaşacağı bilinemeyeceğinden dolayı, herhangi bir köpeğin yaladığı kabın ancak yedi kere yıkanarak temizleneceği düşünülmüş olabilir. Nitekim öldürme emri daim olmamış ve bir süre sonra öldürülmeleri yasaklanmıştır. O hâlde salgın hastalığın sona ermesiyle birlikte bu yasağın konmuş olduğu düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde hastalık bulaşma ihtimali de ortadan kalktığı için köpeklerin yaladığı

¹²⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

¹²⁶ Sahâbe mürseli hakkında bk. Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1407/1987), 27; İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Usûlü*, 26. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 116; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 177; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 215.

¹²⁷ Serahsî, *Mebsût*, 1:95; Koşum, “Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu”, 302.

kabın üç kere yıkanmasının, temizlenmesi için yeterli geleceği şeklinde bir kanaatin yerleşmiş olabileceği söylenebilir.

Diğer taraftan Aynî'ye göre bazı Hanefiler, Şâfiîlerin Ebû Hureyre'nin hadisiyle amel edip İbn Muğaffel'in hadisiyle ameli terk ettiklerini, oysa onunla da amel edip sekiz kere yıkamayı vacip görmeleri gerektiğini söylemiştir. Şâfiîlerden bazıları da pek tabî bu görüşe itiraz etmiş ve şöyle demiştir: “Şâfiîlerin, İbn Muğaffel'in hadisini zikretmemiş olmaları asla bu hadisle ameli terk ettikleri anlamına gelmez. Zira bu meselede Şâfiîler, eğer gidilecek bir yol varsa onun bu yol olduğunu, değilse iki tarafın da İbn Muğaffel'in hadisiyle ameli terk ettiğinden dolayı kınanmış olacağını belirterek mazeret beyan etmişlerdir.”¹²⁸

Aynî, Şâfiîlerin mazeretlerine şöyle bir cevap vermiştir: “Sika bir râvînin yaptığı ziyade, özellikle de ziyadeyi yapan fakih bir sahâbîyse, makbuldür ve terkine gerekçe yoktur. Söz konusu iki hadis de, işin özünde tek hadis gibidir. Bu nedenle hadisin bir kısmıyla amel edip bir kısmını terk etmek caiz olmaz. O hâlde Şâfiîlerin mazeretleri bu anlamda geçersizdir. Ayrıca Hanefiler bu konuda kınanmazlar. Çünkü onlar nâsih hadisle amel edip mensûh hadisle ameli terk etmişlerdir.”¹²⁹

Son olarak Aynî, Şâfiî'nin (ö. 204/820), İbn Muğaffel'in hadisinin sıhhatine vâkıf olamadığı yönündeki iddiayı değerlendirmiştir. Bu bağlamda bunun bir mazeret olmadığını, bilakis birçok kimsenin, İbn Muğaffel'in hadisinin sıhhatine vâkıf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin nazarında söz konusu hadisin sabit olmayışının, başkalarının bununla ameli terk etmesini gerektirmeyeceğini beyan etmiştir.¹³⁰

Genel bir değerlendirmeye, Aynî'nin köpeklerin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını içeren hadisi, birkaç farklı noktadan ele alarak incelediği görülmektedir. Öncelikle, mezkûr hadisten çıkarılan hükümleri zikretmiştir. Bu hadise göre kabın yedi kere yıkanmasının gerekli olduğunu, hâlbuki Hanefilere göre yedi kere yıkamanın vacip olmadığını belirtmiştir. Sebep olarak da onların başka bir hadisi hüccet olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Bu noktada dayandıkları hadisin senedindeki râvîleri eleştirilenlere karşı, eleştirilerin asılsız olduğunu göstermek amacıyla râvî ta'dîlinde bulunmuştur. Bu aynı zamanda râvî tenkidıyla sıhhat derecesi düşürülmek istenen bir hadisi kurtarma ve hak ettiğine inandığı dereceye getirme çabasıdır. Râvî ta'dîliyle

¹²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

¹²⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490.

¹³⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:490-491.

Hanefilerin de sağlam bir hadise istinaden üç kere yıkamayı gerekli gördüklerini izah etmiş bulunmaktadır. Öte yandan söz konusu hadisin mensûh olduğu üzerinde durmuştur. Ebû Hureyre'nin yedi kere yıkama hadisini rivayet ettiği hâlde üç kere yıkama fetvasını vermesinin mümkün olamayacağını, bunun ancak yedi kere yıkama hadisinin neshedilmesiyle mümkün olabileceğini beyan etmiştir. Ayrıca hadisin Hanefilerin bakış açısıyla anlaşılabilmesinde önemli rolü olan kıyasa çok kısa değinmiştir. Hâlbuki Hanefilerin söz konusu hadisle amel etmeme sebeplerinden biri de, bu hadisi başka bir hadisle kıyaslamaları ve hükmü buna uygun olan rivayeti esas almalarıdır. Kıyas faktörü daha ayrıntılı işlenmiş olsaydı, okuyucunun Hanefilerin benimsedikleri görüşü daha iyi anlayabilmeleri sağlanabilirdi, denilebilir. Son olarak Aynî, Hanefilere karşı olan bazı kimselerin, Hanefilere yönelik eleştiri ve itirazlarına yer vermiş ve imkânı nispetinde her birini ayrı ayrı cevaplayarak ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.1.2. Meni Gelmeyen Birlikteliğin Ardından Guslün Gerekmemesi Meselesi

أن زيد بن خالد الجهني أخبره أنه سأل عثمان بن عفان فقال: رأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن؟ قال عثمان: "يتوضأ كما يتوضأ للصلاة و يغسل ذكره". قال عثمان: "سمعت من رسول الله صلى الله عليه و سلم، فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب و الزبير بن العوام و طلحة بن عبيد الله و أبي بن كعب رضي الله عنهم فأمرؤه بذلك."

*Zeyd b. Hâlid el-Cühenî, Osman b. Affân'a, 'Bir adam eşiyile cinsî münasebette bulunur da kendisinden meni gelmezse, bunun hakkında ne dersin?' diye sordu. Osman dedi ki: "Namaz abdesti gibi abdest alır ve tenasül uzvunu yıkar. Bunu Rasulullah'tan (s.a.v) duydum. Ali b. Ebî Tâlib, Zübeyr b. Avvâm, Talhâ b. Ubeydullah ve Übey b. Ka'b'a da sordum, bunu emrettiler."*¹³¹

Aynî açıklamalarına, hadisin zahirinden çıkan manayı beyan etmekle başlamıştır. Onun ifadelerine göre, mezkûr hadisten, eşiyile cinsî münasebette bulunup kendisinden meni gelmeyen kimseye gusül gerekmediği, yalnızca tenasül uzvunu yıkaması ve namaz abdesti alması gerektiği hükmü çıkmaktadır. Ancak Aynî, zikri geçen hadisin mensûh olduğunu belirtmiştir. Cumhuriyet görüşüne göre, guslün icabı için meninin gelmesinin beklenmeyeceğini, bilakis erkek tenasül uzvunun ucu kadın tenasül uzvunda kaybolduğu zaman erkeğe de kadına da gusül gerektiğini ifade etmiştir. Bu sebeple *Sahih-i Buhârî*'deki başka bir rivayette, "و إن لم ينزل / meni gelmese de" ifadesinin

¹³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:89; Buhârî, "Gusl", 29.

geldiğini sözlerine eklemiştir.¹³² Bu açıklamaların ardından Hanefilerin söz konusu mesele hakkındaki görüşünü zikretmiştir. Buna göre birleşme, erkek tenasül uzvunun ucunun gizlenmesiyle olursa gusül gerekir.¹³³ Erkek tenasül uzvunun, kadın tenasül uzvuyla ucunun gizlenmeyeceği şekilde birleşmesi durumunda ise gusül gerekmez; ancak ikisine de abdest gerekir.¹³⁴

Buhârî, aynı bâbın altında bir hadis daha zikretmiş ve bu hadisin akabinde kendi görüşünü yansıtan bir cümleye yer vermiştir. İlgili hadis ve görüşü şöyledir:

أبي بن كعب قال: يا رسول الله! إذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل! قال: "يغسل ما مس المرأة منه ثم يتوضأ ويصلى."

Übey b. Ka‘b, ‘Ya Rasulallah! Bir erkekle kadın birleşir de meni gelmezse ne olur?’ diye sordu. Rasulullah (s.a.v) dedi ki: “(Tenasül uzvunun) kadına değdiği kısmını yıkar, sonra abdest alıp namaz kılar.”¹³⁵

قال أبو عبد الله الغسل أحوط وذاك الآخر وإنما بينا لاختلافهم.

Ebû Abdillâh (Buhârî) dedi ki: Gusül daha ihtiyatlıdır. Bu hadis (bâbın) son hadisidir. Biz bunu ancak (sahâbîlerin) ihtilaflarından dolayı açıkladık.¹³⁶

Aynî, Buhârî’nin sözünü daha anlaşılır kılmak için bazı açıklamalarda bulunmuştur. Öncelikle ‘Ebû Abdillâh’ın, Buhârî’nin künyesi olduğunu belirtmiştir. ‘Gusül daha ihtiyatlıdır.’ derken, meni gelme de birliktelikten sonra gusül abdesti almanın daha ihtiyatlı olmasını kastettiğini ifade etmiştir. ‘Bu hadis (bâbın) son hadisidir’ ifadesinden, bâbdaki bu hadisin mensûh olmadığını, bilakis Peygamberimizden rivayet edilen iki emirden biri olduğunun anlatılmak istendiğini belirtmiştir. ‘Biz bunu ancak (sahâbîlerin) ihtilaflarından dolayı açıkladık’ cümlesinde kastedilenin, guslün vücûbiyeti hususunda sahâbenin ihtilafı ya da ilgili hadislerin sıhhati hususunda hadisçilerin ihtilafı olduğunu beyan etmiştir. Devamında Aynî, Buhârî’nin, ‘Gusül daha ihtiyatlıdır.’ sözünden, guslü terk etmenin caiz olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir. Sebep olarak da, Buhârî’nin, kadından erkeğe bulaşan şeyin yıkanmasıyla yetinmesini

¹³² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:91. Söz konusu hadis, Müslim’in *el-Câmiu’s-sahîh*’inde yer almaktadır. Matar el-Verrâk’ın Hasan’dan rivayet ettiği bu hadisin sonunda “/meni gelme de” ifadesi vardır. Bk. Müslim, “Hayz”, 87/348.

¹³³ Bu konuda ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, 1: 129-130.

¹³⁴ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3: 91.

¹³⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:92; Buhârî, “Gusl”, 29.

¹³⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:92.

zikretmiştir. Zira Buhârî'ye göre bu vaciptir. Gusül ise vacip değildir; ancak ihtiyatlı olmak bakımından müstehaptır.¹³⁷

Görüldüğü gibi, meni gelmeyen birlikteliğin sonunda guslün gerekip gerekmediği hususunda Aynî, Buhârî'den farklı düşünmektedir. Nitekim Buhârî böyle bir durumda guslün zaruret olmayıp yalnızca ihtiyata binaen alınacağını belirtmiştir. Hâlbuki Aynî, henüz şerhin başında, guslün gerekmediğini ifade eden hadisin mensûh olduğunu dile getirmiştir. Bunun delilinin de, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'inde, mevzuyla ilgili rivayette yer alan "meni gelmese de" ifadesi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu meseleyi bir önceki bâb olan 'Sünnet Yerlerinin Birleşmesi Bâbı'nda ayrıntılı olarak ele almış ve neshin açık delili olarak, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde zikrettiği bir rivayeti göstermiştir. Übey b. Ka'b'dan nakledilen söz konusu rivayet şöyledir: "Rasulullah (s.a.v), bunu (yani meni gelmeyen birlikteliğin sonunda guslün gerekmemesini), İslamiyet'in ilk yıllarında elbisenin azlığı sebebiyle insanlara ruhsat olarak tanıdı. Sonra bize guslü emretti ve bunu yapmamızı (yani bahsedilen durumda guslü terk etmeyi) yasakladı". Ebû Dâvûd, bu rivayetin altında, yasaklananın 'yalnızca meniden dolayı guslün gerekmesi' olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸

Aynî, sahâbîlerin de bu meselede ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Akabinde ise nasıl bir icmanın gerçekleştiğini ve ihtilafların nasıl sona erdiğini göstermek amacıyla bir rivayete yer vermiştir. Abdullah b. Adî'den gelen bu rivayet şöyledir: "Rasulullah (s.a.v)'in ashâbı, Ömer b. Hattâb'ın yanında cünüplükten dolayı guslün gerekip gerekmediği hakkında müzakerede bulunuyorlardı. Bazıları, 'Sünnet yeri olan organlardan biri diğerine geçince gusül vacip olur' dedi. Diğerleri de 'Meniden dolayı gusül gerekir' dedi. Ömer dedi ki: 'Siz hayırlı Bedir ehli olduğunuz hâlde ihtilaf ettiniz, sizden sonraki insanların durumu nasıl olur?' Ali b. Ebî Tâlib dedi ki: 'Ey mü'minlerin emiri! Bunu öğrenmek istersen Nebî'nin (s.a.v) eşlerine birini gönder de bu konu hakkında onlara sorsun'. Bunun üzerine Ömer, Âişe'ye birini gönderdi. Âişe dedi ki: 'Sünnet yeri olan organlardan biri diğerine geçince gusül vacip olur'. Ömer o zaman dedi ki: 'Bir daha kimsenin 'Meniden dolayı gusül gerekir' dediğini duymayayım, duyarsam ona ceza veririm.'" Tahâvî, Hz. Ömer'in, Rasulullah'ın (s.a.v) ashâbının

¹³⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:92-93.

¹³⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:86; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 83. *Sünen*'de "قلة الثلب / elbise azlığı" şeklinde geçen ifade, *Umdetü'l-kârî*'de "قلة الثبات / sebatın azlığı" şeklinde geçmektedir. Anlam itibarıyla "elbise" kelimesi hadisin muhtevasına daha uygun olması sebebiyle, tercümede *es-Sünen*'deki ifade esas alınmıştır.

huzurunda insanları buna sevk ettiğini, kimsenin de buna itiraz etmediğini dile getirmiştir.¹³⁹

Aynî, genellikle yaptığı gibi, ilk olarak mevzubahis olan hadisin zahirinden çıkan hükmü açıklamıştır. Akabinde ise bu hadisin mensûh olduğunu belirtip Müslim’de yer alan bir hadisi neshe delil göstermiştir. Öte yandan meni gelmeyen birlikteliğin ardından guslün gerekmediği hususunda Aynî’nin Buhârî’yle aynı fikirde olmadığı göze çarpmaktadır. Buhârî guslü ihtiyat olarak kabul ederken, Aynî’ye göre gusül zarurettir. Yine sahâbe arasında, eşlerin birlikteliğinden sonra guslün gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf olduğu görülmektedir. Söz konusu ihtilaf, anlam itibariyle birbirine zıt olan iki hadisin varlığından kaynaklanmaktadır. Bir hadise göre meniden dolayı gusül gerekirken meni gelmemesi hâlinde gusül gerekmez. Diğer hadise göre ise erkek tenasül uzvunun ucunun kadın tenasül uzvunda gizlenmesiyle, meni gelmese dahi gusül gerekir. Aynî, yalnızca meniden dolayı guslün gerekmesinin nesh edildiğini, hem bir önceki bâbda neshi açıkça ifade eden bir rivayetle, hem de ilgili bâbda meni gelmese bile guslün gerektiğini ifade eden başka bir hadisle delillendirmiştir. Hz. Ömer’in verdiği hükmü ihtiva eden rivayetle de bu görüşünü güçlendirerek ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.2.Tercih (Başka Bir Hadisten Hüküm Çıkarma)

2.2.1. Sahâbe Mukayesesiyle Yapılan Tercih

2.2.1.1. Namazda Rükû‘a Giderken Ve Rükûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması Meselesi

عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، و إذا كبر للركوع و إذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك ايضاً، و قال: سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد، و كان لا يفعل ذلك في السجود.

*Abdullah b. Ömer’den rivayet edildiğine göre “Rasulullah (s.a.v) namaza başladığında ellerini omuzlarının hizasına kaldırır. Yine rükû için tekbir getirdiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında da aynı şekilde ellerini kaldırır ve ‘Allah kendisine hamd edenleri duyar. Rabbimiz! Hamd sanadır’ derdi. O, secdelerde bunu yapmazdı”.*¹⁴⁰

¹³⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:93.

¹⁴⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 377; Buhârî, “Ezan”, 83.

Aynî, ilk olarak mezkûr hadisi fikhî açıdan incelemiş ve hadisten çıkarılacak hükümleri maddeler hâlinde sıralamıştır. Buna göre söz konusu hadisten, namaza başlarken ellerin kaldırılması, ellerin kaldırılma vakti, nereye kadar kaldırılacağı, rükû tekbirinde ve rükûdan başını kaldırırken ellerin kaldırılması ve secdeye inip kalkarken ellerin kaldırılmaması hükümleri çıkmaktadır.¹⁴¹ Bu başlık altında, rükû tekbirinde ve rükûdan başını kaldırırken ellerin kaldırılması hükmü incelenecektir. Bu bağlamda Aynî, öncelikle Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in ve kendisinden gelen bir rivayette Mâlik b. Enes'in, rükû'a inip kalkarken ellerin kaldırılacağı görüşünü benimsediğini nakletmiştir.¹⁴² Ardından Buhârî'nin de görüşüne değinmiş ve onun *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât* adlı kitabında, sahâbeden on dokuz kişiden rükûda ellerini kaldırdıklarının rivayet edildiğini ifade edip bunların çoğunun isimlerini zikrettiğini belirtmiştir.¹⁴³ Bununla birlikte Aynî'nin naklettiğine göre, Beyhakî, Buhârî'nin saydığı isimlere başkalarını da eklemiştir.¹⁴⁴ Yine *Câmi'u'l-usûl* ve *en-Nihâye* adlı meşhur eserleriyle tanınan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr de (ö. 606/1210), *eş-Şâfi fî şerhi Müsnedi's-Şâfi'î* adlı eserinde, rükûda ellerin kaldırılmasının yirmiden fazla kişi tarafından rivayet edildiğini zikretmiştir.¹⁴⁵

Akabinde Aynî, Hanefilere göre namazda ilk tekbir dışında ellerin kaldırılmayacağını belirtmiştir.¹⁴⁶ Bunun aynı zamanda Mâlik b. Enes'ten talebesi İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) yoluyla gelen bir diğer rivayet olup Mâlikîlerin meşhur ve uygulanan görüşü olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷ Aynî, Tirmizî'den (ö. 279/892) iktibasla, sahâbe ve tâbiûnun ilim ehlinen birden çok kişinin bu görüşte olduğunu, aynı zamanda bunun Süfyân es-Sevrî ve Kûfe ehlinin de görüşü olduğunu nakletmiştir.¹⁴⁸ Yine Kâsânî'den (ö.

¹⁴¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 377-382.

¹⁴² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379.

¹⁴³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât*, nşr. Bedüddîn er-Râşidî (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1996), 22-23. Buhârî mezkûr risâlesinde on yedi sahâbînin ellerini kaldırdıklarının rivayet edildiğini belirtmiş ve isimlerini saymıştır. Aynî ise ilgili yeri on dokuz sahâbe diyerek nakletmiştir.

¹⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 2:416-417.

¹⁴⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379; İbnü'l-Esîr Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezerî, *eş-Şâfi fî şerhi Müsnedi's-Şâfi'î*, thk. Ahmed b. Süleyman (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1426/2005), 1: 514.

¹⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1: 577, 597-607; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 2: 292-304; Abdulganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb* (Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.), 1: 71.

¹⁴⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Ayrıca bk. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 1: 165.

¹⁴⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379-380; Tirmizî, "Salât", 76. Tirmizî'de "من اهل العلم / ilim ehlinen" ibaresi yer aldığı hâlde, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'de bu nakli yaparken söz konusu ibareyi almadığı göze çarpmıştır.

587/1191), İbn Abbâs'ın Rasulullah'ın (s.a.v) cennetle müjdelediği on kişinin de sadece namaza başlarken ellerini kaldırdıkları rivayetini aktarmıştır.¹⁴⁹ Son olarak, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Semüre, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd'den de bu yönde rivayetler olduğunu dile getirmiştir.¹⁵⁰

Akabinde ise Hanefîlerin, yalnızca namaza başlarken ellerin kaldırılması hususunda dayandıkları delilleri açıklamıştır. Bu bağlamda öncelikle Ebû Dâvûd, Tahâvî ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) rivayet ettikleri, Berâ b. Âzib'in hadisine yer vermiştir: "Nebi (s.a.v) namaza başlamak için tekbir getirdiğinde başparmakları kulak memelerinin yakınında olacak şekilde ellerini kaldırır ve bunu bir daha tekrarlamazdı".¹⁵¹ Aynî'nin zikrettiğine göre bazıları, söz konusu hadisin senedindeki İbn Ebî Leylâ'dan rivayette bulunan Yezîd b. Ebî Ziyâd'ı, hadisin sonundaki "bunu bir daha tekrarlamazdı" kısmında teferrüd ettiği ve kendisinden başka kimsenin bu kısmı nakletmediği gerekçesiyle cerh etmişlerdir. Ayrıca Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde belirttiğine göre, bu hadisin râvîlerinden Süfyân, Yezîd'den bu hadisi ilk duyduğunda "Rasulullah'ı (s.a.v), namaza başladığında ellerini kaldırırken gördüm." şeklinde rivayet ettiğini, sonraki yıllarda Kûfe'de Yezîd'le görüştüğünde ise, hadisin sonuna "bunu bir daha tekrarlamazdı" kısmını eklediğini, muhtemelen ona telkin yapıldığını ifade etmiştir. Buna mukabil Aynî, İsa b. Abdirrahmân'ın da İbn Ebî Leylâ'dan aynı şekilde rivayette bulunduğunu, Tahâvî'nin de, Yezîd'in rivayetine mutâba'at ettiğine işaret olarak bu rivayeti kitabına aldığını beyan etmiştir.¹⁵² Ardından Yezîd b. Ebî Ziyâd'ı ta'dîl edenleri sayıp Yezîd'in sika bir râvî olduğunu belirtmiştir.¹⁵³ Sika olduğuna göre de, farklı rivayetlerde bulunmasının, bir defa hadisin bir kısmını, başka bir defa da hadisin tamamını rivayet etmesine, ya da ilkinde unutup sonra hatırlamasına yorulabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁴ Burada Aynî'nin, Hanefîlerin, ilgili husustaki en büyük dayanaklarından biri olan Berâ hadisinin senedindeki cerh edilen bir râvîyi ta'dîl etme çabası görülmektedir. Zira bir râvîyi, telkin kabul etmekle itham etmek büyük bir

¹⁴⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1: 207.

¹⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Aynî, *el-Binâye*, 2: 293-294.

¹⁵¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Ebû Dâvûd, "Salât", 118; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 224; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî el-Abbâsî, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut-Lübnan: Dârü't-tâc, 1409/1989), 1: 213; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 3. Baskı (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 2: 110-111.

¹⁵² *Mutâba'at*, bir hadisin lafızlarına ya da manasına uygun başka bir hadisin, öncekinin râvîsinden ayrı biri tarafından, tamamen veya kısmen aynı senedle rivayet edilmesi, böylece bu iki hadis ve râvînin birbirini desteklemesi anlamına gelir. Bk. Aydınî, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 228.

¹⁵³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Aynî, *el-Binâye*, 2: 295-296.

¹⁵⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380.

cerhtir ve hadisin sıhhatine ciddi bir zarar vermektedir. Hâlbuki Aynî, ilgili râvînin sika olduğunu, dolayısıyla da ona karşı hüsn-i zan beslemenin daha uygun olacağını ifade etmiştir.

Aynî, namazda rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiğini savunanların dayandıkları hadislerin, İslâm'ın ilk yıllarında geçerli olup sonra nesh edildiğini ifade etmiştir. Ona göre neshin delili, Tahâvî'nin sahih isnadla naklettiği şu rivayettir: "Mücâhid dedi ki: İbn Ömer'in arkasında namaz kıldım ve o ilk tekbir dışında namazda ellerini kaldırmadı."¹⁵⁵ Aynî, Tahâvî'den, İbn Ömer'in Peygamberimizin ilk tekbir dışında da ellerini kaldırdığını gördüğü hâlde, Peygamberimizden sonra ellerini kaldırmayı terk etmesinin, ancak İbn Ömer'in nazarında Peygamberimizin fiilinde nesih olduğunun sabit olmasıyla gerçekleşebileceğini aktarmıştır.¹⁵⁶ Burada Hanefilerin, başlık altında ele aldığımız hadisle amel etmemelerinin en büyük sebeplerinden biri olan neshe işaret edilmiştir. Aynî'ye göre, şerhini incelediğimiz hadis aslında mensûh bir hadistir. Zira orada İbn Ömer, Peygamberimizin namazını anlatırken, rükû'a gittiğinde ve rükûdan kalktığında da ellerini kaldırdığını rivayet etmiştir. Hâlbuki burada İbn Ömer'in fiili nakledilmiş ve onun ilk tekbir dışında ellerini kaldırmadığı ifade edilmiştir. Şu hâlde İbn Ömer'in, Peygamberimizin ellerini kaldırdığını görmesine rağmen bunu terk etmesinin tek sebebi, bunun neshedildiğine hükmetmiş olmasıdır. Bir sahâbînin, rivayet ettiği hadise aykırı amel etmesiyle, Hanefiler nezdinde o hadis delil olmaktan çıkar. Zira bu durum, o hadisin munkatı' olduğunun en açık delillerinden biridir. Hadisin hükmünün nesh edildiğini bilen bir râvînin, rivayetine ve ameline hüsn-i zanla bakmak yerinde bir davranış olur. Zira böyle bir durumda bu râvînin, ya mensûh olduğunu bildiği hâlde isnadın devam etmesi ve yok olmaması için bu hadisi rivayet edip ameline muhalif fetva verdiği, ya da mensûhu bırakarak nâsihle amel ettiği düşünülür.¹⁵⁷

Diğer taraftan Aynî, neshin bir diğer delilinin, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) yaptığı, "İbn Ömer'i yalnızca namaza başladığında ellerini kaldırırken gördüm"¹⁵⁸ rivayeti olduğunu belirtmiştir. İlk tekbir dışında da ellerin kaldırılacağı görüşünde olanlar, bu hadisin münker olduğunu, zira Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) İbn Ömer'i, ilk tekbir dışında da ellerini kaldırırken gördüğü bir

¹⁵⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 225.

¹⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 225.

¹⁵⁷ Bu konuda bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 191.

¹⁵⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 214.

başka rivayetin bulunduğunu söylemiştir.¹⁵⁹ Buna cevaben Aynî, İbn Ömer'in, Tâvûs'un rivayet ettiği şekilde ellerini kaldırmasının neshe hükmetmeden önce olduğunu, neshe hükmettiğinde ise bunu terk ettiğini ve Mücâhid'in rivayet ettiği şekilde namaz kıldığını açıklamıştır.¹⁶⁰

Öte yandan Aynî, Hanefîlerden farklı görüşte olanların delillerini serdetmeye koyulmuş ve hepsi için ayrı ayrı açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda öncelikle rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılacağı görüşünde olanların delil olarak getirdiği, Ebû Humeyd es-Sâidî hadisini¹⁶¹ tenkîde tâbi tutmuştur. Ebû Dâvûd'un bunu birkaç farklı tarikle verdiğini zikrederek bunların ilkinin Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayet olduğunu, onda da rükû sırasında ellerin kaldırılması bahsinin olmadığını belirtmiştir. Rükû sırasında ellerin kaldırılmasının zikredildiği hadisin senesinde ise Abdulhamîd b. Ca'fer olduğunu, onun da zayıf bir râvî olduğunu ifade etmiştir. Şu hâlde bu kimseler, cerh edilip zayıf addedilen bir râvînin hadisini delil göstermeleri sebebiyle eleştirilmişlerdir. Bunun üzerine onlar, Abdulhamîd b. Ca'fer'in, Müslim'in ricâlinden olduğunu söyleyerek dayandıkları hadisin râvîsini savunmuşlardır. Aynî ise, Müslim'in ricâlinden olmasının başkaları nazarında zayıf olmaması anlamına gelmeyeceğini ifade ederek bu cevabı eleştirmiştir.¹⁶²

Aynî, hadisin başka bir cihetle daha illetli olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, senede bakıldığında Muhammed b. Amr b. Atâ'nın bu hadisi Ebû Humeyd'den rivayet ettiği

¹⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 2: 69.

¹⁶⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380-381; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 226; Aynî, *el-Binâye*, 2: 300; Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, 1: 605.

¹⁶¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, "Salât", 116; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 15; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 223; Beyhakî, *es-Sünen*, 2: 105. Zikri geçen hadis şöyledir: Abdulhamîd b. Ca'fer dedi ki: Bana Muhammed b. Amr b. Atâ şöyle dedi: Ebû Humeyd es-Sâidî'nin, içlerinde Ebû Katâde'nin de olduğu Rasulullah'ın (s.a.v) ashâbından on kişinin içinde "Ben Rasulullah'ın (s.a.v) namazını en iyi bileninizim." dediğini duydum. Onlar "Neden ki? Vallahi sen ona bizden daha fazla uyuyor da değilsin, onunla bizden daha eski bir arkadaşlığa sahip de değilsin." dediler. "Yine de en iyi bilirim." diye cevap verince oradakiler "O hâlde göster." dediler. Bunun üzerine Ebû Humeyd şöyle dedi: "Rasulullah (s.a.v) namaza kalktığında ellerini omuzlarının hizasına kaldırır. Bütün kemikler yerlerine mutedil bir şekilde yerleşince tekbir getirirdi. Sonra tilâvetini yapardı. Ardından tekbir getirir ve yine ellerini omuzlarının hizasına kaldırır. Rükû yapardı ve el ayalarını dizlerinin üzerine koyardı. Yine mutedil bir şekilde durur, başını ne aşağı indirir ne de yukarı kaldırır. Sonra başını kaldırır ve 'Allah kendisine hamd edenleri işittir.' derdi. Sonra mutedil bir şekilde yine ellerini omuzlarının hizasına kaldırır ve 'Allâhu ekber' derdi. Sonra yere eğilip ellerini yana doğru açar, sonra başını kaldırıp sol ayağını büker ve üzerine otururdu. Secde edeceği zaman ayaklarının parmaklarını açar öyle secde ederdi. Sonra 'Allâhu ekber' der ve başını kaldırıp sol ayağını büker ve bütün kemikler yerlerine dönsün diye üzerine otururdu. Diğer rekâtta da bunun aynısını yapardı. İkinci rekâtta kalkarken tıpkı iftitah tekbirinde yaptığı gibi tekbir getirir ve ellerini omuzlarının hizasına kaldırır. Selam vereceği secdelere gelene kadar namazının kalan kısmında bu şekilde yapardı. Son secdesini yaptıktan sonra sol ayağını sağ ayağının altından çıkarıp sol uyluğunun üzerine otururdu". Bunun üzerine oradakiler "Doğru söylüyorsun, o (s.a.v) böyle kıldardı." dediler.

¹⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381.

görülmektedir. Hâlbuki Aynî'nin verdiği bilgilere göre Muhammed b. Amr, söz konusu hadisi Ebû Humejd'den ya da Ebû Katâde gibi hadiste geçen diğer sahâbîlerden duymuş olamaz. Zira Muhammed b. Amr, Emevî halifelerinden II. Velîd'in hilafeti döneminde vefat etmiştir. II. Velîd'in hilafeti ise hicrî 125 yılındadır. Bu sebeple İbn Hazm (ö. 456/1064), Abdulhamid b. Ca'fer'in, Muhammed b. Amr b. Atâ'dan yaptığı rivayetlerde vehme düştüğünü¹⁶³ zikretmiştir.¹⁶⁴ Hanefîlerin aksine görüş belirtenler, Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen*'inden naklen, Buhârî'nin, Muhammed b. Amr'ın Ebû Humejd'den semâ'ı olduğuna hükmettiğini söylemeler de,¹⁶⁵ Aynî onun Ebû Humejd'den semâ'ı bulunmadığını ifade eden Şa'bî'nin (ö. 104/722) bu alanda yetkin bir âlim olduğunu belirterek bunu kabul etmemiştir.¹⁶⁶ Burada Aynî'nin mantık yürüttüğü ve ölüm yıllarından yola çıkarak Muhammed b. Amr'ın, söz konusu hadisi rivayet eden ve rivayette zikri geçen sahâbîlerden bu hadisi işitemeyeceği sonucuna ulaştığı görülmektedir. Aslında, Muhammed b. Amr'ın en geç 125 yılında, ilgili sahâbîlerin ise 50'li yıllarda vefat ettikleri varsayılırsa, hadisi bizzat onlardan duymuş olmasının imkânsız olmadığı düşünülebilir. Ancak bunun için Muhammed b. Amr'ın uzun seneler yaşamış olması ve ileri bir yaşta vefat etmiş olması icap etmektedir. Aksi hâlde Aynî'nin dediği gibi, bizzat duymuş olması mümkün olmaz. O hâlde Buhârî'nin, Muhammed b. Amr'ın Ebû Humejd'den semâ'ı olduğuna hükmetmesi, Muhammed b. Amr'ın ileri yaşta vefat etmesine, Şa'bî'nin semâ'ı olmadığına hükmetmesi ise daha erken yaşta vefat etmesine ve bu sebeple kendisine yetişememiş olmasına bağlanabilir. Aynî bu iki görüş arasından Şa'bî'nin görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.

İlk tekbir dışında da ellerin kaldırılacağı görüşünde olanlar, İbn Mâce'de yer alan, Ebû Hureyre'nin "Rasulullah'ı (s.a.v) namaza başladığında ve rükû ile secde yaptığında ellerini omuzlarına kadar kaldırırken gördüm"¹⁶⁷ hadisine de dayanmışlardır. Bu hadis, İsmail b. Ayyâş'ın, Sâlih b. Keysân'dan yaptığı rivayet ile gelmiştir. Aynî burada, İsmail'in Şamlıların dışındakilerden yaptığı rivayetlerde hüccet kabul edilmediğini hatırlatarak,¹⁶⁸ kendileri aleyhine buna benzer bir şeyle delil getirilse kabul

¹⁶³ *Vehm*, râvînin, hadisi hep zanla, bazen böyle bazen şöyle olarak tereddütlü rivayet etmesidir. Bu durum râvînin zabtının eksikliğini gösterir ve bu yönden cerhine sebep olur. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 329.

¹⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 44.

¹⁶⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381. Ayrıca bk. Buhârî, *Kitâbü't-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarâbâd: Dâiratü'l-maarifi'l-Osmaniyye, ts.), 1: 189; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 3: 48.

¹⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381.

¹⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 15.

¹⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381. İsmail b. Ayyâş hakkında tenkit olduğu ve bazı imamlarca Şamlılardan yaptığı rivayetlerin kabul gördüğü bilgisi için bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn El-Ferrâ' el-

etmeyecekleri bir şeyi delil olarak sunmalarını eleştirmiştir. Ardından İsmail hakkında Nesâî'nin “Zayıftır.”, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) “Hadisinde çok hatası vardır, kendisiyle ihticâc edilme sınırından çıkmıştır.” ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) “Kendisiyle ihticâc edilmez” dediklerini aktarmıştır.¹⁶⁹ Aynî, burada herhangi bir hususta karşı görüştekilerin hükümlerinin aleyhine İsmail b. Ayyâş'ın rivayeti delil olarak gösterilse, onların bu rivayeti kabul etmeyeceklerini söyleyerek karşı görüştekilerin namazda ellerin kaldırılması meselesini İsmail'den gelen söz konusu rivayete dayandırmalarını tenkit etmiştir.

Namazda ellerin kaldırılması meselesinde Hanefîlerden farklı düşünen kimseler, Vâil b. Hucr'un şu hadisine de dayanmışlardır: “Rasulullah'ı (s.a.v) namaz için tekbir getirdiğinde, rükû'a gittiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında ellerini kulaklarına kadar kaldırırken gördüm.”¹⁷⁰ Aynî, Hanefîlerin buna karşı, tâbiûn âlimlerinden İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) Abdullah b. Mes'ud'dan yaptığı rivayeti zikrettiklerini nakletmiştir. Söz konusu rivayette Abdullah, Hz. Peygamber'i ilk tekbir dışında ellerini kaldırırken görmediğini bildirmiştir.¹⁷¹ Aynî, Abdullah b. Mes'ud'un Rasulullah (s.a.v) ile beraberliğinin daha eski olduğunu ve onun evine sık girip çıktığını belirtmiş, Vâil b. Hucr'un ise hicretin 9. yılında Medine'de Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle onların Müslüman olmalarının arasında yirmi iki yıl bulunduğunu dile getirerek sahâbe mukayesesi yapmıştır. Burada İbrahim en-Nehâî'nin yaptığı kıyasa da değinen Aynî, Mugîre b. Miksem'in (ö. 136/753), İbrahim en-Nehâî'ye Vâil b. Hucr'un hadisini zikrettiğinde onun şu cevabı verdiğini nakletmiştir: “Vâil, Hz. Peygamber'i bunu bir kere yaparken gördüyse, Abdullah bunu yapmadığını elli kere görmüştür.”¹⁷² Burada Aynî, Hanefîlerin hadis tercihinde gözettiği kriterlerden biri olan sahâbe mukayesesine değinmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Vâil b. Hucr'un hadisini râvî yönüyle de rivayet yönüyle de eleştirmemiş, yalnızca iki sahâbîyi birbiriyle kıyaslayarak Peygamberimizle daha uzun birlikteliği olan sahâbînin rivayetinin daha tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Nitekim namaz gibi günde beş defa tekrar edilen bir ibadetten

Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 7: 415; Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osman b. Hâzim el-Hâzimî, *Kitâbü'l-i'tibâr fî beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1359/1940), 12; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1: 241-242; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 233.

¹⁶⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1: 241.

¹⁷⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, “Salât”, 115.

¹⁷¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 213.

¹⁷² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 226; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1: 600; Aynî, *el-Binâye*, 2: 303.

bahsedilirken, Müslüman olmalarının arasında geçen yirmi iki yıl da göz önünde bulundurulursa, Peygamberimizin namazına, İbn Mes‘ûd’un Vâil’den kat kat fazla şahit olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Muhâlif görüştekiler, İbrahim en-Nehaî’den nakledilen mezkûr hadisin muttasıl olmadığını, çünkü onun Abdullah b. Mes‘ûd’a yetişemediğini belirterek rivayetin sıhhat derecesini düşürmeye çalışmışlardır. Nitekim onların verdiği bilgiye göre İbn Mes‘ûd, hicrî 32 yılında Medine’de (bir rivayete göre de Kûfe’de) vefat etmiştir. Nehaî ise 50 senesinde doğmuştur. Buna cevaben Aynî, İbrahim en-Nehaî’nin, Abdullah b. Mes‘ûd’dan, ancak iki durum vaki olursa mürsel rivayeti âdet edindiğini belirtmiştir. Buna göre Nehaî, ancak İbn Mes‘ûd’dan rivayette bulunan râvîlere bakarak rivayetin sıhhatine hükmederse ve yine İbn Mes‘ûd’dan gelen rivayetler çoğalırsa ondan mürsel rivayette bulunur.¹⁷³ Burada karşı görüştekiler, Hanefîlerin dayandığı bir hadisin râvîsinin irsâl yaptığını belirterek söz konusu hadisin sıhhat derecesini düşürmeye çalışmışlardır. Bu noktada Aynî, Nehaî’nin İbn Mes‘ûd’dan irsal yaparken hangi şartları gözettiğini dile getirmiş ve neticede râvîlerin durumu ve rivayetlerin çoğalmasıyla hadisin sıhhatine vâkıf olduktan sonra mürsel rivayette bulunduğunu izah etmiştir. Nehaî’nin, İbn Mes‘ûd’dan, bir kişinin ismini vererek rivayet ettiği hadisi sadece o kişiden, isim vermeksizin doğrudan İbn Mes‘ûd’dan rivayet ettiği hadisi ise pek çok kişiden duyduğu söylenmiştir.¹⁷⁴ Buna binaen Aynî, birçok kimsenin rivayet ettiği haberin, bir kişinin rivayet ettiği haberden daha güçlü ve evla olduğunda şüphe olmadığını ifade ederek Nehaî’nin mürsel rivayetinin makbul sayıldığına dikkat çekmeye çalışmıştır.¹⁷⁵

Son olarak Aynî, başlangıç tekbiri dışında da ellerin kaldırılacağına hükmedenlerin, Ali b. Ebî Tâlib’in rükû’a giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını ihtiva eden hadisi de delil olarak kullandıklarını belirtmiştir.¹⁷⁶ Bu rivayete cevap olarak ise Aynî, Âsım b. Küleyb’in babasından Hz. Ali’nin ilk tekbir dışında ellerini kaldırmadığına dair yaptığı rivayetleri zikretmiştir.¹⁷⁷ Aynî’ye göre, Hz. Ali’nin bunu Hz. Peygamber’den gördükten sonra terk etmesi, ancak başlangıç tekbiri dışında ellerin kaldırılmasının nesh

¹⁷³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381.

¹⁷⁴ Şükrü Özen, “Nehaî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2006), 32: 536.

¹⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381.

¹⁷⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, “Salât”, 116; Beyhakî, *es-Sünen*, 2: 108.

¹⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 382; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 213; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, 1: 225.

edildiğinin sabit olmasıyla mümkündür.¹⁷⁸ Ayrıca Aynî, Âsım b. Küleyb rivayetiyle gelen hadisin senedinin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu da belirtmiştir. Görüldüğü gibi Aynî, karşı görüştekilerin dayandığı bu hadisin de mensûh olduğunu ve bunu nesh eden rivayetin senedinin sahih olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁹

Genel olarak bakıldığında Aynî'nin, öncelikle hadisten çıkarılan hükümleri sıraladığı ve bunların arasından rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması bahsi üzerinde durduğu görülmektedir. Ardından bu görüşü benimseyenlerden bazılarının isimlerini zikretmiş ve yine bazılarının eserlerinden mevzuyla ilgili kısa alıntılar yapmıştır. Akabinde ise Hanefilere göre namazda ilk tekbir dışında ellerin kaldırılmayacağını ifade etmiş ve bunun delillerini sıralamıştır. En büyük delilleri şeklinde nitelenebilecek olan Berâ b. Âzib hadisini nakletmiştir. Söz konusu hadisin râvîlerinden Yezîd b. Ebî Ziyâd'a yapılan tenkîdi zikretmiş ve bu tenkîdin geçersizliğini ispatlamaya çalışmıştır. İlgili râvînin sika olduğunu dile getirmiş ve telkîn kabul etmekle suçlanmaktansa sika olması hasebiyle hüsn-i zanla yaklaşılmasının daha uygun olacağını ifade etmiştir. Bunun dışında Hanefilere göre, başlık altında zikredilen İbn Ömer hadisinin mensûh olduğunu, zira İbn Ömer'in ilk tekbir dışında ellerini kaldırmadığı yönünde rivayetlerin de mevcut olduğunu beyan etmiştir. Onun belirttiğine göre, bir râvînin rivayetine aykırı amel etmesi, ancak kendi nezdinde neshin sabit olmasıyla mümkündür. Bu durumda Aynî, İbn Ömer'in ilk tekbir dışında da ellerini kaldırdığı yönündeki rivayeti, kendi nezdinde nesh sabit olmadan öncesine, yalnızca ilk tekbirde ellerini kaldırdığı yönündeki rivayeti ise nesh sabit olduktan sonrasına hamletmiştir. Bunların ardından rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken de ellerin kaldırılacağı görüşünde olanların delillerini zikredip eleştirilerde bulunmuştur. Bu bağlamda ilk olarak Ebû Humeyd es-Sâidî hadisini ele almış ve bu hadisin senedinin sıkıntılı olduğunu belirtmiştir. Zira hadisin râvîlerinden Abdulhamîd b. Ca'fer'in zayıf olduğunu, aynı senedde yer alan Muhammed b. Amr b. Atâ'nın da Ebû Humeyd'den semâ'ı olmadığını ifade etmiştir. Yine bu görüştekilerin dayandıkları Ebû Hureyre hadisinin râvîlerinden İsmail b. Ayyâş'ın zayıf olduğunu ve Şamlıların dışından yaptığı rivayetlerin kabul edilmediğini belirtmiştir. Diğer taraftan ilk tekbir dışında da ellerin kaldırılacağı görüşünde olanların dayandığı Vâil b. Hucr hadisine karşılık İbrahim en-Nehaî'nin Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiği, yalnızca ilk tekbirde ellerin

¹⁷⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 382; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 225.

¹⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381-382.

kaldırılacağı yönündeki başka bir hadisi zikretmiştir. Burada iki sahâbîyi mukayese yoluna gitmiş ve İbn Mes'ûd'un Peygamberimizle birlikteliğinin çok daha önceye dayanması sebebiyle onun hadisinin daha evla olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada Nehaî'nin İbn Mes'ûd'a yetişemediği, dolayısıyla da ondan yaptığı rivayetin mürsel olduğu yönündeki eleştiriyi de, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan yaptığı mürsel rivayetlerin makbul sayıldığını söyleyerek cevaplamıştır. Son olarak Hz. Ali'nin rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını ihtiva eden rivayetin de mensûh olduğunu, zira Hz. Ali'den ilk tekbir dışında ellerini kaldırmadığının da rivayet edildiğini belirtmiştir. Bunun da zikri geçtiği gibi, ancak kendi nezdinde neshin sabit olmasıyla mümkün olduğunu beyan ederek söz konusu hadisin ilgili kısmının şerhini tamamlamıştır.

2.2.2. Râvî Cerhi/Ta'dîli Sebebiyle Yapılan Tercih

2.2.2.1. Oruç Borcuyla Ölen Kimsenin Yerine Oruç Tutulması Meselesi

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من مات و عليه صيام صام عنه وليه."

*Âişe'den rivayet edildiğine göre, Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Kim oruç borcu ile ölürse, onun yerine velisi oruç tutsun."*¹⁸⁰

Aynî, ilk olarak, ehl-i hadisin bu hadise dayanarak ölen kimsenin yerine oruç tutmaya cevaz verdiklerini zikretmiştir. Şâfiî'nin eski görüşünün böyle olduğunu, ayrıca Ebû Sevr (ö. 240/854), Tâvûs b. Keysân, Hasan-ı Basrî, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), Leys b. Sâ'd (ö. 175/791), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve İbn Hazm'ın da bu görüşte olduklarını belirtmiştir. Onlara göre Ramazan, kefarete ya da adak orucu olmasının fark etmediğini, hepsinin yerine de oruç tutulabileceğini dile getirmiştir. Akabinde Beyhakî ve Nevevî'nin, hadislerin sıhhati sebebiyle Şâfiî'nin eski görüşünü tercih ettiklerini ifade etmiştir. Nevevî'den, bu görüşün tercih edilen sahîh görüş olduğunu, fıkıh ve hadisi birlikte değerlendiren Şâfiî muhakkiklerin sahîh hadislerin kuvveti sebebiyle bu görüşün doğruluğunu beyan ettiklerini nakletmiştir.¹⁸¹ Keza Beyhakî'nin *el-Hilâfiyyât* adlı eserinden, Şâfiî'nin eski görüşüne göre, oruç borcu olup da gücü yettiği hâlde kazasını tutamadan ölen kimsenin yerine velisinin ya oruç tutacağı ya da fakir doyuracağını

¹⁸⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 152; Buhârî, "Savm", 42.

¹⁸¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 8: 25.

aktarmıştır.¹⁸² Ardından Nevevî'nin de *el-Minhâc*'da açıkladığı gibi, Şâfiî'nin bu görüşünden, velinin oruç ve fakir doyurma arasında seçim yapabileceğinin anlaşıldığını dile getirmiştir.¹⁸³ Buna cevaben Aynî, Şâfiî'nin eski görüşünün, onun mezhebi olmadığını, çünkü onun eski kitaplarını yıkadığını (yani eski görüşlerini bir nevi yıkayarak değiştirdiğini) belirtmiştir. Yine kendisinin, Şâfiî'nin bu görüşlerinden döndüğüne şahit olduğunu ve onun ashâbının da ondan böyle naklettiklerini ifade etmiştir.¹⁸⁴

Aynî, Hanefilerin de bahsi geçen konudaki hükümlerini zikretmiştir. Buna göre, oruç borcuyla ölen kimsenin yerine kimse oruç tutamaz, ancak eğer vasiyet etmişse, onun yerine velisi her güne bedel olarak bir fakiri, yarım sâ' buğday veya bir sâ' hurma ya da arpa ile doyurur.¹⁸⁵ Akabinde Aynî, bu hükmün delili olarak Nesâî'nin şu rivayetini nakletmiştir: İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v), “Kimse, birinin yerine namaz kılamaz. Ancak birinin yerine fakir doyurur.” buyurdu.¹⁸⁶

Aynî'nin belirttiğine göre, Hanefilerin dayandığı bir diğer hadis de şudur: İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Kim Ramazan orucu borcuyla ölürse, onun yerine her günün karşılığında bir fakir doyurulsun”.¹⁸⁷ Tirmizî bu hadisi rivayet ettikten sonra, İbn Ömer'in hadisini yalnızca bu senedle (Kuteybe< Abser b. el-Kâsım< Eş'as< Muhammed< Nâfi'< İbn Ömer< Rasulullah) merfû olarak bildiğini, doğrusunun ise İbn Ömer'e ait mevkûf rivayet olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ Keza İbn Mâce de Muhammed b. Yahyâ'nın Kuteybe'den rivayetiyle başlayıp sonuna kadar aynı râvîlerden oluşan bir senedle bu hadisi rivayet etmiştir. Şu kadar var ki o, senedde geçen Muhammed'e, Muhammed b. Sîrîn olarak yer vermiştir.¹⁸⁹ Hadis hâfızı Mizzî (ö. 742/1341) ise, Muhammed'in, kendi kanaatine göre İbn Abdirrahmân b. Ebî Leylâ olduğunu ve onu İbn Sîrîn diye belirleyen kimsenin yanıldığını söylemiştir.¹⁹⁰ İbn Adî,

¹⁸² Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyni's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Kâhire: er-Ravda li'n-neşr ve't-tevzî', 1436/2015), 5: 66.

¹⁸³ Nevevî, *el-Minhâc*, 8: 25-26.

¹⁸⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 153.

¹⁸⁵ Sâ', Medine'de kullanılan eski bir ölçek olup 1 sâ', 3.328 grama tekabül etmektedir. Eski hacim ölçülerinin gram cinsinden karşılığını görmek için bk. Kuran ve Hadis, “Hacim Ölçüleri”, erişim: 4 Mayıs 2019, <https://www.kuranvehadis.com>. Sâ' hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Sâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2008), 35: 317-319.

¹⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 154; Nesâî, “Sıyâm”, 75.

¹⁸⁷ Tirmizî, “Savm”, 23.

¹⁸⁸ Tirmizî, *el-Câmiu 'i-l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996), 2: 88.

¹⁸⁹ İbn Mâce, “Sıyâm”, 50.

¹⁹⁰ Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999), 5: 602.

el-Kâmil'de, Velîd b. Şücâ' < Abser b. Ebî Zebîd < Eş'as < Muhammed < Nâfi' < İbn Ömer < Rasulullah senediyle söz konusu hadisi rivayet ettikten sonra, senedde geçen Muhammed'in, İbn Abdirrahmân b. Ebî Leylâ olduğunu ve bu hadisi yalnızca Abser'in Eş'as'tan rivayet ettiğini bildiğini belirtmiştir.¹⁹¹ Burada Hanefîlerin dayandığı hadise yönelik eleştirilerin söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim mezkûr hadis sened yönüyle tenkîde tâbi tutulmuş ve Hanefîlerin dayandığı gibi merfû olmayıp mevkûf bir hadis olduğu söylenmiştir. Böylelikle hadisin hüccet değeri düşürülmüştür. Ayrıca senedde geçen bir isim hakkındaki belirsizliğe de değinilmiş ve İbn Mâce'de zikredildiği şeklinin bir yanılı eseri olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan Aynî, Beyhakî'den, Yezîd b. Hârûn < Şerîk < Muhammed b. Abdilvâris b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ < Nâfi' < İbn Ömer¹⁹² senediyle Rasulullah'nın (s.a.v), Ramazan orucu borcuyla ölen kimse için kaza olmayacağı, bunun yerine her güne karşılık yarım sâ' buğdayla fakir doyurulacağı sözünü nakletmiştir.¹⁹³ Ardından Beyhakî'nin, bu rivayetin iki yönden yanlış olduğu çıkarımını aktarmıştır. Buna göre birincisi, hadis Peygamberimize nisbet edilmiştir, hâlbuki bu söz İbn Ömer'e aittir. İkincisi, rivayette ölçü olarak yarım sâ' geçmektedir. Hâlbuki İbn Ömer 1 müd¹⁹⁴ buğday demiştir.¹⁹⁵ Burada yine hadisin mevkûfluğuna vurgu yapıldığı müşahede edilmektedir. Bunun dışında Beyhakî'nin ilgili mevzuda İbn Ömer'e mevkûf olan rivayeti sahih kabul ettiği görülmektedir. *es-Sünen*'inde yer verdiği söz konusu rivayet şöyledir: Cüveyriye b. Esmâ'dan Nâfi' vasıtasıyla rivayet edildiğine göre İbn Ömer şöyle derdi: "Ramazan'da hasta olduğu için günlerce oruç tutamayıp kazasını tutamadan ölen bir kimsenin yerine, her bir güne bedel olarak 1 müd buğdayla fakir doyurulsun".¹⁹⁶ Beyhakî bu rivayetin mevkûf hâliyle sahih olduğunu ve Muhammed b.

¹⁹¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1: 365.

¹⁹² *Umdetü'l-kârî*'de, mezkûr hadisin sahâbî râvîsinin İbn Abbâs olarak verilmesi, yanlışlık eseri olmalıdır. Zira Aynî'nin bizzat naklini yaptığı Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde, ilgili senedde İbn Ömer yer almakta ve hadisin merfû değil mevkûf olması gerektiğinin anlatıldığı kısımda, sözün İbn Ömer'e ait olduğu belirtilmektedir. Bunun yanında Aynî'nin de Beyhakî'den yaptığı naklin sonunda, sözün İbn Ömer'e ait olduğunu söylediği görülmektedir. Şu hâlde sened naklinde bir hata yapılmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İlgili kısımlar için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 154; Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 424.

¹⁹³ Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 424.

¹⁹⁴ Müd, normal bir kimsenin, iki avucunu buğday yığımına daldırıldığında ele gelen buğday miktarı olup çeyrek sâ'a eşit bir ölçü birimidir. 1 müd, 832 grama tekabül etmektedir. Bk. Kuran ve Hadis, "Hacim Ölçüleri". Müd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Müd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2006), 31: 457-459.

¹⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 154; Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 424.

¹⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 424.

Abdirrahmân b. Ebî Leylâ'nın Nâfi'den rivayetinde hata yaptığını beyan etmiştir.¹⁹⁷ Ölçü olarak bakıldığında da iki rivayet arasında yarı yarıya olacak şekilde bir fark olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim 1 müddün çeyrek sâ'a denk olduğu düşünülürse, Beyhakî'nin yanlış olduğunu belirttiği rivayet 2 müdde karşılık gelmektedir. Sahih olarak kabul ettiği rivayette ise ölçü 1 müd miktarı geçmektedir. Bu durumda Hanefilerin, Beyhakî'nin sahih olduğunu öne sürdüğü rivayete kıyasla fakirin doyurulması için iki kat ölçü talep ettikleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan Aynî, Dârekutnî'nin *el-İlel*'inden, mevkûf olan rivayetin mahfûz olduğunu nakletmiş ve bu hadisi Abdülvehhâb b. Büht'ün Nâfi' vasıtasıyla İbn Ömer'den mevkûf olarak rivayet ettiğini aktarmıştır.¹⁹⁸ Beyhakî'nin *Ma'rifetüs-sünen*'inden de, merfû hadisin sahih olmadığını, Muhammed b. Ebî Leylâ'nın kesîru'l-vehm olduğunu ve Nâfi'nin talebelerinin bu hadisi Nâfi' vasıtasıyla İbn Ömer'den mevkûf olarak rivayet ettiklerini zikretmiştir.¹⁹⁹ Burada Aynî'nin, senedin merfûluğuna dair eleştirileri nakletmesinin yanı sıra bir de Beyhakî'den seneddeki bir râvîye yönelik tenkidini de aktardığı görülmektedir.

Mezkûr hadisin merfû şeklindeki rivayetinin hatalı olduğu eleştirilerine karşılık Aynî, Tirmizî'de, Kuteybe'nin, Abser b. el-Kâsım'dan söz konusu hadisi merfû olarak rivayet ettiğini dile getirmiştir.²⁰⁰ Akabinde Ahmed b. Hanbel'in, Muhammed b. Ebî Leylâ hakkında "sadûk sika"²⁰¹ dediğini, Ebû Dâvûd'un da "sika sika"²⁰² diyerek birçok kişinin ondan rivayette bulunduğunu söylediğini aktarmıştır. Aynî'nin ifadelerine göre Muhammed b. Ebî Leylâ, Eş'as b. Sevvâr el-Kindî el-Kûfî'den (ö. 136/753) rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), rivayetinin güvenilir olduğunu söylemiş, Müslim de mütâbî hadislerde ondan rivayette bulunmuştur. *Ma'rifetü's-sikât* isimli eseriyle tanınan Ebü'l-Hasan el-İclî (ö. 261/875), onun hakkında "fakih, sâhibü's-sünnet,²⁰³ sadûk ve câizü'l-hadîs" demiştir.²⁰⁴ *Sünen-i Erbe'a*'da da onun rivayetleri

¹⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 424.

¹⁹⁸ Dârekutnî, *el-İlelü'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi (Riyâd: Dâru tayyibe, 1405/1985), 13: 42.

¹⁹⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 154; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 6: 311.

²⁰⁰ Tirmizî, "Savm", 23.

²⁰¹ *Sadûk*, Zehebî'ye göre ta'dîlin üçüncü mertebesinde bulunan râvî hakkında kullanılan bir şîka olup böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Bk. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 261.

²⁰² *es-Sikatü's-sika*, Zehebî'ye göre ta'dîlin birinci mertebesinde bulunan râvî hakkında kullanılan bir şîka olup böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis delil olarak alınır. Bk. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 278.

²⁰³ *Sâhibü's-sünnet*, hadislerin senedlerine vâkıf olan, makbûl olanlarını olmayanlarından ayırabilen hadis âlimi için kullanılan bir ifadedir. Bk. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 265.

²⁰⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 613-616.

vardır. Aynî, bunun gibi insanların bir hadisi merfû olarak rivayet etmeleri durumunda, bunun yadırganmayacağını, çünkü onların ilave bilgilerinin olduğunu belirtmiştir. Beyhakî'nin, Hanefilerin dayandığı merfû hadisin hatalı olduğu hükmünü ise, açıklaması olmayan salt bir iddia olarak değerlendirmiştir. Üstelik İbn Sîrîn'in de, İbn Ebî Leylâ'nın merfû rivayetine mütâbaat ettiğini sözlerine eklemiştir.²⁰⁵ Burada Aynî'nin, Hanefilerin dayandıkları merfû hadisi destekleyecek iki ayrı mütâbî hadis zikrettiği görülmektedir. Bunun dışında, tenkîde uğrayan râvî hakkında, kaynaklarda yer alan ta'dîl ifadelerini sıraladığı ve râvî tenkidıyla sıhhat derecesi düşürülmek istenen hadisin hak ettiği konumda kalmasına gayret sarf ettiği gözlenmiştir.

Diğer taraftan, kimsenin birinin yerine namaz kılamayacağına icma edildiğini belirten Aynî, orucun da böyle olduğunu, çünkü ikisinin de bedenî ibadetler olduğunu dile getirmiştir. Mâlikî fakihî İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007)'dan, elden ayaktan kesilen bir yaşlının yerine o hayattayken oruç tutulması caiz olmadığı gibi onun ölümünden sonra da caiz olmayacağı hükmünü nakletmiştir.²⁰⁶ Burada Aynî'nin, başkasının yerine oruç tutmayı hem başkasının yerine namaz kılınamayacağına, hem de yaşlılığından dolayı oruç tutamayan kimsenin yerine oruç tutulamayacağına kıyasladığı göze çarpmaktadır.

Son olarak Aynî'nin, bu tür konularda Hanefilerin başka bir kaidelerinin daha olduğunu hatırlattığı görülmektedir. Söz konusu kaideye göre, bir sahâbî, bir şey rivayet eder de onun aksine fetva verirse, bu sahâbînin fetvasına itibar edilir. Zira Aynî'nin ifadesiyle, bir sahâbînin Peygamberimizden rivayet ettiği bir şeye o konudaki ictihadı sebebiyle muhalefet etmesi, sahâbîlik mertebesinin büyüklüğüne yakışmaz. Aynî, sahâbîlerin bir nas olması durumunda ona aykırı şekilde hüküm vermekten uzak olduklarını beyan etmiştir. Keza bir sahâbînin, rivayet ettiğinin aksine fetva vermesinin, ancak kendi nazarında nesh olduğunun ortaya çıkmasıyla mümkün olduğunu, nitekim ilgili hadisle amelî terk etmesinin gerekli olduğundan emin olmasaydı, ona aykırı bir fetva da vermeyeceğini ifade etmiştir. Neticede sahih olduğu hâlde başka bir hadis tarafından nesh edildiğinden emin olunan hadislerle amel etmenin gerekmediğini belirtmiştir.²⁰⁷ Aynî'nin burada, şerhini yapmakta olduğu Âişe hadisini kast ettiği anlaşılmaktadır. Zira başlık altında Âişe'den rivayet edilen hadiste, oruç borcu ile ölen kimsenin yerine oruç tutulabileceği ifade edilmiştir. Ancak yine Âişe'den gelen sahih senedli başka bir

²⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 154.

²⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 155.

²⁰⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 155.

rivayette, kendisine ölen annesinin oruç borcunu nasıl ödeyebileceğini soran bir hanıma Âişe'nin verdiği cevap bunun aksinedir. Zira o, annesinin yerine oruç tutamayacağını, ancak her güne bedel bir fakire sadaka vermesinin oruç tutmasından daha hayırlı olduğunu söylemiştir.²⁰⁸ Görüldüğü gibi burada Âişe'den gelen birbirine zıt iki rivayet söz konusudur. Bu rivayetlerden birinde Âişe'nin, Hz. Peygamber'in sözünü naklettiği, diğerinde ise kendisine sorulan bir soru üzerine fetva verdiği müşahede edilmektedir. Bu noktada Hanefilerin gözettiği bir kritere göre, Âişe'nin Hz. Peygamber'den duyup naklettiği bir şeyin aksine fetva vermesi mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra böyle bir fetvayı vermiş olması, ancak önceki hükmün neshedildiğine dair bilgisi sebebiyle olabilir. O hâlde Hanefilere göre söz konusu iki rivayetten Âişe'nin fetvasını içeren rivayetle amel edilmelidir.

Genel itibariyle Aynî'nin, mezkûr hadisin şerhine, hadisin zahirinden çıkan anlama uygun hüküm verenleri sıralayarak ve bu görüştekilerden bazılarının kısa açıklamalarına yer vererek başladığı görülmüştür. Akabinde Hanefilerin bu meseledeki görüşlerini açıklayan Aynî, onların dayandıkları hadisleri sıralayarak bu hadisleri teferruatlı bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu bağlamda, muhâlif görüştekiler tarafından ortaya atılan iddiaları teker teker ele almış ve yanıtlamaya çalışmıştır. Eleştirilerin, hadisin kime ait olduğu (merfû/mevkûf) ve senedindeki râvîlerin durumu olmak üzere iki noktada yoğunlaştığı müşahede edilmiştir. Bu doğrultuda Aynî, hadisin merfû şeklinin sıhhatini korumak adına mütâbî rivayetler getirmiş, ancak daha çok senedde tenkîde uğrayan bir *râvînin ta'diline* çabalamıştır. Nitekim bu amaçla çeşitli kişi ve kaynaklardan, ilgili râvîyi ta'dil eden lafız ve ifadeleri derlemiştir. Böylelikle tenkîd edenlerin amaçladıkları gibi hadisin sıhhat derecesinin düşürülmesine engel olmuştur. Mezkûr hadisin şerhinde *kıyasa* da başvuran Aynî'nin, son olarak Hanefilerin hadis metodolojisinde önemli bir yeri olan *nesih* faktörüne de değindiği görülmüştür. Âişe'nin, Hz. Peygamber'den duyup naklettiğine aykırı fetva vermesi üzerine devreye giren bu faktör sonucunda, Âişe'nin fetvasını ihtiva eden rivayetle amel edileceği anlaşılmıştır.

²⁰⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8: 155.

2.2.3. Sebep Belirtilmeden Yapılan Tercih

2.2.3.1. Akan Kanın Abdesti Bozmaması Meselesi

و يذكر عن جابر أن النبي صلى الله عليه و سلم كان في غزوة ذات الرقاع فرمى رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد و مضى في صلاته.

*Câbir'den rivayet edildiğine göre, Nebi (s.a.v) Zâtürrikâ' gazvesindeydi. Bir adama ok atıldı ve ondan kan aktı. O ise rükû ve secde yapıp namazına devam etti.*²⁰⁹

Buhârî'nin muallak ve muhtasar olarak yer verdiği mezkûr hadisin kısaltılmamış hâlini Aynî, mevsûl bir senetle şu şekilde zikretmiştir:

Câbir'den rivayet edildiğine göre o, şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.v) ile beraber savaşa (yani Zâtürrikâ' gazvesine) çıkmıştık. Müslümanlardan biri, müşriklerden bir adamın karısını yaraladı. Bunun üzerine o müşrik, Muhammed'in (s.a.v) ashâbından birinin kanı dökülünceye kadar bu işin peşini bırakmayacağına yemin etti ve Nebî'nin (s.a.v) izini takip etmeye başladı. Hz. Peygamber (s.a.v) bir yerde konakladı ve ‘Bize kim bekçilik edecek?’ diye sordu. Bunun üzerine muhâcirlerden ve ensârdan birer kişi bu görevi üstlendi. Hz. Peygamber (s.a.v) onlara, ‘Geçidin ağzında bekleyin.’ dedi. Bu iki adam geçidin ağzına geldiklerinde muhâcir olanı yatıp uyudu, ensârdan olanı da namaza durdu. O sırada müşrik geldi. Orada birini görünce onun kavmin nöbetçisi olduğunu anladı. Ona bir ok attı ve ok ensârdan olan bu adama isabet etti. Ensârî, bu oku çıkardı, üç ok gelene kadar bu böyle devam etti. Üçüncüsünde (dayanamayıp) rükû ve secde yaptı. Sonra arkadaşı uyandı. Bu arada müşrik, kendisini fark ettiklerini anlayınca kaçtı. Muhâcir, ensârînin kanlar içindeki hâlini görünce, ‘Subhânallah! Ok sana ilk isabet ettiğinde neden beni uyandırmadın?’ dedi. Bunun üzerine Ensârî, ‘Bir sûre okuyordum, onu bölmek istemedim’ diye cevap verdi.”²¹⁰

Aynî, mezkûr rivayetin sahih olduğunu ifade ederek İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'lerinde, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde ve Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde, hepsinin de bu hadise, İbn İshâk (ö. 151/768) tarihiyle yer verdiğini belirtmiştir.²¹¹ Buna rağmen Buhârî'nin bu

²⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:501; Buhârî, “Vudû”, 34.

²¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:501-502; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 78; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 2. Baskı (Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1375/1955), 2:208-209.

²¹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:502. Aynî'nin zikrettiği kaynaklar için bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu ibn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-risâle,

rivayeti cezme sigasıyla²¹² değil de, يُذَكَّرُ (zikredilir) şeklinde temrîz sigasıyla²¹³ nakletmesini ise, İbn İshâk hakkındaki ihtilaflara bağlamıştır.²¹⁴

Öte yandan Aynî, Şâfiîlerin bu hadisten, *sebîleyn* (idrar ve dışkı yolları) dışından çıkan ile akan kanın abdesti bozmayacağı hükmünü çıkardıklarını belirtmiştir.²¹⁵ Çünkü onlara göre, eğer bu durum temizliği bozsaydı, ensardan olan bu adamın namazı, okun kendisine ilk isabet edişinde bozulurdu ve bundan sonra o kimsenin abdestsiz hâliyle rükû ve secde yapması caiz olmazdı.²¹⁶

Hâlbuki Hanefilere göre akan kan abdesti bozar.²¹⁷ Bu bağlamda Aynî, Hanefîlerin, Buhârî'nin *Sahih*'inde rivayet ettiği bundan daha kuvvetli ve daha sahih bir hadisle ihticâc ettiklerini ifade etmiştir. Söz konusu hadis şöyledir: Hişâm b. Urve'nin babasından, onun da Âişe'den rivayet ettiğine göre Âişe dedi ki: "Fâtıma bint Ebî Hubeys, Nebî'ye (s.a.v) geldi ve 'Ya Rasulallah! Ben âdet gören fakat temizlenmeyen bir kadını, namazı bırakayım mı?' dedi. Peygamberimiz de: 'Hayır bu gelen damardaki kandır, âdet değildir. Âdet zamanın geldiğinde namazı bırak, âdetin kadar bir süre geçtiğinde kanı yıka.' buyurdu."²¹⁸ Hişâm b. Urve dedi ki: "Babam, 'Sonra yine âdet vakti gelene kadar her namaz için abdest al.' dedi". Hadisin sonunda Hişâm'ın, babası Urve'den naklettiği cümlenin, aslında Urve'nin sözü olmadığını belirten Aynî, Tirmizî'nin bu yanlışlığı düzelttiğini ifade etmiştir.²¹⁹

1414/1993), 3:375-376; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahihu ibn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 1: 24-25; Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1417/1997), 1:244; Dârekutnî, *es-Sünen*, 186-187.

²¹² *Cezme sigası*, hadisi başkasına naklederken kullanılan ve onun, hocadan muteber bir yolla alındığını kesin olarak gösteren kalıp bir ifadedir. Bk. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 51.

²¹³ *Temrîz sigası*, hadisin hocadan muteber bir yolla alınmış olduğunu kesin olarak göstermeyen ve çoğunlukla meçhul fiillerle yapılmış olan edâ sigasıdır. Zayıf hadisler bu tür sigalarla rivayet edilirler. Buhârî, bu tür sigaları, mânâ ile rivayet veya ihtisar ettiği hadisleri naklederken de kullanır. Bk. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 316. Buradan hareketle, söz konusu hadisin muhtasar olarak yer aldığı göz önünde bulundurulursa, Buhârî'nin ihtisar sebebiyle temrîz sigası kullandığı söylenebilir.

²¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:502. İbn İshâk hakkındaki görüş ve ihtilaflar için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3:468-475. Zehebî'ye göre İbn İshâk, *sâlihu'l-hadistir*, yani rivayet ettiği hadis başka senedinin olup olmadığını araştırmak üzere alınır (Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 272). Yine Zehebî'ye göre, İbn İshâk'ın, *es-Sîre*'inde, münker munkatî' haberler ve uydurma şiirler mevcuttur. Bunun dışında Zehebî, kendisine göre, İbn İshâk'ın bir hatasının olmadığını belirtmiştir. Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3:469.

²¹⁵ İmam Şâfiî'nin, *sebîleyn* dışından çıkan ile akan kanın abdesti bozmayacağı hükmü için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mensûra: Dârü'l-vefâ, 1422/2001), 2:40.

²¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:503.

²¹⁷ Hanefîlere göre akan kanın abdesti bozduğuna dair bk. Serahsî, *Mebûsât*, 1:141.

²¹⁸ Buhârî, "Hayz", 8, 28.

²¹⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:503. Söz konusu hadis için bk. Tirmizî, "Tahâret", 93. Tirmizî, ilgili cümlenin Ebû İshâk'a ait olduğunu belirtmiştir.

Buradan hareketle, Hanefilerin, Fâtıma bint Ebî Hubeys hadisi doğrultusunda, müstehâza²²⁰ kadının her namaz vakti için abdest alması gerektiği görüşünü benimsedikleri ifade edilmelidir. Bunun yanı sıra Hanefilere göre, Hz. Peygamber (s.a.v), müstehâza kadına abdesti emrederken, illeti ima yoluyla göstermiştir. Söz konusu ima ise, istihâze kanının, cinsel organ yoluyla dışarı çıktığı hâlde ayrı bir damardan geliyor olması vasfıdır. Dolayısıyla bu vasıf (damar kanı olması vasfı), sebileynden çıkan necis bir şey olma vasfından daha umumîdir. Hz. Peygamber (s.a.v) de buna binaen abdesti emretmiştir. Bu durumda hadis, Hanefilere göre, yalnızca istihâze kanının sebileyn yoluyla dışarı çıkması sebebiyle değil, kanın herhangi bir damardan gelip vücuttan dışarı çıkıyor olması sebebiyle abdestin vücubuna delil olmaktadır.²²¹

Akabinde Şâfiîlerin, bu hadisten çıkardıkları hükmün anlaşılmasının çok zor olduğunu belirten Aynî, bunun sebebini şu şekilde ifade etmiştir: “Çünkü kan aktığı zaman vücuda ve deriye, hatta belki de elbiseye bulaşır. Bunlardan birine bulaşması durumunda Şâfiîlere göre kan az da olsa kılınan namaz geçerli olmaz.”²²² Hattâbî de (ö. 388/998) aynı sebebe binaen mezkûr hadisten böyle bir hükmün nasıl çıkarıldığını anlamadığını belirtmiştir.²²³

Öte yandan Aynî, Şâfiîlerden bazılarının Buhârî hakkındaki bir iddiasına yer vermiştir. Bu iddiaya göre Buhârî’nin, mezkûr hadisin peşine Hasan-ı Basrî’nin, ‘Müslümanlar yaraları içinde namazlarını kılmaya devam ederlerdi.’ sözünü zikretmesi, onun, namazda kanın çıkmasının namazı bozmayacağı görüşünde olduğunu gösterir. Aynî, söz konusu iddiayı garip ve akla uzak bulmuştur. Ona göre namazda kanın çıkmasıyla birlikte namazın caiz olması hükmünün güçlü bir delil olmaksızın Buhârî’ye nisbet edilmesi caiz değildir. Ayrıca Hasan-ı Basrî’nin sözünün asla böyle bir şeye delil olmadığını, çünkü bu sözün o anda kanın çıkmış olmasını gerektirmediğini belirtmiştir. Zira belki yarası olduğu hâlde namazı terk etmeyenin yarası bir şeyle sarılmıştı, ya da kırık tahtasına bağlanmıştı. Bununla birlikte kan çıkmış olsa bile sadece çıkması

²²⁰ *Müstehâza*, hayız ve nifas halleri dışında, genellikle de bir hastalık sebebiyle, rahminden kan gelen kadına denir. Ayrıntılı bilgi için bk. Salim Ögüt, “İstihâze”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul:2001), 23: 334.

²²¹ İlgili konuda bk. Fatih Turay, “Kanın Abdeste Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 422-439.

²²² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:503. Kanın necis olduğu ve elbiseye kan bulaşması durumunda bunun yıkanması gerektiğine dair Şâfiî âlimi Nevevî’nin açıklamaları için bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 3:200.

²²³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:503; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü’s-Sünen*, nşr. Muhammed Râğıb et-Tabbâh (Haleb: Matbaatü’l-ilmîyye, 1351/1932), 1:70-71.

sebebiyle namazın bozulmayacağını; akması ve temizleme hükmüne dâhil olan yerlere (abdestte ve gusûlde yıkanması gereken yerler) ulaşması gerektiğini ifade etmiştir.²²⁴

Bu bağlamda, Hanefilere göre, kanın kendi gücüyle akıp taşması durumunda abdestin bozulacağı, ama taşmadan yaranın üzerinde, yaranın deliğinden bile büyük bir şekilde toplansa abdestin bozulmayacağı ifade edilmelidir. Ayrıca kendi durumunda bırakılacak olursa akacak olan kanın, akmadan önce silinmesiyle abdestin bozulacağı, akacak gibi değilse abdestin bozulmayacağı da belirtilmelidir.²²⁵

Öte yandan Aynî, ilgili hadisin ardından Buhârî'nin zikrettiği mevkûf ve maktû rivayetlere yer vermiştir. Söz konusu rivayet sahiplerini tanıtip değerlendirmelerde bulunmuş, akabinde Hanefilerin bakış açısıyla, ilgili rivayetleri değerlendirmiştir. Rivayetler şu şekilde sıralanabilir:

*Hasan: "Müslümanlar yaraları içinde namazlarını kılmaya devam ederlerdi." dedi.*²²⁶

Aynî, Hasan-ı Basrî'nin bu sözüyle, kan akmaksızın yaraları içinde namaz kıldıklarını kastettiğini belirtmiştir. Buna da İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde yer verdiği "Hasan, akmadığı sürece kandan dolayı abdesti gerekli görmezdi."²²⁷ rivayetini delil göstermiştir. Aynî'ye göre Hasan'dan sahih bir isnadla gelen bu söz, Hanefilerin görüşü olup kanın abdesti bozmadığı görüşünde olanlara karşı getirdikleri delilleridir. Üstelik bu sözle, Buhârî'nin namazda kanın çıkmasının namazı bozmayacağı görüşünde olduğu iddiası da geçersiz olmuştur. Aynî, mezkûr iddia sahibinin, Hasan'ın sözünü kullanırken amacının ondan anladığını değil, anlamak istediğini ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Hem de iddia sahibini, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde yer alan rivayeti bildiği hâlde, kendi görüşünün aksi olup dayanağını geçersiz kıldığı için, bu rivayeti zikretmemekle suçlamıştır. Ardından bu yaptığının insafli kişilerin işi olmadığını, aksine bunun, soğuk demiri örs üzerinde döven inatçı ve mutaassıp kişilerin işi olduğunu söyleyerek söz konusu iddia sahibini eleştirmiştir.²²⁸

*Tâvûs, Muhammed b. Ali ve Hicâz ehli: "Kandan dolayı abdest gerekmez." dediler.*²²⁹

Aynî, Buhârî'nin yer verdiği bu rivayetin ardından, Tâvûs (ö. 106/724) ve Muhammed b. Ali (ö. 114/733) hakkında bilgi vermiş, ardından da kimlere Hicaz ehli dendiğini

²²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:503.

²²⁵ Serahsî, *Mebsût*, 1:142. Ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 349.

²²⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504; Buhârî, "Vudû", 34.

²²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:127.

²²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504.

²²⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504; Buhârî, "Vudû", 34.

beyan etmiştir. Aynî'nin açıklamalarına göre, Tâvûs, İbn-i Keysan el-Yemânî el-Himyerî'dir ki, tâbiînin en bilinenlerinden, Allah'ın salih kullarının en hayırlılarından. Yahyâ b. Maîn, onun adının Zekvân olduğunu, ancak kurrânın önde geleni/ tâvûsu (süslüsü) olması sebebiyle ona Tâvûs dendiğini bildirmiştir.²³⁰ İbn Ebî Şeybe, Tâvûs b. Keysân'ın sözünü, Ubeydullah b. Mûsâ'nın Hanzala vasıtasıyla Tâvûs'tan rivayet ettiği sahih bir isnadla ulaştırmıştır. Buna göre, "O (Tâvûs), akan kan için abdesti gerekli görmezdi. Kanı oradan yıkar, sonra da akmaması için yarayı örtüp kapatırdı".²³¹ Oysaki Aynî, bunun Şâfiîler için delil olmadığını, zira onların tâbiînin fiiliyle amel etmediklerini belirtmiştir. Aynı zamanda bunun Hanefîlere göre de iki açıdan delil olmadığını ifade etmiş ve şunları söylemiştir: "Birincisi: Söz konusu ifade, Tâvûs'un, kanı akarken namaz kıldığını göstermez. İkincisi: Bunu kabul etsek bile, Ebû Hanîfe'nin şu sözünü dikkate alırız: 'Tâbiûn da ricâldir biz de ricâliz, onlar da bizimle yarışır biz de onlarla yarışır'.²³² Bu cümle ile Ebû Hanîfe'nin kastettiği şudur: Onlardan herhangi biri bir konuda icihad ederse bizim onu almamız gerekmez, bilakis onun gibi biz de icihad ederiz. O konuda icihadımız olunca onunla amel eder, diğerinin icihadını terk ederiz."²³³

Buhârî'nin ikinci sırada görüşüne yer verdiği Muhammed b. Ali'ye gelince, o, Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. Ebû Ca'fer olarak bilinir. İmin hakikatlerini keşfettiği için 'ilmi yaran' manasında Bâkır diye de isimlendirilmiştir. O, yüce tâbiûnun meşhurlarındandır. "Kandan dolayı abdest gerekmez." sözü, Semmûye diye bilinen Ebû Bîşr İsmail b. Abdillah el-İsfehânî'nin (ö. 267/880) *el-Fevâid* isimli eserinde A'meş tarikiyle mevsûl olarak rivayet edilmiştir. Buna göre A'meş demiştir ki: "Ebû Ca'fer el-Bâkır'a burundan akan kan hakkında sordum. Dedi ki: 'Kandan nehir aksa, bu kandan dolayı abdestimi tekrarlamam'". Kirmânî, Buhârî'nin, Muhammed b. Ali ile, İbn-i Hanefîyye diye meşhur olan Muhammed b. Ali'yi (ö. 81/700) kastetmiş

²³⁰ Yahyâ b. Maîn, Tâvûs'un sika olduğunu söylemiştir. Bu konuda bk. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf (Dimeşk- Beyrut: Dârü'l-me'mûn li't-turâs, ts.), 117; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, 2.Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), 5: 47. Tâvûs b. Keysân hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 38-49; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 90.

²³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:128. Aynî'nin İbn Ebî Şeybe'den naklettiği rivayette bulunan bir kelimenin, iki kaynaktan farklı şekilde yer aldığı görülmüştür. İlgili rivayet şöyledir: "أنه كان لا يرى في الدم السائل وضوء يغسل منه الدم ثم حبسه". Rivayetin sonundaki kelime *el-Musannef*'te "حبسه" (zannetti/düşündü), *Umdetü'l-kârî*'de ise "حبه" (akmaması için örttü/kapattı) şeklinde geçmektedir. Basım hatası olma ihtimali bulunan söz konusu kelimenin, anlam açısından daha uygun olması sebebiyle *Umdetü'l-kârî*'de geçtiği şekliyle doğru olduğu kabul edilebilir.

²³² Bu konuda bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256.

²³³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504.

olabileceğini, yine de görünüşe göre onun, Hz. Ali'nin torunu olan Muhammed b. Ali olduğunu belirtmiştir.²³⁴ Bu noktada Aynî, ilgili bâbda zikredilenlerin hiçbirinin Hanefilerin aleyhine delil olmadığını belirtmiştir. Eğer bu sözler sahâbe sözlerinden ise, bunların her biri için sahih birer yorum olduğunu, tâbiûn sözlerinden ise bunun Hanefiler için delil olmadığını ifade etmiştir.²³⁵

Aynî, Buhârî'nin, özel olanı genel olana atfetmek amacıyla 'Hicâz ehli' ifadesini kullandığını belirtmiştir. Bu genellemeyi, Tâvûs b. Keysân ve Muhammed b. Ali'nin yanı sıra Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Medine ehlinin yedi fakihî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'nin Hicazlı olmaları sebebiyle yapmıştır. Diğer taraftan Aynî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe, Hicaz ehline muhalefet etmiş ve kendi görüşüne Dârekutnî'nin "Akan kan için abdest gerekir."²³⁶ rivayetini delil göstermiştir. Bu, aynı zamanda sahâbe ve tâbiûndan bir grubun da görüşüdür. Mâlikî fakihî ve Dârekutnî'nin de hocası olan muhaddis Ebû Ömer el-Kâdî'nin²³⁷ (ö. 320/932) aktardığına göre Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih b. Hay el-Kûfî (ö. 168/784-785), Ubeydullah b. Hasan el-Anberî el-Basrî (ö. 168/784-785), Evzâî (ö. 157/774), Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye de (ö. 238/853) bu görüştedir. Yaranın dışına çıkmayan ve akmayan az miktardaki kan ise, bütün bu kişilere göre de abdesti bozmaz.²³⁸

*İbn Ömer, yüzündeki bir sivilceyi sıktı. Oradan kan çıktı fakat o abdest almadı.*²³⁹

İbn Ebî Şeybe'nin sahih bir isnadla ulaştırdığı bu rivayete göre, tâbiûndan Bekir b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726) şöyle söylemiştir: "İbn Ömer'i yüzündeki sivilceyi sıkarken gördüm. Oradan kan çıktı. O ise iki parmağıyla orayı ovaladı, sonra abdest almadan namaz kıldı".²⁴⁰ Aynî'ye göre bu söz Hanefiler için delildir. Zira onlara göre sıkarak çıkan kan, çıktığı yerde kaldığı için abdesti bozmaz. Abdestin bozulması, Hanefilerin kitaplarında sabit olduğu gibi, kanın çıkış yerinin dışına yayılmasıyla olur. Aynî, kim bu rivayetin Hanefilerin aleyhine bir delil olduğunu düşünüp sevinirse, bu sevincinin devam edecek bir sevinç olmadığını ifade etmiştir.

²³⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504. Ayrıca bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 3:15.

²³⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504.

²³⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 132. Ebû Hureyre'den nakledilen rivayetin tamamı şöyledir:

"ليس في الفطرة و الفطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دما سائلا". Hadiste mealen, bir iki damla kandan dolayı abdest almak gerekmediği, akan kandan dolayı ise abdest almak gerektiği ifade edilmiştir.

²³⁷ Tam adı Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. İsmâîl el-Ezdî el-Basrî olup kaynaklarda yalnız Ebû Ömer künyesiyle zikredilir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14: 555-557; Saffet Köse, "Ebû Ömer el-Kâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul:1994), 10:211.

²³⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:504-505.

²³⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505; Buhârî, "Vudû", 34.

²⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:128.

*İbn Ebî Evfâ kan tükürdü ve namazına devam etti.*²⁴¹

İbn Ebî Evfâ'nın isminin Abdullah, babası Ebû Evfâ'nın isminin ise Alkame b. Hâris olduğunu belirten Aynî, İbn Ebî Evfâ'nın, sahâbî oğlu sahâbî olduğunu ifade etmiştir. Onun aynı zamanda, 87 yılında Kûfe'de en son ölen sahâbî olup Ebû Hanîfe'nin gördüğü ve kendisinden hadis rivayet ettiği sahâbîlerden biri olduğunu zikretmiştir. Mutaassıp bir kimsenin, Ebû Hanîfe'nin o zaman yedi yaşında olduğunu söylemesine itibar edilmeyeceğini, çünkü bu yaşın temyiz yaşı olduğunu belirtmiştir. Aynî'ye göre, İbn Ebî Evfâ'nın söz konusu rivayeti, Hanefilere karşı bir delil değildir. Çünkü ağızdan çıkan kan, ağız boşluğundaysa abdesti bozmaz. Eğer dişlerinin arasındaysa, tükürük ve kan arasındaki çokluğa bakılır. Aynî'nin aktardığına göre, İbn Ebî Şeybe, Hasan'dan, bir adamın tükürdüğünü, tükürüğünde kan gördüğünü, ancak kan yoğun olmadığı sürece bunda bir beis görmediğini rivayet etmiştir.²⁴² İbn Sîrîn'den ise, kendisinin bazen tükürdüğü ve bir adama 'Bak bakalım tükürüğün rengi değişti mi?' diye sorduğu, eğer değişirse ikinci kez tükürdüğü, ikincisinde de değişirse abdest aldığı, değişmezse abdesti gerekli görmediği rivayet edilmiştir.²⁴³ Aynî, değişimin ancak üstünlük/çoğunluk ile olacağını ifade etmiştir. Yani tükürükte kan çoğunluktaysa, tükürüğün rengini değiştirir ve abdest bozulur. Aksine kan çoğunlukta değilse, tükürüğün rengini değiştirmez ve abdest de bozulmamış olur.²⁴⁴

Tükürükte kan görülmesi hususunda Hanefilerin görüşünü şöyle izah etmek mümkündür: Bir kimsenin tükürüğünden kan çıkması durumunda, tükürüğündeki kanın miktarına bakılır. Sonucunda hüküm, galip olana göre verilir. Eğer tükürüğü kana galipse abdesti bozulmamış olur. Zira bu durumda kan kendiliğinden çıkmamış olup tükürük onu çıkarmıştır. Bilakis kan tükürüğe galipse abdesti bozulmuş olur ve yeniden abdest alması gerekir. Çünkü bu durumda kan, kendiliğinden çıkmıştır. Tükürük ve

²⁴¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505; Buhârî, "Vudû", 34; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:117.

²⁴² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:117. Mezkûr rivayette bir kelimenin, söz konusu iki kitapta, anlamı çok değiştirecek şekilde farklı zikredildiği göze çarpmıştır. *el-Musannef*'te "غليظ / yoğun olmak" şeklinde geçen kelime, *Umdetü'l-kârî*'de "عيبط / aptal olmak" şeklinde yer almıştır. Kelimelerin benzerliği göz önünde bulundurulursa, burada bir imlâ hatası olduğu söylenebilir. *Umdetü'l-kârî*'de geçen şekliyle anlam şöyle olmaktadır: "Hasan'dan, bir adamın tükürdüğü, tükürüğünde kan gördüğü hâlde bunda bir beis görmediği, sonunda da bu adamın aptal olduğu rivayet edilmiştir". Anlam itibarıyla *el-Musannef*'te geçen şeklinin doğru olduğu kabul edilerek söz konusu rivayetin tercümesinde bu ibare esas alınmıştır.

²⁴³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1:116-117. *Umdetü'l-kârî*'de tükürüğün renginin ikinci tükürükte değişmesi durumunda abdest aldığı içeren ifade, *Musannef*'te üçüncü tükürükte değişmesi şeklinde geçmektedir. İfadenin akışından, *Umdetü'l-kârî*'de geçen şeklinin doğru olduğu düşünülebilir.

²⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505.

kanın eşit olması durumunda, kıyasa göre kişinin abdest alması gerekmez. Zira temizlik kesin bilgiye dayanırken, hades şüpheye dayanır. İstihsana göre ise abdest alması gerekir. Çünkü tükürüğün kendiliğinden çıkması gibi, ona denk oranda olan kan da kendiliğinden çıkmıştır. Ayrıca bir yönden abdesti gerektirip diğer yönden gerektirmeyen bir durumda, ihtiyatla hareket etmek önceliklidir.²⁴⁵

*İbn Ömer ve Hasan, hacamat yaptıran kimse hakkında, 'Onun yalnızca hacamat yaptırdığı yeri yıkaması gerekir' dedi.*²⁴⁶

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*'inde, hacamat hakkında Abdullah b. Ömer ve Hasan-ı Basrî'den rivayette bulunmuştur. Bu rivayetler şöyledir: İbn Nümeyr'in Ubeydullah'tan, onun Nâfî'den, onun da İbn Ömer'den rivayet ettiğine göre "O, hacamat yaptırdığında hacamat izlerini yıkardı".²⁴⁷ Diğerisi ise, Hafs'ın Eş'as'tan, onun da Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'den rivayetidir ki bu rivayete göre "Hasan ve İbn Sîrîn, hacamat izlerinin yıkanması gerektiğini söylüyorlardı".²⁴⁸ Buhârî şârihlerinden Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Battâl (ö.449/1057), şerhinde,²⁴⁹ İbn Ömer ve Hasan'ın sözlerini zikrederken, yalnızca Müstemlî'nin²⁵⁰ (ö.376) bu şekilde 'illâ' ile rivayet ettiğini, Küşmîhenî²⁵¹ (ö.389) ve râvîlerin çoğunun 'illâ' olmadan rivayet ettiklerini belirtmiş, akabinde de Müstemlî'nin rivayetinin doğru olduğunu söylemiştir.²⁵² Aynî'nin belirttiğine göre Buhârî şârihlerinden Kirmânî de bu görüştedir.²⁵³ Bu noktada, rivayetler arasındaki farkın daha rahat anlaşılabilmesi için metinlerin verilmesi yerinde olacaktır. Sahîh-i Buhârî'nin râvîlerinden biri olan Müstemlî, mezkûr rivayeti "لا" ile şöyle nakletmiştir: "ليس عليه إلا غسل محامه" (Onun yalnızca hacamat yaptırdığı yeri yıkaması gerekir). Sahîh-i Buhârî'nin bir diğer râvîsi Küşmîhenî ise söz konusu rivayeti "لا" olmadan şöyle nakletmiştir: "ليس عليه غسل محامه" (Onun hacamat yaptırdığı yeri yıkaması gerekmez). Görüldüğü gibi rivayette "لا"nın olup olmaması anlamı tamamen

²⁴⁵ Bk. Serahsî, *Mebsût*, 1:142.

²⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505; Buhârî, "Vudû", 34.

²⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 47.

²⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 47.

²⁴⁹ İbn Battâl ve şerhi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Sancaklı, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 61-93.

²⁵⁰ İbrahim b. Ahmed Ebû İshâk el-Belhî el-Müstemlî, Firebrî'nin talebelerinden olup Sahîh-i Buhârî'nin râvîsidir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 492.

²⁵¹ Ebu'l-Heysem Muhammed b. Mekki b. Zürrâ' el-Küşmîhenî el-Mervezî de, Firebrî'nin talebelerinden olup Sahîh-i Buhârî'nin râvîsidir. Bk. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 3:1021; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 491-492.

²⁵² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505. İbn Battâl'ın açıklaması için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1:272.

²⁵³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505. Kirmânî'nin açıklaması için bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derârî*, 3: 15.

değiştirmektedir. Öte yandan Aynî, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib ve Âişe'nin de aralarında bulunduğu, sahâbîlerden bir grubun da hacamat yerlerini yıkamayı gerekli gördüğünü belirtmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin bunları ceyyid²⁵⁴ isnatlarla rivayet ettiğini ifade eden Aynî, tâbiûn neslinin önde gelen müfessirlerinden olan Mücâhid b. Cebr'in de görüşünün bu olduğunu nakletmiştir.

Yine Aynî'ye göre hacamat yerlerinden çıkan kan, çıktığı yerde olup dışında değildir. Abdestin bozulması ise kanın çıktığı yerden dışına çıkmasıyla ilgilidir. Buna göre bir kimse hacamat yaptırsa, hacamatçının emmesiyle hacamat yerinden kan çıksa fakat bu kan akmasa ve temizleme hükmüne dâhil olan yerlere (abdestte ve gusûlde yıkanması gereken yerler) yayılmasa, aslolan abdestinin bozulmamasıdır. Burada Aynî'nin zorlama bir yorumda bulunduğu söylenebilir. Nitekim o, hacamatçının emmesiyle hacamat yerlerinden çıkan kanın yayılmaması durumunda abdestin bozulmayacağını söylemiştir. Bu teorik olarak Hanefilerin görüşüne uyduğu için doğru olsa da, pratikte bunun pek mümkün olmadığı gözlemlenebilir. Hacamat yerlerindeki kan hemen silinse dahi akmaya devam edecek ve yaranın dışına doğru yayılacaktır. Bu durumda da abdest bozulacaktır.

Diğer taraftan Aynî, her halükarda hacamat yerlerinin yıkanması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre burada kastedilen, herhangi bir şeyle hacamat yerinden kanın giderilmesidir, özellikle su olarak belirtilmemiştir. Örneğin İbn Hazm'ın Zâhirî bakış açısına göre kaleme aldığı fıkıh kitabı *el-Muhallâ*'da, İbn Ömer'in ilgili sözünün zikredildiği yerde “Yalnızca çakıl taşlarıyla yıkardı” ifadesi geçmektedir. Leys b. Sa'd'dan rivayet edildiğine göre ise, İbn Ömer, hacamat yaptıran kimsenin hacamat yerlerini mesh etmesinin yeterli olacağını, bu şekilde namaz kılabileceğini ve orayı yıkamasına gerek olmadığını söylemiştir. Bu da burada kastedilenin kanı gidermek olduğunu göstermektedir.²⁵⁵

Özetle, Buhârî, ‘Yalnızca Sebîleyn-den (İdrar Ve Dışkı Yollarından) Dolayı Abdesti Gerekli Gören Kimse Bâbı’ altında asıl hadise yer vermeden önce birkaç muallak hadise yer vermiştir. Bunlardan biri de, Câbir b. Abdullah'ın rivayetidir. Bu rivayetin zâhirine göre kanın abdesti bozmadığı hükmü çıkmaktadır. Hâlbuki Hanefiler için durum böyle değildir. Onlara göre kan ancak çıktığı yerde kalır ve dağılmazsa abdest bozulmaz, aksi

²⁵⁴ *Ceyyid*, hasen li-zâtihi mertebesinden yüksek olmakla beraber sahîh derecesine vardığından tereddüt edilen hadis demektir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 50.

²⁵⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:505-506.

takdirde bozulur. Bu bağlamda Aynî, Hanefilerin neden söz konusu hadisle amel etmediklerini izah etmeye çalışmıştır. Onun belirttiğine göre Hanefiler, Buhârî’de geçen daha sahih bir hadise dayanmışlar ve bundan hüküm çıkarmışlardır. Fâtıma bint Ebî Hubeys’in âdet ile ilgili sorduğu soru üzerine Peygamberimizin verdiği cevabı içeren söz konusu hadise göre müstehâzâ kadının her namaz için abdest alması gerekmektedir. Bu da akan kanın abdesti bozduğuna delildir. Yine Aynî, kanın abdesti bozmadığı görüşünde olanların gösterdikleri delilleri tek tek değerlendirmiştir. Neticede, delil olarak gösterilen sözler tâbiûndan birine aitse, bunun Hanefilere göre delil olmadığını belirtmiştir. Tâbiûndan değil de sahâbeden birine aitse, bu rivayetlerde te’vîl yoluna gitmiştir. Bu şekilde söz konusu rivayetlerin hepsinin sahih birer yorumları olduğunu söyleyerek kendi hükümlerine aykırı olmadığını göstermeye çalışmıştır.

2.2.3.2. Hacda Kurban Kesilmesi ile Saçların Tıraş Edilmesi Arasında Tertibe Riayet Edilmemesi Meselesi

İbn Abbâs şöyle dedi: Nebî’ye (s.a.v), kurban kesmeden tıraş olan kimsenin durumu soruldu. Buna cevaben O (s.a.v), “Zararı yok (bir şey gerekmez), zararı yok (bir şey gerekmez).” buyurdu.²⁵⁶

Aynî, bu meselede âlimlerin farklı görüşlerinin olduğunu ileri sürerek şerhine başlamıştır. Bu bağlamda Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve Mücâhid b. Cebr’in, hac menâsiklerinden (ibadetlerinden) birinin diğerinin önüne alınmasının, hac ibadetine zarar vermeyeceği görüşünde olduklarını beyan etmiştir. Keza Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye’nin de bu görüşü benimsediklerini zikretmiştir.²⁵⁷

Akabinde İbn Abbâs’ın, “Kim, haccında bir ibadeti öne alır ya da ertelerse, ona *dem*²⁵⁸ gerekir.”²⁵⁹ sözünü nakleden Aynî, İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme’nin bu görüşte olduklarını zikretmiştir. Bu noktada, kurban kesmeden önce tıraş olunması hususunda ihtilaf olduğunu dile getirmiştir. Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Ebû Sevr’e göre bu kimseye bir şey gerekmeyeceğini belirtmiş, başlık altında zikredilen hadisten de bunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Ancak İbrahim en-Nehaî, Ebû Hanîfe ve Mâlik’in talebelerinden İbnü’l-

²⁵⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 7: 333; Buhârî, “Hac”, 125.

²⁵⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 7: 334.

²⁵⁸ *Dem*, hac ve umre sırasında ibadet maksadıyla veya bir vacibin terki, geciktirilmesi ya da bir ihram yasağının çiğnenmesine ceza olarak kesilen koyun, keçi, yedide bir deve veya sığırı ifade eden bir terimdir. Bu konuda bk. Rahmi Yaran, “Dem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1994), 9: 147.

²⁵⁹ Tirmizî, “Hac”, 76.

Mâcişûn'un (ö. 212/827), bu durumda olan kimseye dem gerekeceği görüşünde olduklarını aktarmıştır.²⁶⁰ Ebû Hanîfe'ye göre bir kimsenin, *kırân haccı*²⁶¹ yaparken kurban ile tıraşın tertibini bozması hâlinde ona ceza olarak iki dem gerekeceğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre ise bu durumdaki birine kefarete olarak bir şey gerekmeceğini ifade etmiştir. Onların bu hükümlerinde, Peygamberimizin "Zararı yok (bir şey gerekmez)" sözüne dayandıklarını dile getirmiştir.²⁶² Burada Aynî'nin, şerhinde bulunduğu hadisin zahirinden, kurban ile tıraş sıralamasını bozan kimsenin, telafi mahiyetinde bir şey yapmasının gerekli olmadığı sonucunu çıkardığı görülmektedir. Ancak Aynî, bu açıklamasının hemen arkasından, Hanefilerin ilgili mevzuda başka bir hadise dayanarak, kurban kesmeden önce tıraş olan kimse için demi gerekli gördüklerini ifade etmiştir. Aynî'nin açıklamalarına bakıldığında, kırân haccında yapılan aynı hatanın bedelinin, Hanefilere göre iki dem olduğu göze çarpmaktadır. Bunun sebebinin, umre ve haccın birlikte yapılmasını ifade eden kırân haccında, ilgili tertibe riayetsizliğin, hem umre hem de hac için birer dem gerektirmesi olduğu söylenebilir.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde, İbn Abbâs'tan rivayet ettiği şu hadise dayandığını belirtmiştir: "Kim, haccında bir ibadeti öne alır ya da ertelerse, bunun kefareti için kan akıtsın (kurban kessin)".²⁶³ Yine İbn Ebî Şeybe'nin Saîd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî ve Câbir b. Zeyd'den de buna benzer rivayetlerde bulunduğunu aktarmıştır.²⁶⁴

Son olarak Tahâvî'nin, kurban ile tıraş arasındaki tertibin bozulması durumunda demin gerekeceğine dair iki farklı tarikle İbn Abbâs'tan rivayette bulunduğunu dile getirmiştir. Akabinde Ebû Hanîfe'nin, başlık altında zikredilen hadise verdiği cevabını aktarmıştır. Buna göre Peygamberimizin "zararı yoktur" sözünden kastedilen mânâ "günah"tır ve bu, bir bedelin olmamasını gerektirmez.²⁶⁵ Ayrıca İbn Abbâs'ın, o gün, Peygamberimize hac menâsiklerinin öne alınması ya da ertelenmesi hakkında soru

²⁶⁰ Mehmet Keskin, "Hac ve Umrede Kurallara Aykırı Davranışlar ve Ceza Ödemelerinde Kolyalıklar", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler, 7-9 Temmuz 2006)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 414.

²⁶¹ *Kırân haccı*, ihrama girerken hem umre hem de hacca niyet edilip aynı ihramla her iki ibadetin yerine getirilmesi manasında olup Hanefilere göre eda edilişi bakımından en faziletli hac olarak kabul edilmiştir. Bu konuda bk. Salim Ögüt, "Hac", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1996), 14: 389.

²⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 334.

²⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 363; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 286; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 7: 387; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 238.

²⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 334; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 363.

²⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 236.

sorulup onun da “zararı yoktur” cevabını verdiği hadisi rivayet edenlerden biri olduğuna dikkat çekmiştir. Şu hâlde “zararı yoktur” ifadesinden kastedilenin, İbn Abbâs’a göre, ibadetlerden birinin diğerinin önüne alınmasının ya da ertelenmesinin mübah olduğu anlamına gelmediğini, zira onun demi gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Buradan hareketle, İbn Abbâs’a göre söz konusu ifadenin mânâsının, onların, bu ibadetleri nasıl yapacaklarını bilememelerinden kaynaklanması olduğu çıkarımında bulunmuştur. Ardından, onların mazeretlerinin bilmemeleri olduğunu, bu sebeple de Peygamberimizin onlara menâsiklerini öğrenmeye başlamalarını emrettiğini beyan etmiştir.²⁶⁶

Genel olarak bakıldığında Aynî’nin, mezkûr hadisin şerhine, zahirinden çıkan anlamı zikrederek ve bu görüşü benimseyenlerin isimlerini sıralayarak başladığı görülmektedir. Buna göre Ebû Yûsuf ve Muhammed’in, kurban kesilmeden önce saçların tıraş edilmesi durumunda bir şey gerekmeyeceği, Ebû Hanîfe’nin ise bu durumda dem gerekeceği görüşünü benimsedikleri gözlenmektedir. Son yıllarda, Diyanet İşleri Başkanlığı, günümüzdeki zorlukları dikkate alarak Hanefilerin de diğer üç mezhebin ve imameynin verdikleri hüküm doğrultusunda söz konusu sıraya uyulmaması hâlinde herhangi bir cezanın gerekmeyeceği hükmüyle amel edebilecekleri şeklinde fetva vermiştir.²⁶⁷ Ancak uzun yıllar boyunca uygulamada, halk arasında taş-baş-tıraş deyiminin yaygın olarak kullanılması ve bu sıralamaya riayet edilerek hac farîzasının yerine getiriliyor olması, mezhebin uygulamada esas aldığı görüşün bu olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hanefilerin müftâ-bih görüşlerinin, ilgili Buhârî hadisine muhalif olduğu anlaşılmaktadır. Burada, Aynî’nin mezkûr hadisi, Hanefilerin dayanak olarak aldıkları hadisle birlikte nasıl değerlendirdiği incelenmiştir. Bu doğrultuda Hanefilerin ilgili mevzudaki görüşüne yer veren Aynî, onların bu hükümlerine dayanak olan hadisi de zikretmiştir. Kurban kesme ile tıraş olma arasındaki tertibin bozulmasından dolayı bir şey gerekmeyeceği ve buna mukabil aynı sebeplerden dolayı dem gerekeceği rivayetlerinin ikisinin de aynı sahâbîden, yani İbn Abbâs’tan geldiği müşahede edilmiştir. Aynî, Ebû Hanîfe’nin, birbirine zıt görünen bu rivayetleri değerlendirirken, demin gerekliliğini içeren hadisi esas kabul ettiğini, diğer rivayetteki ruhsatın ise muhatap olan insanların bilgisizliğinden kaynaklandığı şeklinde yorumladığını

²⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 334; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 237-238.

²⁶⁷ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 2. Baskı (İzmir: DİB Yayınları, 2018), 320.

belirtmiştir. Bunun delilinin de, Peygamberimizin onlara ibadetlerini öğrenmelerini emretmesi olduğunu söyleyerek ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.3.Cem'/Te'lif

2.3.1. Cünüp Kimsenin Uyuması Meselesi

عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أ يرقد أحدنا وهو جنب؟ قال: "نعم! إذا توضأ أحدكم فليرقد وهو جنب".

İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre; Ömer b. Hattâb, Rasulullah'a (s.a.v), 'Bizden biri cünüpken uyuyabilir mi?' diye sordu. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a.v) "Evet, sizden biri abdest aldığı takdirde cünüpken uyuyabilir." buyurdu.²⁶⁸

Aynî ilk olarak Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Hay, Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf'un, cünüp kimsenin abdest almadan uyumasında sakınca olmadığına hükmettiklerini aktarmıştır. Bu konudaki delillerinin ise Tirmizî'nin rivayet ettiği şu hadis olduğunu zikretmiştir: "Esved'in Âişe'den rivayet ettiğine göre Âişe, 'Nebî (s.a.v), cünüpken suya dokunmadan uyurdu.' dedi".²⁶⁹ Ayrıca İbn Mâce'nin (ö. 273/887) rivayet ettiği şu hadise de dayandıklarını belirtmiştir: "Esved'in Âişe'den rivayet ettiğine göre Âişe, 'Eğer Rasulullah'ın, eşine karşı bir ihtiyacı olursa onu giderirdi, sonra suya dokunmadan o hâliyle uyurdu.' dedi".²⁷⁰ Aynî'nin belirttiğine göre Tahâvî, bu rivayeti yedi tarikle kitabına almıştır.²⁷¹ Akabinde Evzâî, Leys b. Sa'd, Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şâfiî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797), cünüp kimsenin uyumadan önce namaz abdesti alması gerektiğine hükmettiklerini nakletmiştir. Fakat onların bu abdestin nasıl olacağı ve hükmü konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Buna göre, Ahmed b. Hanbel'den, uyumak, ikinci kez ilişkiye girmek ya da yemek isteyen cünüp kimsenin, tenasül uzvunu yıkamasının ve abdest almasının müstehap olduğunu nakletmiştir. Bunun aynı zamanda Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Ömer'den de rivayet edildiğini dile getirmiştir. Saîd b. Müseyyeb'den ise yemek isteyen cünüp kimsenin ellerini yıkayıp mazmaza yapması gerektiğini

²⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:77, 81, Buhârî, "Gusl", 26.

²⁶⁹ Tirmizî, "Tahâret", 87. Hanefilerin bu hadisi delil göstererek cünüp kimsenin abdest almadan uyumasında bir sakınca olmadığı hükmünü benimsemeleri hakkında ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsât*, 1:136-137.

²⁷⁰ İbn Mâce, "Tahâret", 98.

²⁷¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 124-125.

aktarmıştır. Bunun benzerini Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin de söylediğini belirtmiştir. Son olarak Mücâhid b. Cebr'den, bu kimsenin ellerini yıkaması gerektiğini, Mâlik b. Enes'den ise şayet bir şey bulaştıysa ellerini yıkaması gerektiğini nakletmiştir.²⁷²

Meseleyi daha ince tetkik etmek isteyen Aynî, açıklamalarına *el-Muvatta'* şârihi Ebû Ömer b. Abdilber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* isimli eserinden nakil yaparak devam etmiştir. Buna göre İbn Abdilber, cünüp kimsenin uyumadan önce abdest almasının vacip olup olmadığı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini zikretmiştir. Fakihlerin çoğunun bunun vacip değil, mendup ve müstehap olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir. Bir grubun ise, cünüp kimseye emredilen abdestin, kendisine rahatsızlık veren şeyi gidermesi ve tenasül uzvu ile ellerini yıkaması olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Bu kimselere göre emredilenin, aslında temizlik olduğunu ve Araplarda 'vudû' diye isimlendirildiğini beyan etmiştir.²⁷³ İbn Abdilber âlimlerin mevzuyla ilgili ihtilaflarına da yer vermiştir. Bu bağlamda Mâlik b. Enes'ten, cünüp kimsenin namaz abdesti almadan uyuyamayacağını, eğer ellerinde kir varsa bunları yıkamak kaydıyla abdest almadan eşyle tekrar ilişkiye girebileceğini ve bir şeyler yiyebileceğini, hayızlı bir kadının ise abdest almadan uyuyabileceğini nakletmiştir. Aynı zamanda Şâfiî'nin de, bu meselede Mâlik'in söylediklerine benzer şeyler söylediğini zikretmiştir. Keza İbn Abdilber'in aktardığına göre Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî, cünüp kimsenin abdest almaksızın uyumasında bir sakınca olmadığını, yine de kendilerine en sevimli gelenin abdest alması olduğunu belirtmişlerdir. İbn Abdilber, Hasan b. Hay'dan, cünüp kimse bir şey yemek isterse mazmaza yapıp ellerini yıkayacağını, Evzâî'den, hayızlı kadın ve cünüp kimse bir şey yemek isterlerse ellerini yıkayacaklarını nakletmiştir. Leys b. Sa'd'ın ise cünüp kişi erkek de olsa kadın da olsa abdest almadan uyuyamayacağı görüşünü zikretmiştir.²⁷⁴

Muhtelif kitaplardan alıntılar yapmaya devam eden Aynî, birkaç âlimin ilgili husustaki görüşlerini aktarmıştır. Buna göre Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Mâlikî mezhebinde abdest

²⁷² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78.

²⁷³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78. "Bu kimselere göre emredilen, aslında temizliktir ve Araplarda 'vudû' diye isimlendirilmiştir." cümlesi, Aynî'nin İbn Abdilber'den nakil yaptığı kısımda geçmemektedir. İlgili cümlelerin başka bir hadisin şerhinde geçtiği tespit edilmiştir. Aynî, anlamı tamamlamak amacıyla yine İbn Abdilber'e ait olan bu cümleyi, paragrafın arasına yerleştirmiş olabilir. Bahsi geçen cümle için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed Buhbeze (Mağrib: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986), 13: 158.

²⁷⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 17: 34.

almanın vacip olmadığını, ancak rağbet edilen bir şey olduğunu dile getirmiştir.²⁷⁵ İbn Hazm *el-Muhallâ*'da, cünüp kimsenin yemek, uyumak, selamı almak ya da Allah'ı anmak isterse abdest almasının vacip değil, müstehap olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶ Mâlikî fakihî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise, Mâlik b. Enes ve Şâfî'nin, cünüp kimsenin abdest almadan uyumasının caiz olmadığını söylediklerini aktarmıştır.²⁷⁷

Öte yandan Aynî, Tahâvî'den naklen, bazılarının Hz. Âişe'den rivayet edilen, Peygamberimizin cünüpken suya dokunmadan uyuduğunu anlattığı hadisin hatalı olduğunu, zira bu hadisi Ebû İshâk'ın uzun bir hadisten kısalttığını ve kısaltmasında hata yaptığını ifade etmiştir. İlgili hadis şöyledir: Ebû İshâk dedi ki: Esved b. Yezîd'e geldim, ki o benim kardeşim ve arkadaşımdır, ona “Ey Ebû Ömer! Mü'minlerin annesi Âişe'nin, Nebî'nin (s.a.v) namazı hakkında sana anlattıklarını anlat.” dedim. Bunun üzerine o, Âişe'nin şöyle dediğini nakletti: “Nebî (s.a.v) gecenin ilk kısmında uyur, son kısmında ibadet ederdi. Kendisinin (eşine karşı) bir ihtiyacı olursa bu ihtiyacını giderirdi. Sonra suya dokunmadan uyurdu. İlk ezan okunduğunda sıçrardı ('kalkardı' demedi), üzerine suyu boşaltırdı ('gusle derdi' demedi, ancak ben onun ne demek istediğini anladım). Cünüpken uyuyacak olursa, bir adamın namaz abdesti gibi abdest alırdı”.²⁷⁸ Tahâvî, Esved b. Yezîd'in, hadisi uzun hâliyle zikrettiğinde, Peygamberimizin cünüpken uyumak istediğinde namaz abdesti aldığını açıkça belirttiğini ifade etmiştir. Hz. Âişe'nin, Peygamberimizin ihtiyacını giderdikten sonra suya dokunmadan uyuduğunu ifade ettiği sözün ise abdeste değil, gusledeceği suya hamledilmesinin mümkün olduğunu beyan etmiştir.²⁷⁹ Aynî'nin naklettiğine göre, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel'in hocası Yezîd b. Hârûn'dan (ö. 206/821), Ebû İshâk'ın hadisinin sahih olmadığını nakletmiştir.²⁸⁰ Yine Aynî, Zührlî'nin hocası Ahmed b. Sâlih et-Taberî'nin (ö. 248/862), bu hadisi rivayet etmenin helal olmadığını söylediğini aktarmıştır. Son olarak Tirmizî'den, Peygamberimizin cünüpken uyumadan önce abdest aldığını ihtiva eden hadisin Ebû İshâk'ın hadisinden daha sahih olduğunu nakletmiştir.²⁸¹

²⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78. Ayrıca bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 2: 142.

²⁷⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 100.

²⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:78.

²⁷⁸ Müslim, “Kitâbü salâti'l-müsâfirîn”, 129/739. Müslim, söz konusu hadisi bütünüyle zikretmiş, yalnızca Ebû İshâk'ın hatalı rivayet ettiği kabul edilen “Suya dokunmadan uyurdu.” ifadesini düşürerek bu cümleyi kitabına almamıştır.

²⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:79; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 125.

²⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 89.

²⁸¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:79; Tirmizî, “Tahâret”, 87.

Akabinde Aynî, bazı âlimlerin, hatalı olduğu söylenerek eleştirilen Ebû İshâk'ın hadisinin tashihi için gayret sarf ettiklerini dile getirmiştir. Bu bağlamda Dârekutnî, Beyhakî ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) açıklamalarına yer vermiştir. İlgili açıklamaları şu şekilde nakletmek mümkündür:

Dârekutnî, iki haberin de sahihmiş gibi durduğunu belirtmiştir. Zira Gudayf b. Hâris el-Kindî, Abdullah b. Ebî Kays ve başkalarının da rivayet ettikleri gibi, Hz. Âişe, Peygamberimizin bazen guslü öncelediğini, bazen de ertelediğini söylemiştir.²⁸² Akabinde Esved b. Yezîd'in (ö. 75/694) bu hadisi Âişe'den ezberlediğini ifade etmiştir. Netice itibariyle, Ebû İshâk es-Sebî'nin (ö. 127/745), Esved'den Peygamberimizin abdesti ve guslü geciktirdiğini,²⁸³ Esved'in yeğeni İbrahim b. Yezîd en-Nehâî ve oğlu Abdurrahman b. Esved'in de (ö. 99/717) kendisinden, Peygamberimizin abdesti gusülden öncelediğini²⁸⁴ ezberlediklerini beyan etmiştir.²⁸⁵ Yani aslında Hz. Âişe, Peygamberimizin bazen gecenin başında bazen de sonunda gusül abdesti aldığını söylemiş, Esved de bunu böylece ezberlemiştir. Esved'den rivayette bulunan râvîler ise hadisi bu şekilde tamamıyla değil de her biri hadisin bir tarafını nakletmek suretiyle rivayette bulunmuşlardır. Bu durumda da hadisler arasında zıtlık varmış gibi bir intiba uyanmıştır. Hâlbuki kaynak birdir ve Peygamberimizin ikisini de yaptığını anlatmaktadır. O hâlde söz konusu rivayetlerin ikisi de doğrudur.

Beyhakî, Ebû İshâk es-Sebî hadisinin, rivayet yönüyle sahih olduğunu beyan etmiştir. Zira Beyhakî'nin aktardığına göre Ebû İshâk, kendisinden rivayette bulunan Züheyr b. Muâviye'ye (ö. 173/789), kendisinin Esved'den semâ'ı olduğunu açıklamıştır. Bu açıklamanın önemini anlamak adına, bazı âlimlerin, Ebû İshâk'ın müdellis olduğunu ileri sürdüklerini belirtmekte fayda vardır.²⁸⁶ Bu noktada Beyhakî, müdellis bir râvînin, kendisinden rivayette bulunduğu kimseden semâ'ı olduğunu açıklaması ve bu kimsenin de sika olması hâlinde, rivayet ettiği hadisin reddi için gerekçe olmadığını belirtmiştir. Kısaca, Ebû İshâk müdellis olmakla itham edilse bile, sika bir râvî olan Esved'den semâ'ı olduğunu açıkladığı için, hadisin sıhhatine zarar gelmediğini ve rivayet yönüyle hadisin sahih olduğunu anlatmıştır. Yine Beyhakî, iki rivayet arasında cem yapmanın

²⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 63-64. İlgili hadis mealen şöyledir: Gudayf b. Hâris dedi ki: Âişe'ye geldim ve 'Rasulullah (s.a.v) gecenin başında mı yoksa sonunda mı cünüplükten yıkanır?' diye sordum. Bunun üzerine o şöyle dedi: "Bazen gecenin başında, bazen de sonunda yıkanır".

²⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 64.

²⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 63.

²⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:79.

²⁸⁶ Ali Osman Koçkuzu, "Ebû İshâk es-Sebî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1994), 10:171.

mümkün olduğunu, nitekim Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbâs b. Süreyc'in (ö. 306/918), iki rivayeti güzel bir şekilde cem ettiğini ifade etmiştir. Buna göre, Hz. Âişe'nin, 'Nebî (s.a.v), cünüpken suya dokunmadan uyurdu.' hadisi ve Hz. Ömer'in 'Bizden biri cünüpken uyuyabilir mi?' sorusuna Rasulullah'ın (s.a.v) 'Evet, abdest alırsa uyuyabilir.' cevabını ihtiva eden hadisin durumu Ebü'l-Abbâs'a sorulmuştu. Bunun üzerine Ebü'l-Abbâs, bu iki hadisin hükmünün birlikte verileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda Hz. Âişe'nin, Peygamberimizin suya dokunmaması ile guslü kast ettiğini, Hz. Ömer'in hadisinde ise açıkça abdestin zikredildiğini, o hâlde kendisinin de abdest almanın gerektiğine hükmettiğini ifade etmiştir.²⁸⁷

İbn Kuteybe, rivayetlerde geçen tüm uygulamaların da caiz olduğunu belirtmiştir. Buna göre, cinsî münasebetten sonra isteyen namaz abdesti alıp uyur, isteyen elini ve tenasül uzvunu yıkayıp uyur, isteyen de hiç suya dokunmaz ve öylece uyur. Şu kadar var ki İbn Kuteybe'ye göre abdest alıp uyuması en faziletlisidir. Yine o, Rasulullah'ın (s.a.v) bir defasında faziletli olanı, başka bir defasında da ruhsat olanı göstermek için farklı uygulamalarda bulunduğunu, isteyenin faziletli olanı, isteyenin de ruhsat olanıyla amel edebileceğini beyan etmiştir.²⁸⁸

Aynî, uyumak isteyen cünüp kimsenin abdest alması gerektiği görüşündekilerin konu ile ilgili bazı iddialarına yer vermiş ve bunları yanıtlamıştır. Söz konusu iddia ve yanıtları şu şekilde serdetmek mümkündür:

Aynî'ye göre bazıları, Hz. Âişe'den, birbirine zıt şeyler rivayet edildiğini iddia etmiştir. Onlara göre söz konusu rivayetler şunlardır: Âişe'den rivayet edildiğine göre, "Rasulullah (s.a.v) cünüpken yemek istediğinde ellerini yıkardı".²⁸⁹ Yine Âişe'den rivayet edildiğine göre "Rasulullah (s.a.v), cünüpken uyumak, içmek ya da yemek istediğinde namaz abdesti gibi abdest alırdı".²⁹⁰ Görüldüğü gibi, iki hadis aynı kişiden

²⁸⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:79-80. Ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünen*, 1: 311-312; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1: 505. Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc'in ismi, *es-Sünenü'l-kübrâ*'da ve oradan alıntı yapığundan olsa gerek *Umdetü'l-kârî*'de Ebü'l-Abbâs İbn Şüreyh şeklinde yanlış bir telaffuzla geçmektedir. Aynî'nin bu hatayı düzeltmeden metni olduğu gibi aktarmasının doğru olmadığı söylenebilir. Nitekim yine Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen* 'inde mezkûr âlimin ismi İbn Süreyc şeklinde doğru telaffuzuyla yer almıştır. Bunun gibi birkaç kaynaktan teyit etmiş olmasının hataya düşme ihtimalini ortadan kaldıracacağı şeklinde bir değerlendirmede bulunulabilir.

²⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:80. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Mahmud Şükrü el-Âlûsî (Mısır: Matbaatü Kürdistânî'l-âmiyye, 1326/1908), 306. Aynî, İbn Kuteybe'nin sözlerini iki cümle hâlinde özetleyerek kitabına almıştır. Burada, İbn Kuteybe'nin açıklamasının daha rahat anlaşılabilmesi açısından ilgili kısım *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*'ten nakledilmiştir.

²⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 128.

²⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 127.

geldiği hâlde anlam itibariyle birbirine zıttır. İddia sahibi bu zıtlığı eleştirmiştir. Aynî, zikri geçen iddiayı Tahâvî'nin sözleriyle yanıtlamıştır. Bu bağlamda, Tahâvî'den naklen, Hz. Âişe'nin, Peygamberimizin tam bir abdesti emrettiğini bilmesine rağmen, ellerini yıkadığını bildirmesinin, kendi nezdinde neshin sabit olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir.²⁹¹ Aynî'nin Tahâvî'den özetleyerek sunduğu bu kısım, *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da daha ayrıntılı yer almıştır. Buna göre, bir zamanlar, cünüpken abdest almadan konuşmak, Allah'ı zikretmek ve yemek caiz değildi, bu sebeple Peygamberimiz bunları yapabilmek için abdest alıyordu. Sonra bu hüküm nesh edilip cünüp kimseye Allah'ı zikretmek mübah kılındı, Peygamberimiz de temizlik için ellerini yıkadı ve abdesti terk etti.²⁹²

Öte yandan Aynî, cünüp kimsenin uyumadan önce abdest alması gerektiği görüşünü benimseyenlerden birinin bir iddiasına daha yer vermiştir. Buna göre iddia sahibi, Tahâvî'nin, abdestten kastedilen şeyin temizlik olduğu görüşüne meylettiğini, bu görüş için de hadisin râvîsi ve kıssanın sahibi olan Abdullah b. Ömer'in, cünüpken ayaklarını yıkamadan abdest almasına dayandığını belirtmiştir. Akabinde Mâlik'in, *el-Muvattâ*'da, İbn Ömer'in rivayetini zikrettiğini nakleden müddei, Âişe'nin rivayetinde namaz abdesti kaydının sabit olup İbn Ömer'in buna dayandığını, ayaklarını yıkamayı terk etmesinin ise bir özür sebebiyle olmasına hamledileceğini ifade etmiştir.²⁹³

Buna mukabil Aynî, söz konusu iddia sahibinin, Tahâvî'nin sözünü anlamadığını dile getirmiştir. Ardından Tahâvî'nin, abdest kaydı olan rivayetin Âişe'den geldiğini zikrettiğini ancak bunu neshe yordüğünü beyan etmiştir. Aynî'ye göre Tahâvî, İbn Ömer'in rivayetini de neshe yormuştur. Zira İbn Ömer'in, Peygamberimizin uyumak isteyen cünüp kimse için tam abdesti emrettiğini bilmesine rağmen bunu yapması kendisinde neshin sabit olduğuna delildir. Bir râvînin Peygamberimizden bir şey rivayet edip ya da ondan bir şey bilip sonra da bunun aksini yapması ya da fetva vermesi kendi nazarında neshin sabit olduğunun delilidir. Eğer bu sabit olmasa aksine girişmezdi. Tahâvî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiğine göre İbn Ömer şöyle demiştir: “Bir adam cünüp olur da yemek, içmek ya da uyumak isterse, ellerini yıkar, mazmaza ve istinşak yapar, yüzünü, iki kolunu ve tenasül uzvunu yıkar, ayaklarını ise yıkamaz”.²⁹⁴ Aynî'ye

²⁹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:80.

²⁹² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 128.

²⁹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3:80.

²⁹⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 128; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1416/1995), 4: 454.

göre bu rivayet ile iddia sahibinin “İbn Ömer’in ayaklarını yıkamayı terk etmesi, bir özür sebebiyle olmasına hamledilir.” sözü iptal olmuştur.²⁹⁵

Son olarak, uyumak isteyen cünüp kimseye emredilen abdestin hikmetine değinen Aynî, bu abdestte hades yani abdestsizlik hâlini hafifletmenin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna İbn Ebî Şeybe’nin, ricali sika olan bir senedle, sahâbî Şeddâd b. Evs’ten yaptığı şu rivayeti delil olarak göstermiştir: “Sizden biriniz gecenin bir kısmında cünüp olur da uyumak isterse abdest alsın. Çünkü o, cünüplük guslünün yarısıdır”.²⁹⁶

Mezkûr hadisin şerhinde Aynî’nin, öncelikle hadisten çıkan hüküm konusundaki ihtilaflara yer verdiği görülmektedir. Buna göre hadisin zahirinden, uyumak isteyen cünüp kimsenin abdest alması gerektiği hükmü çıkmaktadır. Ancak bu gereklilik neyi ifade etmektedir? Vacip mi, müstehap mı, mübah mı? Aslında âlimlerin her biri farklı bir sebebe binaen bu hükümlerin hepsinin de söz konusu hadisten çıkarılabileceğini beyan etmişlerdir. Kimi yapılması gerektiği, kimi yapılmasının faziletli olduğu, kimi de isteyen yapıp isteyen yapmayacağı bir ruhsat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hanefîlere göre cünüp kimsenin abdest almaksızın uyumasında bir sakınca olmadığını dile getiren Aynî, delil olarak Hz. Âişe’den rivayet edilen bir hadisi göstermiştir. Buna göre Hanefîlerin, Ebû Yûsuf’un görüşünü müftâ-bih, yani fetva için tercih edilen görüş olarak kabul ettikleri, dolayısıyla cünüp kimsenin uyumadan önce abdest almasını gerekli görmedikleri, ancak müstehap olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Nitekim Aynî’nin aktardığına göre, abdest alınması gerektiğini ihtiva eden hadisler de bazı âlimlerce gerçek abdest olarak değil, temizlik olarak anlaşılmıştır. Yine rivayet edilen hadislerden Peygamberimizin bazen abdest alıp bazen almadan uyuduğu anlaşılmaktadır. O hâlde iddia edildiği gibi bir tenâkuzun olmadığı söylenebilir. Ayrıca Tahâvî’den naklen söz konusu hadislerde neshin de üzerinde duran Aynî’ye göre, Peygamberimizin abdesti emrettiğini bildikleri hâlde abdest almadan uyuduğunu nakleden Hz. Âişe ve ayaklarını yıkamadan yarım bir abdestten bahseden İbn Ömer’in nezdinde abdest emrinin nesh edildiği idrak edilmektedir. Son olarak Aynî, abdest alınmasının istenmesindeki hikmete, mevkûf bir rivayetle değinerek ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

²⁹⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:80.

²⁹⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3:80. Zikir geçen rivayet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1:62.

2.4. Ayetin Hükümünü Önceleme

2.4.1. Yolculukta Namazların Cem' Edilmesi Meselesi

عن سالم عن أبيه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين المغرب والعشاء إذا جد به السير".

*Sâlim'in babasından (Abdullah b. Ömer'den) rivayet ettiğine göre, o (İbn Ömer) şöyle dedi: "Nebî (s.a.v), yolculuk için acele ettiği zaman, akşam ile yatsı namazlarını cem' ederdi."*²⁹⁷

Mezkûr hadisin şerhini incelemeye girişmeden önce, cem' hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Cem', öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birlikte kılınmasını ifade eden fikhî bir terimdir.²⁹⁸ Ne var ki mezhepler arasında hükme medar olan bu kelimeye farklı anlamlar yüklenmiş, neticede de ortaya iki türlü uygulama çıkmıştır. Buna göre bir namazı diğer bir vakitte, o vaktin namazı ile birlikte kılmaya *hakiki cem'*, her bir namazı kendi vaktinde kılmak şartıyla iki namazı peş peşe kılmaya ise *sûrî (görünüşte) cem'* denmiştir.²⁹⁹ Bir başka deyişle cem'-i sûrî, iki namazdan ilkini kendi vaktinin sonunda, ikincisini ise kendi vaktinin başında kılmak suretiyle görünüşte bu iki namazı birleştirip kılmaya verilen addır. Cem'-i sûrîye, gerçek anlamda bir cem' olmaması sebebiyle *manevi cem'* de denmiştir.

Bu girizgâhın ardından Aynî'nin şerhine dönüldüğünde, onun, söz konusu hadisi değerlendirmeye ilk olarak, namazların cem'i ile ilgili rivayette bulunan sahâbîleri ve rivayetlerini zikretmekle başladığı görülmektedir. Aynî'nin herhangi bir yorumda bulunmaksızın sadece rivayetleri sıraladığı bu bölümde, meselenin bütünüyle değerlendirilip daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla şöyle bir tasnif yapılabilir: Huzeyme b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre, rivayetlerinde hiçbir kayıt vermeksizin Peygamberimizin iki namazı cem' ettiğini nakletmişlerdir. Yani bu rivayetlerden hakiki cem' anlaşılabilir. Abdullah b. Amr, Abdullah b. Abbâs ve Câbir b. Abdillâh, Peygamberimizin gazvede yaptığı cem'leri rivayet etmişlerdir. Ancak bu rivayetlerindeki ifadelerinden hakiki cem'in de sûrî cem'in de anlaşılması mümkündür. Üsâme b. Zeyd'den gelen rivayet hakiki cem'i anlatmaktadır ancak rivayetin bu şekliyle mevkûf olduğu söylenmiştir. Üsâme'den gelen merfû rivayette ise Peygamberimizin

²⁹⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 417; Buhârî, "Taksîru's-salât", 13.

²⁹⁸ Halit Ünal, "Cem", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1993), 7: 277.

²⁹⁹ Ünal, "Cem", 7: 277; Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017): 36.

yalnızca Arafat ve Müzdelife’de cem' yaptığı anlatılmaktadır. Son olarak Ali b. Ebî Tâlib, Enes b. Mâlik, Âişe ve Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayetlerinde ise sûrî cem' açıkça görülmektedir.³⁰⁰ Kısacası, cem' ile ilgili rivayetlere bakıldığında, râvîlerin ifadelerinden, bir kısmının hakiki cem'i, bir kısmının sûrî cem'i anlattığını, bir kısmının ise ikisinin de anlaşılmasına müsait ifadelerle zikrettiğini söylemek mümkündür.

Akabinde Aynî, namazların cem'i hususunda mezheplerin görüşlerini beyan etmiştir. Buna göre, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye, cem'le ilgili hadislerin zahirine bakarak, yolculukta öğle ile ikindinin, akşam ile de yatsının, birini diğerinin vaktinde kılmaya cevaz vermişlerdir. Mâlikî âlim İbn Battâl’ın belirttiğine göre ise, âlimlerin çoğu, yolcunun, öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem' etmesinin caiz olduğuna hükmetmişlerdir.³⁰¹ Ardından Aynî, ‘şeyhimiz’ dediği Hanefî fıkıh âlimi Zeynüddin İbn Nüceym’den (ö. 970/1563) naklen, namazların cem'i meselesinde altı görüş olduğunu belirtmiştir. Bunların ilki, İbn Battâl’ın dediği gibi cem'in caiz olmasıdır. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Mâlikî fakih Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820) bu görüşü benimsemişlerdir. İkinci görüşe göre, cem', yolculuk için acele edildiğinde caizdir. Bu, Mâlik b. Enes’in meşhur görüşüdür. Üçüncü görüşe göre, cem', yol almak isteyen kimseye caiz olur. Bu, Mâlikî fakih İbn Habîb es-Sülemî’nin (ö. 238/853) görüşüdür. Yine Mâlikî fakih Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İbn Habîb’in görüşünün, aslında Şâfiî’nin görüşü olduğunu, zira yolculuğun kendisinin, yol almak için olduğunu belirtmiştir. Dördüncü görüşe göre, namazların cem'i mekruhtur. İbnü’l-Arabî, bunun, Mısırlıların Mâlik’ten yaptıkları rivayet olduğunu ifade etmiştir. Beşinci görüşe göre, cem'-i te’hîr caizdir, cem'-i takdîm caiz değildir. Bu, İbn Hazm’ın görüşüdür. Altıncı görüşe göre ise cem', hiçbir zaman yolculuk sebebiyle caiz değildir, ancak Arafat ve Müzdelife’de caizdir. Bu, Hanefîlerin ve Mâlik’in talebelerinden İbnü’l-Kâsım’ın görüşüdür.³⁰²

Namazların cem' edilmesinin hükmünü, farklı mezheplerde tezahür eden şekilleriyle ele almasının ardından Aynî, Arafat ve Müzdelife’deki cem'in dışında, namazların cem'ini içeren hadisler hakkında açıklama yapmıştır. Bu bağlamda Tahâvî’den naklen, Peygamberimizin, iki namazı bir namazın vaktinde kılmadığını, aksine, ilk namazı kendi vaktinin sonunda, ikinci namazı ise kendi vaktinin başında kıldığını belirtmiştir.³⁰³ Bu manayı İbn Abbâs’ın şu hadisinin teyit ettiğini ifade etmiştir: “

³⁰⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 418.

³⁰¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 419; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3: 94.

³⁰² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 419-420. Bu konuda ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsût*, 1: 266.

³⁰³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420.

‘Rasulullah (s.a.v), korku ve yolculuk durumu olmaksızın, öğleni ikindiyle, akşamı da yatsıyla cem' ederek kıldı’.³⁰⁴ Bunun üzerine İbn Abbâs’a ‘O (s.a.v), bununla neyi amaçladı?’ diye soruldu. O da ‘Ümmetinin zorlanmamasını istedi.’ diye cevap verdi’.³⁰⁵ Aynî burada, kimsenin, hizada (yerleşim yerinde) hakiki cem'in caiz olduğunu savunmadığını, o hâlde (diğer hadislerdeki cem' ifadesiyle aynı olan) buradaki cem' ifadesinin, namazlardan ilkinin vaktinin sonuna ertelendiğini ve ikincisinin vaktinin başına alındığını gösterdiğini ifade etmiştir.³⁰⁶ Hakikaten İbn Abbâs'ın bu rivayetini sûrî cem'e hamletmenin daha isabetli olacağını belirtmek mümkündür. Zira Peygamberimizin yolculuk başta olmak üzere, başka hiçbir özür durumu olmaksızın namazları hakiki anlamda cem' etmesinin, namazı ayrı ayrı zamanlarda kılınmak üzere beş vakit olarak farz kılan şâriin maksadına ve teşrî hikmetine ters düştüğü söylenebilir.³⁰⁷

Aynî, namazların cem' edilmesini caiz görenlerin, Müslim'den bir hadisi delil göstererek, bunun açıkça iki namazı birinin vaktinde kılmak anlamına geldiği iddiasında bulduklarını belirtmiştir. Aynî'nin aktardığına göre, delil olarak gösterdikleri Müslim hadisi şöyledir: “İbn Ömer, yolculuk için acele ettiğinde, akşam ile yatsı namazlarını şafak kaybolduktan sonra cem' eder ve şöyle derdi. ‘Rasulullah (s.a.v), yolculuk için acele ettiğinde akşam ile yatsı namazlarını cem' ederdi’.”³⁰⁸ Nevevî'nin, İbn Ömer'in hadisiyle, Hanefilerin cem'-i sûrî yorumlarının iptal olduğu iddiasını Aynî cevapsız bırakmamıştır. Nevevî'ye cevap olarak, sahâbe ve ulemanın ihtilaf ettiği üzere, kırmızı ve beyaz şeklinde iki çeşit şafak olduğunu belirtmiştir. Burada Aynî, güneş kaybolduktan sonra ufukta beliren kızılığa da, onun ardından gelen beyazlığa da şafak dendiğini³⁰⁹ anlatmak istemiştir. Peygamberimizin, kırmızı şafak kaybolduktan sonra iki namazı kılmış olabileceğini, bu durumda da, ‘Şafak, beyaz olanıdır.’ diyen birine göre, akşam namazının kendi vaktinde kılınmış olacağını ifade etmiştir. Yine ‘Şafak kırmızı olanıdır.’ diyen birine göre ise yatsı namazının kendi vaktinde kılınmış olacağını dile getirmiştir. İki durumda da ‘şafağın kaybolmasından sonra cem' etti’ şeklinde söylendiğini, ancak şafak kelimesinin birbirinden farklı iki anlamından dolayı, her birinin aslında kendi vaktinde kılınmış olacağını ifade etmiştir. Buna ‘cem'-i sûrî’

³⁰⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 49/705.

³⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420; Tirmizî, “Salât”, 24; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 160.

³⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420.

³⁰⁷ Bu konuda bk. Halit Ünal, “Cem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 278.

³⁰⁸ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 43.

³⁰⁹ Şahin, “Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması”, 59.

dendiğini de sözlerine eklemiştir.³¹⁰ Görüldüğü gibi Aynî, burada, kelime anlamından yola çıkarak, karşı görüştekilerin delil olarak sundukları bir hadiste aslında kendi görüşleri olan cem'-i sûrînin anlatıldığını iddia etmiştir.

Yine cem'i caiz görenlerin, kendi görüşlerine dayanak olarak gösterdikleri hadislerden bazıları hakkında, Aynî açıklamalarda bulunmuştur. Söz konusu hadisler şunlardır: Tirmizî'de yer alan Ubeydullah b. Ömer'in Nâfi'den yaptığı rivayete göre “İbn Ömer, ailesinden biri için çağrıldı. Bu sebeple o, yolculuk için acele etti. Şafak kaybolana kadar akşamı geciktirdi, sonra konaklayıp iki namazı cem' etti. Ardından oradakilere, Rasulullah'ın yolculuk için acele ettiğinde böyle yaptığını haber verdi”.³¹¹ Tirmizî, bu hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir. Ebû Dâvûd'un zikrettiği Eyyûb'un Nâfi'den rivayetinde “güneş batıp yıldızlar görünene kadar” ifadesi vardır.³¹² İbn Huzeyme'de ise Yahyâ b. Saîd, Nâfi'den söz konusu hadisi “Bizi gecenin yarısına ya da yarısına yakın kısmına kadar götürdü, sonra konakladı ve namaz kıldı” ifadesiyle nakletmiştir.³¹³ Ailesinden biri için çağrılmasından kastedilenin, İbn Ömer'in ölüm döşeğindeki hanımı Safiyye'ye yetişebilmesi için acilen çağrılması olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁴ Buna göre acil çağrıyı alan İbn Ömer, hanımına yetişebilmek için acele etmiş ve her bir namazda ayrı ayrı konaklayarak vakit kaybetmemek adına namazlarını birleştirerek kılmıştır. Yanındakilere, yaptığını izah sadedinde Peygamberimizin uygulamasının da bu yönde olduğunu belirtmiştir. Hepsi de Nâfi'den gelen rivayetlerden birinde İbn Ömer'in, akşam namazını şafak kaybolana kadar geciktirdiği zikredilirken, diğerinde güneş batıp yıldızlar görünene kadar, bir diğerinde ise gecenin yarısına kadar geciktirdiği nakledilmiştir.

Aynî, şafak konusunda gerekli açıklamayı daha önce yaptığını belirttikten sonra, İbn Huzeyme'nin kitabında, Nâfi'den rivayette bulunan râvîlerin, diğer kitaplarda yine Nâfi'den rivayette bulunan hâfız râvîlere muhalefet ettiklerini beyan etmiştir. Bu hadislerin arasında cem'in mümkün olmadığını, bu sebeple hâfızlara muhalefet eden rivayetin terk edilip hâfızların rivayetinin alınacağını ifade etmiştir. Ebû Dâvûd'da yer alan Süleyman b. Ebî Yahyâ'nın İbn Ömer'den rivayetinde İbn Ömer şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.v), yolculukta, bir kere dışında asla akşam ve yatsı namazlarını cem'

³¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420.

³¹¹ Tirmizî, “Salât”, 394.

³¹² Ebû Dâvûd, “Salâtü's-sefer”, 5.

³¹³ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2: 84.

³¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 420. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Salâtü's-sefer”, 5.

etmedi”.³¹⁵ Hâlbuki Ebû Dâvûd, bu sözün merfû değil, mevkûf bir rivayet olduğunu dile getirmiştir. Buna göre Eyyûb’un Nâfi‘den yaptığı bir rivayette Nâfi‘, ‘İbn Ömer’in, Safiyye için çağrıldığı gece hariç asla bu iki namazı cem' ettiğini görmedim.’ demiştir. Mekhûl’un Nâfi‘den yaptığı başka bir rivayette ise Nâfi‘, İbn Ömer’in bu namazları cem' ettiğini bir ya da iki kez gördüğünü söylemiştir.³¹⁶

Yine Ebû Dâvûd’da, Ebû’t-Tufeyl’in Muâz b. Cebel’den şöyle bir rivayeti bulunmaktadır: “Rasulullah (s.a.v), Tebük gazvesinde, hareket etmeden önce güneş batıya doğru meylettiyse, öğle ile ikindiye cem' ederdi. Güneş meyletmeden hareket ettiyse öğleyi ikindi için konaklayacağı zamana kadar geciktirirdi. Akşamda da aynısını yapardı. Hareket etmeden önce şafak kaybolduysa akşam ile yatsıyı cem' ederdi. Şafak kaybolmadan hareket ettiyse akşamı yatsı için konaklayacağı zamana kadar geciktirirdi. Sonra ikisini cem' ederdi”.³¹⁷ Ebû Dâvûd, Hüseyin b. Abdillâh< Küreyb< İbn Abbâs kanalıyla bunun benzerinin rivayet edildiğini zikretmiştir. Ancak Aynî, Ebû Dâvûd’un zikrettiği son hadisi kabul etmediği ve vaktin öne alınmasıyla ilgili sağlam bir hadisin bulunmadığı yönündeki söylemini nakletmiştir. Akabinde Aynî, yine bu hadisin senedindeki Hüseyin b. Abdillâh’ın hadisiyle ihticac edilmediğini belirterek hadis âlimlerinin kendisine yönelik tenkîdlerini aktarmıştır. Nitekim bu râvî hakkında Ali b. Medînî (ö. 234/848-849) ‘Onun hadisini bıraktım’, Ahmed b. Hanbel ‘Onda münker şeyler vardır’, Yahyâ b. Maîn ‘Zayıftır’, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ‘Zayıftır. Hadisi yazılır ama onunla ihticac edilmez’ ve Nesâî ‘Metrukü’l-hadîstir (yani metruk râvîdir)’ demiştir.³¹⁸

Hattâbî, Hanefîlerin cem' ile ilgili te’vîllerine karşılık olarak, cem'in ruhsat olduğunu ifade etmiştir. Eğer Hanefîlerin dediği gibi sûrî bir cem' olsaydı, bütün namazları vaktinde kılmaktan dolayı daha büyük bir sıkıntı olacağını belirtmiştir. Bu görüşüne sebep olarak ise vakitlerin başını ve sonunu insanların, değil genelinin, eğitimli olanların dahi çoğunun bilmemesini göstermiştir.³¹⁹ Aynî, Hanbelî fakihî İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) de aynı konuda Hanefîlere yönelik eleştirilerine yer vermiştir. İbn Kudâme’nin, Hattâbî’nin söylediklerine benzer şeyler söylediği görülmektedir. Aynî’nin aktardığına göre İbn Kudâme, namazların cem’inin cem'-i

³¹⁵ Ebû Dâvûd, “Salâtü’s-sefer”, 5.

³¹⁶ Ebû Dâvûd, “Salâtü’s-sefer”, 5.

³¹⁷ Ebû Dâvûd, “Salâtü’s-sefer”, 5.

³¹⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 421-422. Ayrıca bk. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1: 537.

³¹⁹ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1: 264.

sûrî'ye yorulmasının, iki sebepten dolayı geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki, Peygamberimizin iki namazı, birinin vaktinde cem' ederek kıldığı hakkında açık bir ifadeyle haber gelmiş olmasıdır. İkincisi ise, cem'in ruhsat olmasıdır. Zira İbn Kudâme'ye göre de, eğer cem' Hanefilerin dediği gibi olsaydı, bütün namazların vaktinde kılınmasının vereceği daha büyük bir sıkıntı ve zorluk olurdu. Devamında ise İbn Kudâme, cem'in Hanefilerin dediği gibi olması hâlinde, ikindi ile akşam ve yatsı ile sabah namazları arasında da cem'in caiz olabileceğini, hâlbuki ümmet arasında bunun haram olduğunda ihtilaf olmadığını belirtmiştir.³²⁰

Buna cevaben Aynî, cem'in ruhsat olduğunu kendisinin de kabul ettiğini, ancak Hanefilerin, haber-i vahidin, kat'î ayetle çelişmemesi için cem'-i sûrî şeklinde bir yorum yaptıklarını belirtmiştir. Aynî'nin sözünü ettiği ayetler şunlardır: “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın.” (el-Bakara 2/238); “Şüphesiz ki namaz, mü'minler üzerine vakitleri belli bir farzdır.” (en-Nisa 4/103). Aynî, Hanefilerin ayet ve hadisle birlikte amel etmek için çabaladıklarını, karşı görüştekilerin ise cem'e hakiki anlamı verip namazı başka bir namazın vaktinde kılmalarının ayetle ameli terk etmeye götüreceğini ifade etmiştir. Hanefilerin tercihinin, kitapla ve yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde bu konuda gelen tüm hadislerle amel etmek olduğunu belirtmiştir. Devamında Aynî, Hattâbî'nin “vakitlerin başını ve sonunu insanların, değil genelinin, eğitilmiş olanların dahi çoğu bilemez” sözünün kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Namazın, din işlerinin en büyüklerinden biri olduğunu belirten Aynî, kâmil bir Müslümanın, dininin en büyük işi olmakla nitelenen namaz hakkında böyle bir şeyi nasıl bilmeyeceğini sorgulayarak her Müslümanın bunu bilmesi gerektiğini ima etmiştir. İbn Kudâme'ye de bu şekilde cevap verileceğini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Kudâme'nin, ikindi ile akşam, yatsı ile de sabah namazlarının cem'i üzerine yaptığı kıyasın anlamsız olup bağlayıcılığı olmadığını beyan etmiştir.³²¹

Genel olarak bakıldığında Aynî'nin, ilgili konuda rivayette bulunan sahâbîleri ve onların rivayetlerini zikrederek şerhine başladığı görülmektedir. Ardından namazların birleştirilmesi hususunda mezheplerde genel kabul gören görüşlere yer vermiştir. Kısaca, Şâfîî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre yolculuk sebebiyle namazların cem' edilebileceğini, Hanefîlere göre ise Arafat ve Müzdelife dışında cem'in caiz olmadığını

³²⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 422; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemmâîlî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, 3. Baskı (Riyad: Dârü âlemi'l-kütüb, 1417/1997), 3: 129.

³²¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 422.

belirtmiştir. Cem' ile ilgili rivayetleri değerlendiren Aynî, Hanefilerin, söz konusu rivayetlerde anlatılan cem'i, sûrî cem' olarak yorumladıklarını ifade etmiştir. Buna göre iki namazın ilki kendi vaktinin sonunda, ikincisi ise kendi vaktinin başında olmak üzere namazlar peş peşe kılınmak suretiyle görünüşte bir cem' yapılmış olur. Öte yandan cem'i caiz görenlerin delil mahiyetinde zikrettikleri İbn Ömer'in hadisinde geçen 'şafak' kelimesinin dildeki anlamı üzerinde duran Aynî, iki anlama gelen bu kelimenin hangi anlamı alınacak olursa olsun rivayetin o anlamıyla cem'-i sûrîyi desteklediğini dile getirmiştir. Yine cem'i caiz görenlerin delil olarak gösterdikleri başka bir rivayetin senedindeki bir râvîye yönelik tenkîdleri nakletmiştir. Son olarak Hattâbî ve İbn Kudâme'nin, Hanefilerin cem' yorumlarıyla ilgili eleştirilerini nakletmiş ve bunları cevaplamıştır. Burada Hanefilerin sûrî cem' te'vîlini, Kur'an'a uygunluk açısından yaptıklarını zikretmiştir. Zira ayetlerde açık açık her namazın belli birer vakti olduğu geçmektedir. Bu durumda hakiki cem'i savunanları ayetle ameli terk etmekle suçlamıştır. Aynî'ye göre Hanefiler, sûrî cem'i kabul ederek, Kur'an ve bu konuda gelen tüm hadislerle amel etmeyi tercih etmişlerdir.

2.5.Sahâbe Ameli

2.5.1. Vitir Namazının Tek Rekât Kılınması Meselesi

عن ابن عمر أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الليل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صلاة الليل مثنى مثنى. فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى."

*Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre, bir adam Rasulullah'a (s.a.v) gece namazı hakkında sordu. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Gece namazı ikişer ikişer kılınır. Sizden biriniz sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsa, bir rekât daha kılsın. Bu rekât, kıldığı namazı vitre çevirir."*³²²

Aynî, Şâfiîlerin mezkûr hadisten, vitir namazının tek rekât kılınmasının caiz olduğu hükmünü çıkardıklarını belirtmiştir. Şâfiîlerin, bu hadisin yanı sıra, Hz. Âişe'den gelen başka bir hadisi de delil olarak aldıklarını dile getirmiştir. Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği söz konusu hadiste Hz. Âişe şöyle demiştir: "Rasulullah (s.a.v), geceleyin on rekât namaz kılar ve bir secde ile bu kıldıklarını vitre çevirirdi. Sonra sabah namazının (sünnetinin) iki secdesini yapardı. Bu şekilde on üç rekât kılmış olurdu".³²³

³²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 212; Buhârî, "Vitr", 1.

³²³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 26.

Aynî'nin naklettiğine göre Nevevî, vitrin tek rekât kılınmasının, kendilerinin (Şâfîîlerin) ve cumhurun görüşü olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda, Ebû Hanîfe'den, vitri tek rekât kılmanın sahih olmadığı ve tek rekâtın kesinlikle namaz olmadığı görüşünü nakletmiştir. Akabinde ise sahih hadislerin, Ebû Hanîfe'nin görüşünün aksini ispatladığını belirtmiştir.³²⁴

Bunun üzerine Aynî, bir secde ile vitir yapmanın, kendinden önceki iki rekâtla birlikte bir rekât kılmak manasında olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Hz. Âişe'nin zikrettiği on üç rekât; üç rekât vitir, sekiz rekât nafileler ve iki rekât da sabahın sünneti şeklinde olmuş olur. Yine Aynî, Ebû Hanîfe'nin, vitrin tek rekât da kılınabileceğine hükmedenlerin bu görüşlerine cevap verebilecek sahih hadislerinin olduğunu belirtmiştir. Nesâî'nin Âişe'den rivayet ettiği "Rasulullah (s.a.v), vitir namazının ikinci rekâtında selam vermezdi."³²⁵ hadisi bunlardan biridir. Yine Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde Âişe'den rivayet ettiği "Rasulullah (s.a.v), vitri üç rekât kılar ve (iki oturuştan) yalnızca sonundakinde selam verirdi."³²⁶ hadisi de bunlardandır. Hâkim, bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu hâlde bunu kitaplarına almadıklarını belirtmiştir.³²⁷

Aynî, vitir namazının üç rekât olduğuna dair görüşünü nakillerle desteklemeye devam etmiştir. Bu bağlamda, Dârekutnî ve Beyhakî'nin İbn Mes'ûd'dan rivayet ettikleri bir hadisi nakletmiştir. İlgili hadiste, Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Gündüzün vitri olan akşam namazı gibi, gecenin vitri de üç rekâttır".³²⁸ Dârekutnî, bu hadisi, yalnızca Yahyâ b. Zekeriyâ'nın A'meş'ten merfû olarak rivayet ettiğini belirtmiştir. Beyhakî de, Süfyân es-Sevrî ile Abdullah b. Nümeyr'in bu hadisi A'meş'ten mevkûf olarak, yani İbn Mes'ûd'un sözü olarak rivayet ettiğini zikretmiştir. Aynî ise, bu rivayetin mevkûf olmasının, dayanak olma noktasında Hanefîlere zarar vermediğini belirtmiştir. Nitekim Hanefîlere göre hem akılla kavranabilecek, hem de akılla kavranamayacak konularda sahâbî sözü hüccettir.³²⁹ Bununla birlikte Aynî, Dârekutnî'nin Âişe'den bu hadisin benzerini merfû olarak kitabına aldığını da ifade etmiştir.³³⁰ Yine Nesâî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiği bir hadisin olduğunu dile getirmiştir. Buna göre Rasulullah

³²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Nevevî, *el-Minhâc*, 6: 19.

³²⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 47.

³²⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 437-438.

³²⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 438.

³²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Dârekutnî, *es-Sünen*, 375-376; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 4: 71.

³²⁹ Recep Çetintaş, "Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017): 610.

³³⁰ Dârekutnî'nin *es-Sünen* 'inde böyle bir rivayete rastlanmamıştır.

(s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Akşam namazı, gündüz namazlarının vitridir. O hâlde gece namazlarını da vitir yapın”.³³¹ Aynî, bu hadisin senedinin Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu belirtmiştir.³³²

Vitir namazının üç rekât olduğuna dair rivayetleri nakletmeye devam eden Aynî, Tahavî’den şu rivayeti aktarmıştır: “Ükbe b. Müslim dedi ki: ‘Abdullah b. Ömer’e vitir hakkında sordum.’ İbn Ömer ‘Gündüzün vitrini biliyor musun?’ dedi. ‘Evet, akşam namazı’ diye cevap verdim. Bunun üzerine o, ‘Doğru söyledin, güzel söyledin.’ dedi.”³³³ Aynî, İbn Ömer’in başlık altında zikredilen hadisin de buna hamledileceğini ve anlamının da, ‘(Öncesinde iki rekât olan) bir rekât kılsın’ olacağını beyan etmiştir. Bu şekilde haberlerin birbirleriyle uyuşacağını ifade etmiştir. Yine Tahâvî’den, Enes b. Mâlik’in “Vitir üç rekâttır.” sözünü nakletmiştir.³³⁴

Aynî, İbn Ebî Şeybe’nin, *el-Musannef*’inde yer verdiği, Hasan-ı Basrî’nin “Müslümanlar, vitrin, (iki oturuştan) yalnızca sonuncusunda selam verilen üç rekâtlı bir namaz olduğunda icma etmişlerdir.” sözünü nakletmiştir.³³⁵ Yine Ebû Dâvûd’dan, Abdullah b. Kays’ın, Âişe’ye, Rasulullah’ın (s.a.v) vitri kaç rekât kıldığını sorduğu, Âişe’nin de şu cevabı verdiğini aktarmıştır: “O (s.a.v), vitir namazını, dört rekâtın üstüne üç, altı rekâtın üstüne üç, sekiz rekâtın üstüne üç ve on rekâtın üstüne üç rekât olarak kılar. Yedi rekâttan az ve on üç rekâttan çok vitir yapmazdı”.³³⁶ Aynî, bu rivayette Âişe’nin, vitri üç rekât olarak belirlediğini ve vitrin bir rekât oluşuna dair bir şey söylemediğini ifade etmiştir. Ona göre bu durum, vitir namazının tek rekât kılınması anlamına gelen *büteyrânın* dikkate alınmayacağına delildir.³³⁷

Nevevî’den, Ebû Hanîfe, Sevrî ve onları takip edenler hariç, âlimlerden kimsenin tek rekâtla vitrin sahih olmadığını söylemediklerini nakleden Aynî, Nevevî’ye hayret ettiğini belirtmiştir. Onun yanlış bir nakil yaptığını ve yanlış olduğunu bildiği hâlde bir şey demediğini iddia etmiştir. Sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonrakilerin, vitrin üç rekât olduğu ve bir rekâtın yeterli olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Tahâvî’den

³³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214; Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl”, 36.

³³² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214.

³³³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 214-215; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 279.

³³⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 294.

³³⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 90.

³³⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 26. Söz konusu hadis, *Umdetü'l-kârî*’de “Yedi rekâttan az ve on rekâttan çok vitir yapmazdı.” şeklinde geçmektedir. Anlam olarak hadisin ilk kısmıyla bağdaşmaması ve Ebû Dâvûd’da da “on üç” şeklinde geçmesi sebebiyle burada bir düşme olduğu anlaşılmaktadır. Metinde Ebû Dâvûd’da yer alan ifade esas alınmıştır.

³³⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215.

naklen, Ömer b. Abdilaziz'in Medine'de fakihlerin, 'vitir, (iki oturuştan) yalnızca sonuncusunda selam verilen üç rekâttır' sözleriyle vitri sabitlediklerini zikretmiştir.³³⁸ Medine'deki fakihlerin vitir namazı için tek bir selamla üç rekâtın şart koşulmasında ittifak ettiklerini, bunun da Nevevî'nin, vitrin üç rekât olduğu görüşünü yalnızca Ebû Hanîfe ve Sevrî'ye hasretmesindeki hatasını açıkladığını beyan etmiştir.³³⁹

“O hâlde, ‘Sizden biriniz sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsa, bir rekât daha kılsın.’ sözündeki bir rekâttan kastedilen nedir?” diye soran birine Aynî, bu rekâtın önceki kıldığıyla bağlantılı olduğunu belirterek cevap vermiştir. Akabinde zaten bu sebeple “Bu rekât, kıldığı namazı vitre çevirir.” dendiğini, aksi takdirde bir rekâtle yetinen kimsenin, öncesinde bir şey kılmadığı hâlde öncesindeki vitre çevirmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.³⁴⁰

Bazı rivayetlerde vitir namazının rekât sayılarındaki farklılığa da değinen Aynî, buna örnek sadedinde bir rivayet nakletmiş ve ardından değerlendirmede bulunmuştur. Söz konusu rivayette Peygamberimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “İsteyen bir rekâtle, isteyen üç, isteyen de beş rekâtle vitir kılsın.”³⁴¹ Aynî, rekât sayısındaki bu farklılığın, vitir namazının istikrara kavuşmasından önceye yorulacağını, zira istikrara kavuşmuş namazların rekât sayılarının tercihe bırakılmayacağını beyan etmiştir. Yine Hz. Âişe'nin “Her iki rekâta bir selam verirdi, sonra bir rekâtle vitre çevirirdi.” sözünün, İbn Mâce'de yer alan Ümmü Seleme'nin: “O, araları selam ya da konuşmakla bölünmeyen yedi veya beş rekâtle vitir yapardı”³⁴² sözüyle çeliştiğini dile getirmiştir. Bunların yine vitrin istikrara kavuşmasından önce olduğuna yorulacağını ifade etmiştir.³⁴³

Öte yandan Aynî, kendisi gibi tek rekâtle vitir yapılamayacağı görüşünde olanlara, İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'de zikrettiği şu hadisin delil olduğunu belirtmiştir: “Rasulullah (s.a.v) büteyrâyı yasakladı.”³⁴⁴

Aynî'nin belirttiğine göre, Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. Yemân, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Ümâme,

³³⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 296.

³³⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215.

³⁴⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215.

³⁴¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; Dârekutnî, *es-Sünen*, 371-372.

³⁴² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; İbn Mâce, “İkâmetü's-salavât”, 123.

³⁴³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215.

³⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 215; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 13: 254.

Ömer b. Abdilaziz, fukahâ-i seb‘a³⁴⁵ ve Kûfe ehli, ‘Araları bölünmeyen üç rekâtla vitir yapılır.’ diyenlerdendir. Yine Aynî, Tirmizî’den, sahâbeden bir grubun bu görüşe yöneldiklerini nakletmiştir.³⁴⁶ Nesâî’de ise sahih bir senedle Übey b. Ka‘b’dan şöyle bir hadisin yer aldığını zikretmiştir: “Rasulullah (s.a.v) A‘lâ, Kâfirûn ve İhlâs sureleriyle vitir yapardı ve sadece sonuncuda selam verirdi.”³⁴⁷ Tirmizî’nin de Hz. Ali’den “Rasulullah (s.a.v) üç rekâtla vitir kıları.”³⁴⁸ hadisini rivayet ettiğini nakletmiştir.³⁴⁹

*Nâfi‘den rivayet edildiğine göre, Abdullah b. Ömer, bazı ihtiyaçlarını istemek için, vitirde (ilk) iki rekâtla (son) bir rekât arasında selam verirdi.*³⁵⁰

Aynî, ikisi de Nâfi‘den gelen İbn Ömer rivayetlerini, Buhârî’nin, hadis ile eseri birbirinden ayırmak için, birbirinden ayrı olarak zikrettiğini belirtmiştir. Nitekim ilk rivayette İbn Ömer’in Peygamberimizin bir sözünü naklettiği, dolayısıyla da hadisin merfû olduğu görülmektedir. İkinci rivayette ise Nâfi‘nin, İbn Ömer’in uygulamasını aktardığı, bu sebeple de hadisin mevkûf olduğu müşahede edilmektedir.

Öte yandan Aynî, Tahâvî’den naklen, Bekir b. Abdillâh’ın şu rivayetini zikretmiştir: “Ömer iki rekât kıldı, sonra ‘Oğlum bizi bırak (çekil)!’ dedi. Sonra kalktı ve bir rekâtla vitir yaptı.”³⁵¹ Aynî, söz konusu rivayet hakkında Tahâvî’nin, Hz. Ömer’in vitri üç rekât kıldığı, ancak onun ilk iki rekâtla son rekâtın arasını ayırdığı açıklamasını da nakletmiştir.³⁵²

Akabinde bazıları bu rivayetin, ‘Vitr tek rekâttır.’ diyenlerin görüşünü teyit ettiğini söylemişse de Aynî bunu başka bir rivayetle cevaplamıştır. Buna göre, Ukbe b. Müslim, İbn Ömer’e vitir hakkında sorduğunda İbn Ömer ‘Gündüzün vitrini biliyor musun?’ dedi. (Ukbe) ‘Evet, akşam namazı’ diye cevap verdi. Bunun üzerine İbn Ömer, ‘Doğru söyledin’ ya da ‘Güzel söyledin.’ dedi.”³⁵³ Bu rivayetin, İbn Ömer’e göre, vitrin akşam namazı gibi üç rekât olduğunu açıkça gösterdiğini ifade etmiştir. Aynî, Buhârî’nin

³⁴⁵ Fukahâ-i seb‘a, tâbiûn döneminde yaşamış Medineli yedi fakihdir. Bunlardan Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdillâh, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr üzerinde ittifak vardır. Ancak yedinci fakih için Ebû Bekir b. Abdirrahman, Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf ve Sâlim b. Abdillâh b. Ömer olmak üzere üç farklı isim zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Fukahâ-yi Seb‘a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 1996), 13: 214.

³⁴⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 215; Tirmizî, “Vitr”, 7.

³⁴⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 215-216; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 37.

³⁴⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216; Tirmizî, “Vitr”, 7.

³⁴⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216.

³⁵⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216; Buhârî, “Vitr”, 1.

³⁵¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1: 279.

³⁵² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1: 279.

³⁵³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 216; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1: 279.

muallak olarak zikrettiği rivayette İbn Ömer'den rivayet edilenin fiil olduğunu, Ukbe b. Müslim'in rivayetinde ise sözü olduğunu belirtmiştir. Neticede daha kuvvetli olması sebebiyle sözünü almanın evla olduğunu beyan etmiştir. Son olarak, Hasan-ı Basrî'nin, vitrin aralıksız üç rekât olduğu hususunda Müslümanların icması bulunduğu dair sözünü hatırlatmıştır.³⁵⁴

Genel olarak bakıldığında Aynî, ilk olarak mezkûr hadisten, Şâfiîlerin vitri tek rekât kılmanın caiz olduğu hükmünü çıkardıklarını nakletmiştir. Akabinde Hanefîlerin bu hadisi nasıl anlayıp kabul ettiklerine değinmiştir. Buna göre, hadiste geçen tek rekât müstakil olarak alınmamalı, kendinden önce kılınan iki rekâtla birlikte değerlendirilmelidir. Bu durumda vitir üç rekât olmaktadır. Nitekim Aynî, Hanefîlerin bu görüşünü destekleyecek rivayetler nakletmiştir. Bu rivayetlerden, vitirde iki oturuş olduğu ve bu oturuların yalnızca sonundakinde selam verildiği anlaşılmaktadır. Yine söz konusu rivayetlerde, vitrin akşam namazına benzediği, tıpkı gündüzün vitri olarak nitelenen akşam namazı gibi gecenin vitrinin de üç rekât kılınacağı görülmektedir. Diğer taraftan Aynî, Peygamberimizin bûteyrâyı yani vitir namazını tek rekât kılmayı yasakladığına dair bir rivayet de nakletmiştir. Akabinde sahâbe ve tâbiûndan, vitrin üç rekât kılınacağı görüşünde olanların bazılarının sadece isimlerini zikretmiş, bazılarının ise söz ve uygulamalarına da yer vermiştir. Böylelikle Hanefîlerin hadis tercihinde *sahâbe amelinin* de etkili olduğunu göstermiştir. Son olarak Hasan-ı Basrî'nin vitrin üç rekât oluşuyla ilgili sözünü zikredip ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.6.Dil Bilgisinden Hüküm Çıkarma

2.6.1. Başın Tamamının Mesh Edilmesi Meselesi

عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رجلا قال لعبد الله بن زيد، و هو جد عمرو بن يحيى: أ تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم، فدعا بماء فأفرغ على يديه فغسل مرتين ثم مضمض و استنثر ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما و أدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه.

Amr b. Yahyâ el-Mâzinî'nin, babasından (yani Yahyâ b. Amâre'den) rivayet ettiğine göre, bir adam Abdullah b. Zeyd'e –ki o, Amr b. Yahyâ'nın dedesidir-, 'Rasulullah'ın (s.a.v) nasıl abdest aldığı bana gösterebilir misin?' diye sordu. Abdullah b. Zeyd

³⁵⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 216.

'evet' dedi. Sonra su istedi ve ellerine döktü. Bu şekilde ellerini iki kere yıkadı. Ardından üç kere mazmaza ve istinsâr³⁵⁵ yaptı. Sonra üç kere yüzünü yıkadı. Peşinden kollarını ikişer kez dirseklerine kadar yıkadı. Sonra ellerini başının üstünde ileri ve geri doğru götürerek başını mesh etti. Bunu, ellerini başının ön kısmından (saçın bittiği yerden) ensesine kadar götürüp yine başladığı yere geri getirmek suretiyle yaptı. Ardından ayaklarını yıkadı.³⁵⁶

Aynî mezkûr hadisten on beş farklı hüküm çıkarmış ve bunları maddelendirerek ayrı ayrı izah etmiştir. Bunlardan konumuzu ilgilendireni, başın mesh edilmesi meselesini ele aldığı maddedir ki, buna hepsinden daha ayrıntılı ve uzunca yer vermiştir. Aynî'nin ilgili maddedeki açıklamalarına göre Mâlik b. Enes, İsmail b. Uleyye (ö. 193/809),³⁵⁷ bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel, başın tamamının mesh edilmesinin farz olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak Mâlik'in ashâbı ihtilaf etmiştir. Mâlikî fakih Eşheb el- Kaysî, başın bir kısmının, Mâlikîlerden bazıları ise başın üçte biri ve daha fazlasının mesh edilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlerde ve Şâfiîlerde ise başın bir kısmını mesh etmenin farz olduğunu belirten Aynî, Hanefîlere göre bu bir kısmın, başın dörtte biri olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁸ Bu konuda Hanefîlerin, Mugîre b. Şu'be'den rivayet edilen "Nebî (s.a.v) abdest alırdı, perçemini ve sarığının mesh ederdi."³⁵⁹ hadisine dayandıklarını zikretmiştir. Buna sebep olarak da, Kur'an'daki ayetin, meshin miktarı hakkında mücmel oluşunu, yani delalet ettiği mananın açık olmayışını göstermiştir. Buna göre Aynî'nin, Mâide sûresinde yer alan "وامسحوا برؤسكم / Başınızı mesh edin" (el-Mâide, 5/ 6) âyetinde, başın ne kadarının mesh edileceği hususundaki mücmelliği, ilgili kısmı dil bilgisi açısından inceleyerek açmak istediği söylenebilir. Bu bağlamda Aynî, şunları söylemiştir: "Âyetteki 'الباء / bâ', asıl konumu itibariyle *ilsâk* yani birleştirmek

³⁵⁵ Aynî'nin beyanına göre *istinsâr*, istinşâkla burna su verildikten sonra burnun içindeki toz ve pisliklerle bu suyun burundan çıkarılmasına denir. Kısacası istinşâk burna su vermek, istinsâr ise verilen bu suyu burundan çıkarmaktır. İstinsârın hikmetinin temizlik ve şeytanın kovulması olduğu söylenmiştir. Zira *Sahîh-i Buhârî*'de, Ebû Hureyre'den şöyle bir hadis nakledilmiştir: "Sizden biriniz uykusundan uyandığı zaman abdest alsın ve üç kere istinsâr yapsın (sümkürsün). Çünkü şeytan burnunun içinde geceler". (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11). Ayrıca istinsârın daha faydalı olduğu söylenmiştir. Zira istinsâr istinşâkın üzerine olur, yani istinsâr için istinşâk gerekir ancak istinşâk için istinsâr gerekmez. İstinsâr konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2: 452, 528, 10: 642.

³⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:527; Buhârî, "Vudû", 38.

³⁵⁷ Ebû Bişr İsmail b. İbrahim b. Miksem el-Esedî el-Basrî, hadis hâfızı, fakih ve müfessirdir. Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn, İshâk b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel, İbn Uleyye'nin hem hocaları hem de talebeleri olmuştur. Ricâl âlimleri kendisini sika olarak değerlendirmiştir. İbn Uleyye'nin rivayetleri *Kütüb-i sitte*'de yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Salahattin Polat, "İbn Uleyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul:1999), 20: 428-429.

³⁵⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:530. Bu konuda bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2. Baskı (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1406/1986), 1:4.

³⁵⁹ Müslim, "Tahâret", 81-83; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 30.

içindir. Mesh aleti olan el ile ‘bâ’ harf-i cerri bir araya geldiği zaman fiil, el ile birlikte mesh konumuna geçer ve ‘Ellerimle duvarı sildim’, ‘Yetimin başını ellerimle okşadım’ cümlelerinde olduğu gibi elin tamamını kapsar. Oysaki ‘bâ’, mesh konumu yani baş ile bir araya geldiği zaman fiil onunla birlikte alete yani ele geçer ve böylelikle başın tamamını kapsamayı gerektirmez. Yalnızca aletin/elin, konum/baş ile birleşmesini gerektirir. Genellikle tamamını kapsar, ancak aletin çoğu da tamamın yerine geçer. Bu durumda üç parmağın birleşmesi ile yapılan mesh, mesh konumuna geçer.³⁶⁰ *Teb’îz* yani bir kısmıyla yapma anlamı bu yolla sabit olduğu içindir. Yoksa bazıların dediği gibi ‘bâ’ *teb’îz* anlamında olduğu için değildir. Bazı Arapçacılar ‘bâ’nın *teb’îz* anlamında olduğunu inkâr etmişlerdir. Zâhirî mezhebine mensup fıkıh âlimi İbnü’l-Burhân (ö. 808/1405), ‘bâ’nın *teb’îzi* ifade ettiğini iddia eden kimsenin, dilcilere, onların bilmediği bir şey getirmiş olacağını söylemiştir. Hanefî mezhebine mensup Arap dili, kelim ve fıkıh âlimi Seyyid Şerif Cürçânî de (ö. 816/1413) ‘bâ’nın pek çok anlama gelmesine rağmen asıl olarak “ilsâk” anlamını kabul etmiştir. Arap dili âlimi İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise; Basra dil mektebinin önde gelen dil âlimi Asmaî (ö. 216/831), yine Basra mektebine mensup nahiv âlimi Fârisî (ö. 377/987) ile gramer, sözlük ve kıraat âlimi İbn Mâlik et-Tât’nin (ö.672/1274), bâ’nın gelişinin *teb’îz* için olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir.”³⁶¹

Açıklamalarıyla nahiv ilmine vukûfiyetini gösteren Aynî, kısaca şunu anlatmak istemiştir: ‘Bâ’ harf-i cerri, ilsâk ve *teb’îz* olmak üzere iki farklı anlama gelmektedir. Bazıları Hanefileri, bu harf-i cerre *teb’îz* anlamı verdiklerini iddia ederek eleştirse de aslında durum böyle değildir. Hanefiler de bu harfe ilsâk anlamını yüklemişlerdir, ancak onlar için harfin hangi kelimenin başına geldiği önemlidir. Bu bağlamda, mesh etme mevzusunda üç öğeden söz edilebilir: Mesh etme fiili, mesh eden/el ve mesh edilen/baş. Bilindiği gibi fiilin başına harf-i cer gelmez. O hâlde bu harf, ya mesh eden ya da mesh edilenin başına gelebilir ve geldiği kelimeye göre de anlamı değiştirir. Eğer ayette el kelimesi olsaydı ve ‘bâ’ harf-i cerri mesh eden konumundaki bu kelimenin önüne gelmiş olsaydı, mesh etme fiili, el ile birleşir ve mesh edilecek yere elin tamamını geçirmiş olurdu. Yani mesh, elin tamamıyla yapılmış olurdu. Ancak bu harf, el kelimesinin değil, mesh edilme konumundaki baş kelimesinin önüne gelmiştir. Bu durumda ise mesh etme fiili, baş ile birleşir ve ikisini de, mesh edecek olan ele geçirir.

³⁶⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:530. Bu konuda bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 1:4.

³⁶¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:530-531.

Böylece sadece el ile başın birleşmesi yeterli olur, başın tamamını kapsamaması gerekmez. Elin çoğu da, tamamın yerine geçer. Buna göre üç parmakla yapılan mesh de geçerli olur. Başın bir kısmını mesh etme anlamındaki teb'iz, bu şekilde gerçekleşmiş olur. Yoksa 'bâ' harf-i cerri, teb'îz anlamına gelmez.

Akabinde Aynî, başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini düşünen birinin, meshin hükmünün teyemmümde, 'فامسحوا بوجوهكم و أيديكم' /yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin' (en-Nisâ, 4/ 43) ayeti ile sabit olduğunu ifade ettikten sonra "Orada meshin, yüz ve elleri kapsamaması şart koşulmamış mıdır?" şeklinde bir soru yönelttiğini belirtmiştir.³⁶² Bu kişi, ilgili soruyla aslında, abdestte başın mesh edilmesini, teyemmüm meshine kıyaslamış ve bu durumda başın da teyemmümdeki uzuvlar gibi tamamının mesh edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmek istemiştir.

Buna cevaben Aynî, kapsamanın, ya Kur'an'ın işaretiyle ya da sünnet ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an'ın işareti, Allah Teâlâ'nın özür durumunda el ve yüze teyemmümü, guslün yerine koymasındır. Gusülde kapsamanın nas ile farz olduğu malumdur. Tıpkı bunun gibi, guslün yerine geçen şey için de durum aynı şekilde olur. Yani gusülde beden, tüm vücudu kapsayacak şekilde yıkanması gerektiği gibi, özür durumunda guslün yerini tutacak olan teyemmümde de el ve yüzün, tamamını kapsayacak şekilde toprakla mesh edilmesi gerekir. Sünnet ile bilinmesi ise Peygamberimizin Hz. Osman'a söylediği şu sözle olur: "İki vuruş sana yeter: Bir vuruş yüz için, bir vuruş da kollar için".³⁶³ Burada Aynî'nin, sorudaki kıyasın geçersizliğini göstermeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim başın meshini teyemmüm meshine kıyaslayan kimseye, teyemmüm meshinin keyfiyetinin Kur'an ve sünnetle sabit olduğunu, hâlbuki başın meshi hususunda Kur'an'la da sünnetle de net bir şeyin sabit olmadığını, bu sebeple de böyle bir kıyasın yapılamayacağını anlatmak istemiştir. Nitekim Kur'an'da başın meshi hususu mücmel kalmış ve hangi manaya delalet ettiği tam anlaşılamamıştır. Peygamberimizden de bu konuda kavli bir açıklama gelmemiş, yalnızca uygulamaları nakledilmiştir. Şu kadar var ki, gelen nakiller de birbirlerinden farklılık arz etmiş, bu sebeple de başın meshi hususu netliğe kavuşamamıştır.

Aynî, muhalif görüşte olan birinin, Hanefileri, mesh miktarının perçem kadar olacağı konusunda Mugîre b. Şu'be'nin hadisini delil gösterdikleri hâlde, hadisin sarık üzerine

³⁶² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:531.

³⁶³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2:531. Kaynaklarda Peygamberimizin bu sözüne, Hz. Osman'a söylemiş olduğu şekliyle rastlanmamıştır. Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettikleri söz konusu hadisler için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 151-152.

meshi içeren kalan kısmını terk etmekle itham ettiğini belirtmiştir. Buna cevabı ise şu şekilde olmuştur: “Şayet hadisin tamamıyla amel edecek olursak, nas üzerine ziyade yapmamız gerekir. Zira bu hadis, haber-i vâhiddir. Başın üzerine mesh etmek ise, Kur’ân’la sabit olmuştur. Dolayısıyla burada nas üzerine ziyade söz konusudur. Oysaki Kur’ân üzerine ziyade yapmak neshtir ve caiz değildir.³⁶⁴ Ayrıca Peygamberimizin sarığın üstüne mesh etmesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazıları bundan sarığın altındakinin kast edildiği anlamını çıkarmışlardır. Bazıları ise söz konusu hadisi, Peygamberimiz sarığı çıkarmadan başını mesh ettiği sırada, kendisinden uzakta olan bir sahâbî bunu görüp sarığın üzerini mesh ettiğini sanmış olabilir, şeklinde yorumlamışlardır”.³⁶⁵ Akabinde Aynî, Mâlikî kadısı Kâdî İyâz’dan, Mâlikîlerin sarık üzerine meshi nasıl yorumladıklarını nakletmiştir. Buna göre Mâlikîler, Mugîre b. Şu‘be’nin hadisini, Peygamberimizin başını açmasına engel olan bir hastalığının olabileceği, bu sebeple de sarığın, zorunluluk durumunda üzerine mesh edilen kırık tahtası gibi olduğu şeklinde yorumlamışlardır.³⁶⁶

Genel olarak bakıldığında Aynî’nin, mezkûr hadisin şerhine, abdest ayetinin bir kısmını inceleyerek başladığı görülmektedir. Başın mesh edilmesini emreden bu kısmı, ne kadarının mesh edileceği hususunda mücmel oluşu sebebiyle, dil bilgisi açısından irdelemiştir. Burada Aynî’nin nahiv ilmine olan vukûfiyeti göze çarpmaktadır. Aynî, ‘bâ’ harf-i cerrinin, başına geldiği kelimeye göre anlamı değiştirdiği, dolayısıyla ayetten çıkarılacak olan hükmü de etkilediği üzerinde durmuştur. Sonuç itibarıyla, verdiği bilgiler çerçevesinde, ayetten başın tamamının değil, bir kısmının mesh edilmesi gerektiği hükmünü çıkarmıştır. Hanefîlerin bu meselede sünnetten dayanaklarının ise Mugîre b. Şu‘be’nin hadisi olduğunu dile getirmiştir. Yani Hanefîler, başın meshi hususunda, başlık altında zikredilen hadisle amel etmemiş, bunun yerine başka bir hadisten hüküm çıkarmışlardır. Yine Mugîre’nin hadisinde yer alan sarık üzerine meshin, nas üzerine ziyade olduğunu ve bunun da caiz olmadığını beyan etmiştir. Ayrıca sarık üzerine meshin farklı şekillerde yorumlandığını belirterek bu hadisin, başın tamamının mesh edilmesine delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Son olarak Aynî,

³⁶⁴ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:531. Kur’an üzerine ziyadenin nesh olduğuna dair bk. Ünal, *Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 164; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 197. Bu konunun örnekli izahı için ayrıca bk. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 82-83.

³⁶⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:531.

³⁶⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 2:531; Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü’l-Mu’lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mensûra: Dârü’l-vefâ, 1419/1998), 2: 91.

başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini düşünen kimselerin birkaç sorusunu yanıtlarak söz konusu hadisin, başın meshini içeren kısmının şerhini tamamlamıştır.

2.7.Kelime Anlamından Hüküm Çıkarma

2.7.1. Cemaate Sonradan Yetişilmesi Durumunda Kaçırılan Rekâtların Tamamlanması Meselesi

عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: بينما نحن نصلي مع النبي صلى الله عليه و سلم إذ سمع جلبة الرجال، فلما صلى قال: "ما شأنكم؟" قالوا استعجلنا إلى الصلاة. قال: "فلا تفعلوا! إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا و ما فاتكم فأتوا".

*Abdullah b. Ebî Katâde'nin babasından (Ebû Katâde'den) rivayet ettiğine göre, o (Ebû Katâde) şöyle dedi: Biz Nebî'yle (s.a.v) birlikte namaz kılıyorken, (Nebî), birkaç adamın gürültüsünü duydu. Namazını kılınca (o kimselere), "Bu hâliniz nedir?" diye sordu. Adamlar 'Namaz için acele ettik.' deyince, Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Böyle yapmayın! Namaza sakince gelin. Yetişebildiğinizi kılın, namazın sizden kaçan kısmını (yetişemediğinizi) ise tamamlayın."*³⁶⁷

Aynî, şerhine mezkûr hadisin lafzında ihtilaf olduğunu belirterek başlamıştır. Buna göre bazı rivayetler "فأتموا / tamamlayın" lafzıyla gelmişken, bazıları da "فأقضوا / kaza edin" lafzıyla gelmiştir. Örneğin Ebû Dâvûd'un, bu meselede, ikisi de Ebû Hureyre'den gelen iki hadis zikrettiğini, bunlardan birinde "tamamlayın", diğesinde ise "kaza edin" lafızlarının yer aldığını ifade etmiştir.³⁶⁸ Müslim'in rivayetlerinin çoğunun da "tamamlayın" şeklinde olduğunu,³⁶⁹ sadece bir rivayetinin "kaza edin" şeklinde geldiğini³⁷⁰ beyan etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu konuda Ebû Hureyre'den bir rivayeti olduğunu ve söz konusu rivayetin "kaza edin" lafzıyla geldiğini nakletmiştir.³⁷¹ Son olarak İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sında, Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadiste yine "kaza edin" ifadesinin yer aldığını dile getirmiştir.³⁷²

Rivayet farklılıklarına işaret etmesinin ardından Aynî, zikri geçen "kaza etmek" ve "tamamlamak" fiillerinin ikisinin de aynı anlama mı geldiği yoksa farklı anlamlarda mı kullanıldığı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini beyan etmiştir. Söz konusu fiillere

³⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 209; Buhârî, "Ezân", 20.

³⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 54.

³⁶⁹ Müslim, "Mesâcîd", 151/602, 152, 153, 155.

³⁷⁰ Müslim, "Mesâcîd", 155.

³⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 7: 87, 387, 8: 243.

³⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 183.

verilen anlam doğrultusunda, namazda imama yetişen kimsenin durumu hakkında hükmün değiştiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, namaza sonradan dâhil olan kimsenin, imamla birlikte kıldığı kısmın, kendi namazının başı mı yoksa sonu mu kabul edileceği hususunun kriter kabul edildiğini ve hükmün bunun üzerine bina edildiğini dile getirmiştir. Neticede dört farklı görüşün ortaya çıktığını ifade etmiştir.

Bunlardan birincisi, namaza sonradan dâhil olan kişinin, imamla namaz kılarken namazının başını kıldığı kabul edildiği görüştür. Bu durumda, sözü edilen kişi, imamın selam vermesinin ardından, fiillerini ve sözlerini/kıraatini bunun üzerine tamamlar. Bu, Şâfiî, İshâk b. Râhûye ve Evzâî'nin görüşüdür. Bu görüşün sahipleri, "Namazın sizden kaçan kısmını tamamlayın" hadisine dayanırlar. Zira tamamlamak kelimesi, bir kısmı geçen bir şeyin, kalan kısmı için kullanılır. Beyhakî, bu görüşü destekler nitelikte Ali b. Ebî Tâlib'den "Yetiştğin kısım, namazının ilk kısmıdır."³⁷³ rivayetinde bulunmuştur. Yine Beyhakî, İbn Ömer'den de bu rivayetin benzerini ceyyid bir senedle rivayet etmiştir.³⁷⁴ Birinci görüşün uygulamadaki sonucunu kısaca şu şekilde izah etmek mümkündür: "Fiillerini ve sözlerini bunun üzerine tamamlar." cümlesi, her bakımdan imamla kıldığı namazı kendi namazının başı kabul etmesini ifade eder. Bunun sonucunda da, imamın namazı bitirmesinin ardından kendisi kalan kısmı, ikinci, üçüncü ve dördüncü rekât sayıp bu rekâtlarda ne okunması gerekiyorsa onu okur. Yani imamla kıldığı dördüncü rekât aslında onun birinci rekâtıdır. İmamın selam vermesiyle bu kimse kıyama kalkar ve ikinci rekâta okuması gerektiği gibi Fâtiha ile bir zamm-ı sûre okur, rekâtın sonunda ikinci rekâtı bitirmiş olduğu için yine oturur. Kalan iki rekâtı ise normal namazları gibi sadece Fâtiha okumak suretiyle kılar ve namazını tamamlamış olur. Bu şekilde, fiillerini/hareketlerini de sözlerini/kıraatini de ilk rekâtı *tamamlayacak* biçimde uygulamış olur. Yine sabah namazının ikinci rekâtında imama yetişen kimse, imamla birlikte kunut duası okuduğu gibi, imamdan sonra kendi namazının ikinci rekâtını kılarken de kunutu tekrar eder.

İkinci görüşe göre, fiil yönünden namazının ilk kısmıdır ve kalan fiillerini bunun üzerine tamamlar, söz yönünden ise namazının son kısmıdır ve kaçırıldığı kısmı kaza eder. Bu, Mâlik b. Enes'in görüşüdür. Mâlikî şârih İbn Battâl, bu kimse hakkında, yetiştği kısmın namazının ilk kısmı olduğunu, ancak kaçırıldığı Fâtiha ve sûreleri kaza etmesi gerektiğini

³⁷³ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 3: 211.

³⁷⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 210-211; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 3: 211. Beyhakî, İbn Ömer'in söz konusu rivayetinin sahih bir senedle geldiğini zikretmiştir. Aynî bu kelime yerine, sahih hadisler için de kullanılan ceyyid lafzını kullanarak ilgili rivayeti nakletmiştir.

beyan etmiştir.³⁷⁵ İkinci görüşün uygulamadaki sonucu şu şekilde beyan edilebilir: Söz/kıraat açısından yetişemediği rekâtları, imam selam verdikten sonra namaza yeni başlıyormuş gibi kılarak kaza eder. Fiillerini tamamlaması ise, kıraat dışında kalan kunut vb. fiiller açısından imamla birlikte kıldığı rekâtları namazın başı, kaçırdıklarını da sonu sayarak, imamdan sonra namazını tamamlayacak şekilde kılmasıyla olur. Dört rekâtlı farz namazda, tıpkı dördüncü görüş gibi amel eden bu görüş, iki rekâtlı farz namazda birinci görüş gibi amel eder. Şu hâlde, dört rekâtlı farz namazın dördüncü rekâtında imama uyan kimse, imam selam verince kalkıp kendi namazının ilk rekâtını kılıyor gibi dua ve surelerini okur ve rekâtın sonunda ilk oturuşunu yapar. Sonra kendi namazının ikinci rekâtını kılar gibi Fâtiha ve zamm-ı sûre okur, rekâtını kılar, son olarak da üçüncü rekâtını kılıyor gibi yalnızca Fâtiha okur ve son oturuşunu yaparak *kaza etmek* suretiyle namazını tamamlar. Oysaki sabah namazının ikinci rekâtında imama uyan kimse, ikinci rekâta okunan kunut duasını, birinci rekâtı kaza ederken de okur. Zira bu kimsenin imamla kıldığı kısım, *fiil yönünden* kendi namazının ilk rekâtı kabul edilmiştir. Dolayısıyla imamın namazı bitirmesinden sonra kendi başına kıldığı rekât, kendi namazının ikinci rekâtıdır ve sabah namazının ikinci rekâtında, kendi mezhebine göre kunut okunması gerektiği için, bu kimse de burada kunut okuyarak fiil yönünden *tamamlamak* suretiyle namazını bitirir.³⁷⁶

Üçüncü görüşe göre, bu kimsenin yetiştiği kısım, namazının ilk kısmıdır, ancak neresinde yetişirse yetişsin, orada imamla birlikte Fâtiha ve sûreyi okur, kaza için kalktığı anda ise yalnızca Fâtihayı kaza eder, çünkü bu kısım namazının son kısmıdır. Bu, Tahâvî'nin dayısı ve Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden olan Ebû İbrahim el-Müzenî (ö. 264/878)³⁷⁷ ve Zâhirîlerin görüşüdür.³⁷⁸

Dördüncü görüşe göre ise, bu kişinin imamla birlikte kıldığı kısım, namazının son kısmıdır ve kaçırdığı kısmın fiillerini de sözlerini de kaza eder. Bu, Ebû Hanîfe, bir rivayetinde Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Mücâhid b. Cebr ve Muhammed b. Sîrîn'nin (ö. 110/729) görüşüdür. İbn Battâl'ın dediğine göre bu görüş, İbn Mesûd, İbn Ömer, İbrahim en-Nehâî, Şa'bî ve Ebû Kılâbe'den rivayet edilmiş olup bu görüş

³⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 211; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2: 261.

³⁷⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Kayapınar, "Mesbûk", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: 2004), 29: 267.

³⁷⁷ Şâfiî'nin usûlü ile fetvalarını en iyi bilen kişi olarak kayda geçen Müzenî'nin, Hanefî kitaplarını da sürekli incelediği ve bunu gören yeğeni Tahâvî'nin bu sebeple Hanefî mezhebine geçtiği rivayet edilir. Bu konuda bk. Şükrü Özen, "Müzenî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2006), 32: 246.

³⁷⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 211.

sahipleri “Namazın sizden kaçan kısmını kaza edin” hadisine dayanmışlardır.³⁷⁹ Bu hadisi İbn Ebî Şeybe ve İbn Hazm, Ebû Hureyre’den sahih bir senedle rivayet etmişlerdir.³⁸⁰ Dördüncü görüşün uygulamadaki sonucu ise şöyledir: “Kaçırdığı kısmın fiillerini de sözlerini de kaza eder.” sözüyle, bu kimsenin, imamla kıldığı rekâtı her yönüyle kendi namazının son rekâtı olarak kabul edip, kalan rekâtları kaza etmek suretiyle namazını tamamlaması kastedilmiştir. Buna göre, imamın selam vermesiyle kıyama kalkan bu kimse, gerçekten namazının birinci rekâtını kılıyor gibi kılar. Sübhâneke, Fâtiha ve zamm-ı sûre okur, rükû ve secde yapar. Bu rekâtı kılmasıyla beraber, imamla kıldığı son rekâtla birlikte değerlendirildiğinde, iki rekâtı tamamlamış olur. Mezhepler için namazın şekil şartlarının korunması önemlidir. Bu sebeple her ne kadar namazın içindeki rekâtların sırası değişmiş olsa da, dört rekâtlı namazda, iki rekâtta bir oturmak gerektiği için burada oturur. Akabinde, kıyama kalkar. Bu rekât kendisine göre ikinci rekât olduğu için Fâtiha ve zamm-ı sûre okur, rükû ve secde yapar. Yine kıyama kalkar ve bu rekâtta yalnızca Fâtiha okuyarak rükû ve secdesini yapar. Son oturuşunu da yaparak yetişemediği rekâtlarını *kaza etmek* suretiyle namazını tamamlar.³⁸¹

Öte yandan Aynî, Şâfiîlerin dayandıkları hadiste yer alan “tamamlayın” kelimesine açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda öncelikle, imama uyan kimsenin namazının, imamın namazına bağlı olduğunu beyan etmiştir. Şu hâlde bu namazdan kaçırıldığı kısmı kaza eden kimsenin onu tamamlamış olacağını dile getirmiştir. Zira onun ifadesine göre namaz, kaçırılan kısmından dolayı eksiktir ve bu kısımların kazası da eksiklerinin tamamlanmasıdır.³⁸² Yani aslında yapılamayıp eksik bırakılan bir şeyin, ancak kaza etmek suretiyle tamamlanabileceğini belirtmiş, dolayısıyla da “tamamlamak” kelimesinin “kaza etmek” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.

Diğer taraftan Aynî, namazların kaçırılan kısımlarının tamamlanması gerektiğini düşünenlerden Nevevî’nin, bu konudaki iddialarına yer vermiştir. Nevevî’ye göre, cumhurun/çoğunluğun dayanağı, rivayetlerin çoğunun “tamamlayın” şeklinde gelmiş olmasıdır. Bunun dışında, “واقض ما سبقك / Senin önüne geçen (kaçırdığın) kısmı kaza et.” ifadesindeki kazanın, “الفعل / yapmak” anlamında olup fakihlerin kullandığı ıstılahi

³⁷⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 2: 261-262.

³⁸⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211. Mezkûr hadis için ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2: 138; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 183.

³⁸¹ Bu konuda ayrıca bk. Muhammed Avvâme, *İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 32.

³⁸² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211.

anlamdaki kaza olmadığını dile getirmiştir. Kazanın çok defa yapmak anlamında kullanıldığını belirten Nevevî, bu görüşünü ayetlerle desteklemiştir. “ فقضيهن سبع سموات / Böylece onları iki evrede yedi gök olarak yarattı.” (el-Fussilet 41/12), “ فإذا / قضيت مناسككم / Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde...” (el-Bakara 2/200), “ فإذا / قضيت الصلوة / Namaz kılındığı zaman...” (el-Cum‘a 62/10). Nevevî, örnek verdiği bu ayetlerde geçen ve yerine göre “yaratmak, bitirmek, kılmak” diye tercüme edilen “kaza” kelimesinin, hepsinde de *yapmak* anlamında kullanıldığını iddia etmiştir.³⁸³

Aynî ise rivayetlerin çoğunun “tamamlayın” şeklinde gelmesi iddiasını, bunu daha önce açıkladığını belirterek tekrar yanıtlamamıştır. Daha önce, tamamlamanın ancak kaza etmek suretiyle olacağını, bu sebeple de bu kelimenin, kaza etmek anlamında bu lafızla geldiğini ifade etmişti. Nevevî’nin bir diğer iddiası olan, kazanın yapmak anlamında kullanılmasını ise, bu kelimenin genel bir anlamı olduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Zira Aynî’nin belirttiğine göre yapmak fiili, eda ve kazanın hepsi için kullanılır. Nevevî’nin örnek olarak sunduğu ayetlerde geçen kaza kelimelerinin ise hepsinin farklı anlamlarda kullanıldığını beyan etmiştir. Şu hâlde, Fussilet sûresinde ilgili kelimenin anlamının “takdir etmek/kararlaştırmak”, Bakara ve Cum‘a sûrelerinde ise “bitirmek” anlamında olduğunu belirtmiştir. Akabinde, kaza kelimesinin “eda/yerine getirme” anlamında olduğunu kabul etse bile, bunun ancak mecazi anlamda olabileceğini, hakiki anlamın ise mecazi anlamdan üstün olduğunu ifade etmiştir. Zira mecazın ancak zaruret ya da bir özür sebebiyle kullanıldığını beyan etmiştir.³⁸⁴

Aynî, Beyhakî’nin de bir iddiasına yer vermiştir. Buna göre Beyhakî, Müslim’den naklen, İbn Şihâb ez-Zührî’den bir tek Süfyân b. Uyeyne’nin (ö. 198/814) “kaza edin” lafzıyla rivayet ettiğini ve İbn Uyeyne’nin bu rivayetinde hata yaptığını zikretmiştir.³⁸⁵ Buna cevaben Aynî, İbn Ebî Zi’b’in de (ö. 159/776) Zührî’den aynı şekilde rivayet ederek İbn Uyeyne’ye mutâba‘at ettiğini ve bu rivayetin Müslim ile Ebû Dâvûd’da da bu şekilde yer aldığını belirtmiştir.³⁸⁶ Ancak Aynî’nin kaynak olarak gösterdiği yerlere bakıldığında, Müslim’de, kaçırılan rekâtların tamamlanması ya da kaza edilmesine dair rivayetleri zikrettiği kısımda İbn Ebî Zi’b’in adının dahi geçmediği görülmektedir.³⁸⁷ Ebû Dâvûd’da ise bu râvînin Zührî’den rivayeti olmakla birlikte, rivayetini

³⁸³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211.

³⁸⁴ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211.

³⁸⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211; Beyhakî, *Ma‘rifetü’s-sünen*, 3: 210.

³⁸⁶ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 211-212.

³⁸⁷ Bk. Müslim, “Mesâcid”, 151-155.

“tamamlayın” lafzıyla yaptığı müşahede edilmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd’un, ilgili rivayetin altına, Zührî’den yalnızca İbn Uyeyne’nin “kaza edin” şeklinde rivayet ettiğini belirttiği görülmektedir.³⁸⁸ Bütün bunlara rağmen Aynî’nin, İbn Ebî Zi’b’in İbn Uyeyne’ye mutâba‘at ettiğini söylemesi düşündürücüdür.

Kirmânî’nin de bu mevzuda görüşüne yer veren Aynî, ondan, “tamamlayın” rivayetinin Şâfîîler için delil olduğunu nakletmiştir. Kirmânî’ye göre, namaza yetişen kişinin imamla kıldığı kısım, kendi namazının ilk kısmıdır. Çünkü “tamam” ancak son için olup başı geçmiş şeylerin kalan kısmı için kullanılır. Ebû Hanîfe’nin, bunu ters yüz ettiğini belirten Kirmânî, Ebû Hanîfe’ye göre, imama yetişen kimsenin yetiştiği kısmın, kendi namazının sonu olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁹ Buna mukabil Aynî, asıl Kirmânî’nin “kaza edin” rivayetini ihmal ettiği için bu rivayeti ters yüz ettiğini söylemiştir. Âlimlerin bu konuda söylediklerini daha önce aktardığını belirtmiş ve Kirmânî’yi, “Eğer edepli olsaydı üslubunu daha güzel kullanırdı.” diyerek eleştirmiştir. Akabinde Ebû Hanîfe’nin bu söylediğinde yalnız olmadığını bir kez daha hatırlatmış ve bu görüşün aynı zamanda Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer, Süfyân es-Sevrî, İbn Sîrîn, Mücâhid, Nehâî, Şa‘bî ve Ebû Kılâbe’nin de (ö. 104/722) görüşü olduğunu dile getirmiştir.³⁹⁰

Genel olarak bakıldığında Aynî’nin, ilgili mevzuda gelen iki hadis arasındaki rivayet farklılıklarına işaret ederek şerhine başladığı görülmektedir. Akabinde Aynî, bu rivayet farklılığına sebep olan “tamamlamak” ve “kaza etmek” fiillerinin arasındaki farkın fikhî ihtilaflara yol açtığını belirtmiştir. Neticede rivayetler arasındaki mezkûr lafız farkının, uygulamada farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olduğunu dile getirmiştir. Aynî’ye göre, fakihlerin bir kısmı “tamamlama”yı esas almışlardır. Buna göre, namaza sonradan dâhil olan kimse, imamla kıldığı rekâtı birinci rekât kabul edip kendi namazını bu rekâtın üzerine bina eder ve kaldığı yerden devam ederek namazını tamamlar. Bir kısmı ise “kaza etme”yi esas almışlardır. Buna göre ise, bu kimse, imamla kıldığı rekâtı son rekât kabul edip kaçırdığı rekâtları birinci rekâttan başlamak üzere kaza ederek namazını tamamlar. Aynî, Hanefîlerin de bu görüşte olduklarını beyan etmiştir. Diğer taraftan Şâfîîlerin delil kabul ettikleri “tamamlayın” ifadesinden kastedilenin, eksik kalan kısımları kaza etmek suretiyle tamamlamak olduğunu ifade etmiştir. Burada Aynî’nin kelime anlamını irdelediği ve aslında bu kelimenin kendi görüşleriyle

³⁸⁸ Bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 54.

³⁸⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 212; Kirmânî, *Kevâkibü’l-derârî*, 5: 30.

³⁹⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 212.

çelişmediğini, hatta aynı şeyi ifade ettiğini ima ettiği görülmektedir. Zira eksik kalan bir şeyin, ancak kaza edilerek tamamlanabileceğini, bu sebeple de ilgili rivayetlerde geçen “tamamlayın” ifadesinin aslında “kaza edin” anlamında kullanıldığını beyan etmiştir. Öte yandan, rivayetlerdeki “kaza” fiilinin ıstılahi anlamda kullanılmayıp “yapmak” anlamına geldiğine ayetlerle delil getiren Nevevî’ye cevaben Aynî, delil getirdiği ayetlerdeki kaza fiillerinin hepsinin farklı anlamlara geldiğini belirtmiştir. Nevevî’nin dediği anlamın ancak mecaz olarak kabul edilebileceğini, hakiki anlamın ise mecazdan üstün olduğunu ifade etmiştir. Son olarak, Kirmânî’nin de ilgili mevzuda görüşlerine yer veren Aynî, onu, Ebû Hanîfe’ye karşı kullandığı üslubundan dolayı edepsiz olmakla itham etmiş ve Ebû Hanîfe’nin bu görüşünde yalnız olmadığını belirterek ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.8.Mantık-Kıyas

2.8.1. Secdeden Kalkarken Kısa Bir Oturuş (İstirahat Oturuşu) Yapılması Meselesi

حدثنا أيوب عن أبي قلابة قال: جاءنا مالك بن الحويرث في مسجدنا هذا فقال: إني لأصلي بكم و ما أريد الصلاة، أصلي كيف رأيت النبي صلى الله عليه و سلم يصلي. فقلت لأبي قلابة: كيف كان يصلي؟ قال: مثل شيخنا هذا، و كان شيخا يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى.

Eyyûb es-Sahtiyânî’nin Ebû Kılâbe’den rivayet ettiğine göre Ebû Kılâbe şöyle dedi: Mâlik b. Huveyris bu mescidimize geldi ve “Ben size namaz kaldıracığım ancak amacım namaz kılmak değil. Nebî’nin (s.a.v) nasıl namaz kıldığını gördüysem (size göstermek için) öyle kılacağım.” dedi. (Eyyûb dedi ki) “Ebû Kılâbe’ye ‘O nasıl kılıyordu?’ diye sordum”. Bunun üzerine Ebû Kılâbe şöyle dedi: “Bu şeyhimiz (yani Amr b. Selime) gibi kılıyordu.” (Eyyûb) “Şeyh, ilk rekâtta başını secdeden kaldırdığında, kıyama kalkmadan önce oturuyordu.” dedi.³⁹¹

Rivayetin daha rahat anlaşılabilmesi açısından, kısa bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. Buna göre, her ikisi de muhaddis ve fakih olan Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve Ebû Kılâbe, Basralı tâbîlerdendir. Yine ikisi, Hz. Ömer zamanında Basra’ya yerleşen sahâbî Amr b. Selime’nin (ö. 85/704) öğrencileridir. Basra’ya yerleşmiş bir başka sahâbî olan Mâlik b. Huveyris (ö. 94/712-713), bir gün Basra mescidine gelip namaz vakti olmadığı hâlde, insanlara göstermek için,

³⁹¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4: 280; Buhârî, “Ezân”, 45.

Peygamberimizden gördüğü şekilde namaz kılmıştır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla, bu namazına Ebû Kılâbe şahit olmuş ve bu olayı Eyyûb'a anlatmıştır. Eyyûb, Mâlik'in nasıl namaz kıldığını sorunca Ebû Kılâbe, hocaları (şeyhleri) olan Amr'ı göstererek onun gibi kıldığını söylemiştir. Bunun üzerine de Eyyûb, hocalarının namazını tasvir etmiştir.

Aynî, mezkûr rivayetin şerhine, Şâfiî'nin bu rivayeti delil olarak kullandığını belirterek başlamıştır. Şu hâlde Şâfiî'ye göre, namaz kılan bir kimse, ilk rekâtın ikinci secdesinden kafasını kaldırdığında çok kısa oturur, sonra da ellerini yere dayayarak ayağa kalkar. İstirahat celsesi adı verilen bu oturuş hakkında Aynî'nin aktardığına göre, bazıları, yaşlı veya zayıf kimselerin ayağa kalkmadan önce çok kısa oturacağı, sağlıklı ve güçlü olanların ise oturmayacağı şeklinde bir ayırım yapmışlardır. Bazıları ise bu meselede iki görüş olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşlerden ilkinde göre istirahat celsesi yapılmaz. Bu, Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin görüşüdür. İkincisine göre ise söz konusu oturuş yapılır. Bu da Hanbelî fakihi Ebû Bekr el-Hallâl'in (ö. 311/923) tercihidir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e göre, hadislerin çoğu, oturmanın terki üzerinedir. Bu noktada Aynî, istirahat celsesi hakkında, delil olması bakımından sahâbe ameline de yer vermiştir. Buna göre tâbiûndan Nu'mân b. Ebî Ayyâş, Rasulullah'ın (s.a.v) ashâbından birden çok kişiye yettiğini ve onların istirahat celsesi yapmadığını belirtmiştir. Aksi yöndeki görüşlere de yer veren Aynî'nin naklettiğine göre Tirmizî, ilim ehlinin amelinin bu şekilde olduğunu, yani istirahat celsesini yaptıklarını söylemiştir.³⁹² Yine tâbiûndan Ebü'z-Zinâd (ö. 130/748), istirahat celsesinin sünnet olduğunu söylemiştir.³⁹³

Akabinde Aynî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*'dan nakilde bulunmuştur. Buna göre Tahâvî, secdele ile kıyam arasında bir oturuş olmadığını belirtmiştir. Zira eğilirken, kalkarken ve bir rükünden diğerine geçerken tekbir getirmenin, namazın âdetinden olduğunu ifade etmiştir. Eğer kıyam ve secde arasında bir oturuş olsaydı, teşehhüd oturuşundan kıyama geçerken tekbir getirildiği gibi, istirahat oturuşundan kalkmak için de bir tekbire ihtiyaç duyulacağını dile getirmiştir.³⁹⁴

³⁹² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281; Tirmizî, "Salât", 98. *es-Sünen*'de ilgili kısım, "ilim ehlinin bazıları" şeklindedir.

³⁹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281.

³⁹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4: 355.

Öte yandan Aynî, İbn Ömer'in kıyama kalkarken eliyle yere dayandığının rivayet edildiğini belirtmiştir.³⁹⁵ Her biri tâbiûndan olan Mesrûk (ö. 63/683), Mekhûl (ö. 112/730), Âtâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Hasan-ı Basrî'nin de yere dayanarak kalktıklarını zikretmiştir. Yine Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de İbn Ömer'in mezkûr hadisine dayanarak benimsedikleri görüşün bu olduğunu dile getirmiştir. Aynî'nin aktardığına göre bazıları, yalnızca yaşlı ve hastaların, elleriyle yere dayanabileceklerini kabul etmiştir. Bu görüş, Ali b. Ebî Tâlib, İbrahim en-Nehâî ve Süfyân es-Sevrî'den rivayet edilmiştir. İbn Sîrîn ise kalkarken yere dayanmayı kerih görmüştür. Aynî, Hanefî fakihî Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197), Hanefî fikhına dair kaleme aldığı eseri *el-Hidâye*'den de bir alıntı yapmıştır. Buna göre Şâfiî, Peygamberimizin, kıyama kalkmadan önce oturmasını ve kalkarken yere dayanmasını, yaşlandıktan sonra yaptığına hamlederek Mâlik b. Huveyris hadisini rivayet etmiştir.³⁹⁶ Hâlbuki Peygamberimizin altmış üç yaşında vefat ettiğini, bu yaşın da, insanı ayağa kalkmaktan aciz bırakmayacağını belirten Aynî, Peygamberimizin ancak hastalık ve yara gibi başka bir özür sebebiyle bunu yapmış olabileceğini ifade ederek Şâfiî'nin bu yorumunu eleştirmiştir.³⁹⁷

Özetle, istirahat celsesi, namazın birinci ve üçüncü rekâtlarında, secdelerin ardından kıyama kalkmadan önce yapılan kısa oturuştur. Peygamberimizin ve bazı sahâbilerin bu oturuşu yapıp yapmadığı yönünde çeşitli rivayetler vardır. Ancak Aynî, ilgili hadisin şerhinde, ne karşı tarafın delil olarak gösterdiği hadisi tenkîd etmiş, ne de kendi görüşüne dayanak olan hadisi zikretmiştir. Bu eksikliğin şerhte hissedildiğini söylemek mümkündür. İstirahat celsesi ile ilgili rivayetlere bakıldığında şöyle bir değerlendirmede bulunulabilir: Peygamberimizden bu oturuşu hem yaptığı hem de yapmadığı yönünde rivayetler nakledilmiştir. Yine sahâbenin de bir kısmının bunu yapıp bir kısmının yapmadığı zikredilmiştir. O hâlde birbirine zıt gibi görünen bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, onların, istirahat celsesini güçleri yettiği zaman değil de, yaşlılık, zayıflık ya da güçsüz düşme gibi bir özür durumları olduğu zaman yaptıkları ifade edilebilir. Sahâbenin söz konusu oturuş hakkındaki uygulamasını nakleden tâbiîlerin, genel olarak onların yaşlılık dönemlerine yetişmiş oldukları da varsayılırsa, sahâbenin yaşlılıktan dolayı yapmak durumunda kaldığı istirahat celsesini,

³⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281; Beyhakî, *es-Sünen*, 2: 194.

³⁹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281-282; Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 52.

³⁹⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 281-282.

tâbiîler namazın bir parçası gibi görüp aktarmış olabilirler. Böyle bile olsa, bunun bir zararı olmadığı söylenebilir. Zira sahâbe, özür durumunda böyle bir kolaylığın olduğunu da bizzat Peygamberimizden görmüş ve buna istinaden yapmıştır. Bu, aslında özrü olan kimseler için bir kolaylıktır. Yine rivayetlerden, bu oturuşun, kemiklerin yerlerine yerleşmesi ve dengenin sağlanması için yapıldığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca bu oturuşun, secde hâlindeki tesbihlerin uzun sürmesi durumunda, birden ayağa kalkmaktan doğacak olan baş dönmesinin de önüne geçeceği ifade edilebilir.³⁹⁸ Ancak Hanefilere göre namazda istirahat oturuşu diye bir oturuş yoktur, yalnızca zikri geçtiği üzere bir özür sebebiyle bunu yapmakta bir sakınca yoktur. Öte yandan Aynî, Tahâvî'den naklen bir kıyas yapmıştır. Buna göre, namazda her bir rükünden diğerine geçerken tekbir getirmek gerektiği gibi, söz konusu oturuş olsaydı, bu oturuştan kalkmak için de ayrı bir tekbir gerekirdi. Böyle bir tekbir de rivayetlerde ve uygulamada vârid olmadığına göre, istirahat oturuşu diye bir oturuş yoktur. Son olarak Aynî, Peygamberimizin, kıyama kalkmadan önce oturması ve kalkarken eliyle yere dayanmasını, yaşlılığa değil de, hastalık ve yara gibi başka bir özre bağlayarak ilgili hadisin şerhini tamamlamıştır.

2.8.2. Kadının Kocasına Zekât Vermesi Meselesi

عن أبي سعيد الخدري: خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم في أضحى أو فطر إلى المصلى ثم انصرف فوعظ الناس و أمرهم بالصدقة فقال: "أيها الناس! تصدقوا" فمر على النساء فقال: "يا معشر النساء! تصدقن. فإني رأيتكن أكثر أهل النار". فقلن: و بم ذلك يا رسول الله؟ قال: "تكثرن اللعن و تكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل و دين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن يا معشر النساء"، ثم انصرف. فلما صار إلى منزله جاءت زينب امرأة ابن مسعود تستأذن عليه، فقيل: يا رسول الله هذه زينب! فقال: أي الزيانب؟ فقيل: امرأة ابن مسعود. قال: "نعم! انذنوا لها". فأذن لها، قالت: "يا نبي الله! إنك أمرت اليوم بالصدقة و كان عندي حلي لي فأردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه و ولده أحق من تصدقت به عليهم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "صدق ابن مسعود، زوجك و ولدك أحق من تصدقت به عليهم".

Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Rasulullah (s.a.v) Kurban ya da Ramazan bayramında, bayram namazı için mescide çıktı. Namazını bitirdikten sonra insanlara vaaz verdi ve "Ey insanlar! Sadaka verin." diyerek sadaka vermelerini emretti. Sonra kadınlara uğradı ve "Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin. Sizleri, cehennem ehlinin çoğu olarak gördüm." dedi. Bunun üzerine kadınlar "Ne sebeple Ya Rasulallah?" diye sordular. Peygamberimiz de şöyle buyurdu: "Çok lanet edersiniz,

³⁹⁸ Bu konuda bk. Sâlim Ögüt, "Celse", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul: 1993), 7: 272.

kocanıza karşı nankörlük edersiniz. Akli başında bir erkeğin aklını sizin kadar akli ve dini eksik olanlardan başkasının çelebildiğini görmedim ey kadınlar topluluğu”. Sözüünü bitirip evine döndükten sonra, İbn Mes‘ûd’un hanımı Zeyneb izin isteyerek geldi. “Ya Rasulallah bu Zeyneb’dir.” denildi. “Hangi Zeyneb?” diye sorunca, “İbn Mes‘ûd’un hanımı.” denildi. “Tamam! Ona izin verin.” dedi. Bunun üzerine ona izin verildi. O (Zeyneb) şöyle dedi: “Ey Allah’ın elçisi! Sen bugün sadakayı emrettin. Benim bir ziyenim vardı ve ben onunla sadaka vermek istedim. Ancak İbn Mes‘ûd, kendisinin ve çocuğunun, benim onlara sadaka vermeme daha layık olduklarını iddia etti”. Bunun üzerine Nebî (s.a.v): “İbn Mes‘ûd doğru söylemiş. Kocan ve çocuğun, onlara sadaka vermene daha layıktırlar.” buyurdu.³⁹⁹

Aynî bu hadisten, Şâfîî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Mâlikî fakihi Eşheb el-Kaysî, Ebû Hanîfe’nin talebeleri Ebû Yûsuf ile Muhammed b. Hasan ve Zâhirîlerin, bir kadının fakir kocasına zekât vermesinin caiz olduğu hükmünü çıkardıklarını belirtmiştir. Akabinde ise Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî fakihi Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin, kadının, malının zekâtını kocasına vermesinin caiz olmadığı görüşünde olduklarını beyan etmiştir. Aynî’nin belirttiğine göre bu kişiler, Zeyneb’in hadisini, söz konusu sadakanın zekât olmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁴⁰⁰ Aynî, Tahâvî’den naklen, Ubeydullah b. Abdillâh’tan gelen şu rivayetin bunu beyan ettiğini zikretmiştir: “Abdullah b. Mes‘ûd’un hanımı Râita bint Abdillâh⁴⁰¹, el işi yapan bir kadındı. Abdillâh b. Mes‘ûd’un ise malı yoktu. Râita, el işinden kazandıklarını ona ve çocuğuna harcıyordu. Bir gün, ‘Vallahi sen ve oğlun beni sadaka vermekten alıkoymuyorsunuz, sizin yüzünüzden sadaka olarak bir şey veremiyorum.’ dedi. Buna cevaben İbn Mes‘ûd: ‘Eğer bunda senin için bir ecir olmasaydı senden istemezdim, sen yapmaya devam et.’ dedi. Bunun üzerine Râita, Rasulullâh (s.a.v)’e, ‘Ya Rasulallah! Ben el işi yapan bir kadınam, yaptıklarımı satıp para kazanıyorum. Çocuğumun ve eşimin ise bir şeyleri yok. Onların geçimini sağlamaktan dolayı sadaka veremiyorum. Onlara harcadıklarım

³⁹⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 469-470; Buhârî, “Zekât”, 44.

⁴⁰⁰ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 471; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 2: 23. Ayrıca bk. Serahsî, *Mebûsüt*, 3: 17.

⁴⁰¹ *Umdetü’l-kârî*’de bu hanımın ismi Râita şeklinde geçmektedir. Ancak kaynaklarda isminin genellikle Reyta şeklinde geçtiği tespit edilmiştir. Bazılarında ise isim hakkında bilgi verilen kısımda Râita şeklindeki kullanıma da işaret edildiği müşahede edilmiştir. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 471. Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Hâşimî, *Tabakâtü’l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1410/1990), 8: 225-226; İbn Hacer Şihâbüddîn Ebü’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Askâlânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe* (Beyrut- Lübnan: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1853), 8: 89, 97; Halit Özkan, “Zeyneb bint Muâviye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: 2013), 44: 362.

sebebiyle bana ecir var mıdır?’ dedi. Hz. Peygamber (s.a.v): ‘Onlar için harcadıklarından dolayı sevap verilir. Kazancını onlar için harca.’” buyurdu.”⁴⁰²

Tahâvî'nin, *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da, mezkûr rivayetin ardından Râita'yı, İbn Mes'ûd'un hanımı Zeyneb olarak tanıttığı ve Peygamberimiz zamanında İbn Mes'ûd'un başka bir hanımının olduğunu bilmediklerini belirttiği görülmüştür. Ancak bazı kaynaklarda bu hanımın isminin Reyta olarak, ya da isminin Zeyneb ama lakabının Râita olarak geçtiği, ya da ikisinin de farklı kişiler olduğu, hatta bu ikisinin karıştırılmaması gerektiği yönünde bilgilerin yer aldığı müşahede edilmiştir.⁴⁰³ Bu durumda Râita'nın Zeyneb olduğuna kesin olarak hükmetmek mümkün görünmemekle birlikte, Tahâvî'nin, ikisinin aynı kişi olduğu görüşüne meylettiği, Aynî'nin de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Aynî, sözlerine Tahâvî'den nakille devam etmiş ve mezkûr hadiste geçen sadakanın zekât olmadığına anlaşıldığını ifade etmiştir. Bunun delilin ise “Ben el işi yapan bir kadını, yaptıklarını satıp para kazanıyorum. Kazanımdan Abdullah'a harcıyorum.” sözünden anlaşıldığı gibi sadakayı nafîle olarak vermesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴ Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd'un hanımı, burada günlük hayatında yaptığı sıradan şeylerden bahsetmektedir. Çalışıp kazandığı parayı kocasının ihtiyaçları için harcaması ve bunun karşılığında sevap alacağı bilgisi, zikri geçen harcamanın nafîle sadaka olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan Aynî, kadının, kocasına zekât verebileceği görüşünde olanlardan birinin, mezkûr hadiste, çocuk hakkında nafîle olan sadakanın, kocası Abdullah hakkında ise farz olan sadakanın kastedilmiş olabileceği yönündeki itirazını nakletmiştir. Akabinde hem hakiki hem de mecazi anlamın bir arada bulunamayacağından dolayı bunun mümkün olmadığını söyleyerek söz konusu itirazı cevaplamıştır. Keza Hz. Peygamber'in (s.a.v) “*Kocan ve çocuğun, onlara sadaka vermene daha layıktırlar.*” sözünü de hatırlatan Aynî, çocuğa icmayla zekât verilemeyeceğinden⁴⁰⁵ dolayı bu sözdeki sadakanın zekât olmadığını vurgulamıştır.⁴⁰⁶

⁴⁰² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 471; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 23-24.

⁴⁰³ Söz konusu ihtilaflar için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 8: 225-226; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 89, 97; Özkan, “Zeyneb bint Muâviye”, 44: 362.

⁴⁰⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 471; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 24.

⁴⁰⁵ Bu konuda bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-İcmâ'*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, 2. Baskı (Acmân: Mektebetü'l-furkân, 1420/1999), 57.

⁴⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 471.

Aynî, muhalif görüştekilerden birinin, kadının, kocasına zekât vermesini caiz görmeyenler hakkında şöyle bir iddiada bulunduğunu nakletmiştir. “Bu kimseler ‘Kocan ve çocuğun, onlara sadaka vermene daha layıktırlar.’ sözünün zahirinden buradaki sadakanın nafile bir sadaka olduğu hükmünü çıkarmışlardır. Zira müctehid âlim İbnü’l-Münzir en-Nîsâbü’rî’nin (ö. 318/930) naklettiği gibi vacip olan zekât çocuğa icmayla verilemez.⁴⁰⁷ Ancak bu hüküm ihtilafıdır. Çünkü zekât vermesi yasaklanan kişi, nafakasını vermekle yükümlü olan kişidir. Şu hâlde babası varken annenin, çocuğuna nafaka vermesi gerekmez”. Aynî, bu iddiayı, şayet çocuğun babası fakirse ve gerçekten kazanç elde etmekten acizse annenin, çocuğuna nafaka vermesi gerektiğini belirterek cevaplamıştır.⁴⁰⁸ Burada karşı görüşteki birinin, çocuğa icmayla zekât verilemeyeceği ifadesinde “zekât veremez” yasağına muhatap olan kişinin, bizzat o çocuğun geçimini sağlamak durumunda olan kişi olduğunu, bunun da babası olduğunu belirttiği görülmektedir. Buradan hareketle, çocuğu geçindirme yükümlülüğü olmadığından dolayı annenin, çocuğuna zekât verebileceğini ifade etmiştir. Ancak Aynî, bazı durumlarda annenin de çocuğunu geçindirmesi gerektiğini belirterek annenin çocuğuna zekât vermesinin caiz görülmesine yol açacak olan bu kapıyı kapatmıştır.

Öte yandan Aynî, kazancını zor elde eden bir babanın müzmin/kronik hasta bir çocuğu ve bu çocuğun kazancını kolay elde eden bir annesi varsa, annenin çocuğa infak etmesinin emredilip emredilmeyeceği hususunda ihtilaf olduğunu beyan etmiştir. Bazılarının emredileceği, bazılarının ise baba varken anneden böyle bir talepte bulunulmayacağı yönünde görüş beyan ettiklerini nakletmiştir. Nitekim Ebu Hanîfe’den de anneden beklenmeyeceği görüşünün hüküm olarak nakledildiğini belirtmiştir.⁴⁰⁹

Yine muhalif görüştekilerden bazılarının, hadiste geçen “çocuğun” kelimesinin, kendi doğurduğu değil de gözetiminde olan çocuğa izafet edileceği ve bu durumda bahsi geçen çocuğun, İbn Mes’ûd’un başka bir kadından olan çocuğu olabileceği iddiasına yer vermiştir. Aynî ise, bunun, karine olmaksızın mecaz anlamı vermek olduğunu ve böyle yapmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Devamında, Rasulullah’ın (s.a.v) Zeyneb’e “çocuğun” sözüyle hitap etmesinin, onun gerçek çocuğu olduğuna delalet ettiğini dile getirmiştir. Bu görüşüne başka hadislerden deliller getirmiştir: “Kocama ve

⁴⁰⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 472. Ayrıca bk. İbnü’l-Münzir, *el-İcmâ’*, 57.

⁴⁰⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 472.

⁴⁰⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6: 472.

gözetimindeki şu yetimlerime infak etmem yeterli mi?"⁴¹⁰ Keza Taberânî'nin *Mu'cem*'inde olan ve senedleri ceyyid olan şu iki hadisi de delil olarak göstermiştir: "Sadakamı sana ve *kardeşimin yetim çocuklarına* vermem yeterli mi?"⁴¹¹, "Ya Rasulallah (s.a.v) Abdullah'ın *benden başkasından olan çocuklarına* sadaka vermemde benim için bir ecir var mıdır?"⁴¹² Aynî'nin mezkûr hadisleri delil göstermek suretiyle, başkasının çocuğundan bahsederken bu ifadelerin açıkça kullanıldığını, o hâlde "çocuğun" şeklinde geçen rivayette gerçek çocuğunun kastedildiğini göstermek istediği anlaşılmaktadır.

Son olarak Aynî, kadının kocasına zekât vermesinin yasaklanmasına, zekâtın bu kadına nafaka yoluyla geri dönmesi ve sanki kendisinden hiç çıkmamış gibi olmasının sebep gösterildiğini aktarmıştır. Devamında ise bu bilgiye dayanan muhalif görüştekilerden birinin, kadının verdiği sadakanın kendisine dönme ihtimalinin nafilede de olduğu iddiasını nakletmiştir. Buna mukabil Aynî, sadakanın zekât gibi olmadığını belirtmiştir. Zira onun beyanına göre, nafaka yoluyla zekâtın kadına dönmesi sakıncalıdır, çünkü bu durumda zekât kendisinden hiç çıkmamış gibi olur. Sadakada ise zekâtın aksine, kadına geri dönme ihtimalinde bir mahzur yoktur, çünkü kendisinden bu sadakanın çıkması da çıkmaması da aynıdır.⁴¹³ Burada zekâtın fonksiyonunun belirleyici olduğu görülmektedir. Zira zekât, fonksiyonu itibariyle, gerekli şartları taşıyan malın belirli bir oranının zengin sayılan Müslümandan çıkıp fakir kategorisindeki din kardeşine ulaştırılmasını ifade etmektedir. Ancak bir kadın fakir kocasına zekât verdiğiğinde, kendisine bakmakla yükümlü olan kocası, zekât olarak aldığı bu malı yine karısı için harcayacaktır. Bu durumda kadının malından bir şey eksilmemiş gibi olacağından dolayı zekât, işlevini görememiş, dolayısıyla da vacip olan bu ibadet yerine getirilememiş olacaktır. Hâlbuki sadakada durum böyle değildir. Zira sadaka gönüllülük esasına dayanmakta olup verilmesi mecburi değildir. O hâlde fakir kocasına verdiği sadakanın, kocasından nafaka yoluyla kendisine geri dönmesinde bir sakınca yoktur.

Genel itibariyle Aynî'nin, burada, mezkûr hadisin zekâtla ilgili olan son kısmını değerlendirdiği görülmektedir. İlk etapta kadının fakir kocasına zekât vermesi hususunda iki görüş olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda ilgili mevzuda cevaz verenler

⁴¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 472; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2: 23.

⁴¹¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 472; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24: 285.

⁴¹² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 472; Taberânî, *el-Mu'cem*, 24: 286.

⁴¹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 472.

ile vermeyenleri sıralamıştır. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin talebeleri kendi görüşüne aykırı hüküm vermiş olsalar da müftâ-bih olan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Şu hâlde Hanefilere göre kadın kocasına zekât veremez. Ancak mezkûr hadisin zahirinden durumun böyle anlaşılmadığı ortadadır. Bu sebeple Aynî, Hanefilerin, ilgili hadiste geçen sadaka kelimesini nafîle sadaka olarak yorumladıklarını aktarmıştır. Zira icmayla çocuğa zekât verilemez. Hadiste İbn Mes'ûd ve çocuğa verilen sadakadan söz edildiğine ve çocuğa da zekât verilemeyeceğine göre zikri geçen sadaka nafîle sadakadır. Akabinde ilgili mevzuda ortaya atılan bazı iddiaları nakledip bunları cevaplamıştır. Örneğin muhalif görüştekiler, çocuğa zekât verilemeyeceği hükmünü, annenin çocuğunu geçindirmekle yükümlü olmaması hasebiyle bu yasağın dışında kaldığı, bu sebeple de ona zekât verebileceği şeklinde yorumlamışlardır. Ancak Aynî, bazı durumlarda annenin de bu yükümlülük altına girdiğini belirterek onun da bu yasağa dâhil olduğunu dile getirmiştir. Yine “çocuk” kelimesine mecaz anlam yüklemek suretiyle başkasının çocuğundan bahsettiği, dolayısıyla da zikri geçen sadakanın zekât olarak anlaşılmasında bir mahzur olmadığını iddia edenlere karşı Aynî, burada kelimenin gerçek anlamıyla kullanıldığını delilleriyle açıklamaya çalışmıştır. Genel olarak bakıldığında Aynî'nin ilgili hadisi *mantık-kıyas* çerçevesinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Hanefilerin ibadetler konusunda amel etmedikleri Buhârî hadislerini, Aynî'nin, Buhârî şerhi olan *Umdetü'l-kârî*'de nasıl yorumladığı tespit ve tahlil edilmiştir. Çalışma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Aynî'nin, hadis şerhlerinin ahkâmı ilgilendiren bölümlerinde genel olarak şöyle bir sıralamayı takip ettiği görülmüştür: İlk olarak, ilgili hadisin zâhirinden çıkan manayı zikrederek mezheplerin bu hadisten nasıl bir hüküm çıkardıklarını belirtir. Sahâbe, tâbiûn, tebeu tâbiîn ya da müctehidlerin hangi kanaatte olduklarına yer verir. Akabinde Hanefilere muhalif görüşte olanların tek tek delillerini sayar ve bu delilleri çürütmeye çalışır. Ayrıca bizzat Ebû Hanîfe'ye ya da mezhep olarak Hanefilere yöneltilen eleştirileri yanıtlar. Bunu yaparken bazen ilmî üsluptan uzaklaşarak muhatabını edepsizlikle suçlar ve taassuba varan ifadelerle mezhep imamını savunur. Son olarak ise, Hanefilerin ilgili hadisle ameli neden terk ettiklerini ve buna karşılık hangi hadisleri dayanak olarak kabul ettiklerini açıklayarak söz konusu hadisin şerhini tamamlar.
2. Genel anlamda Aynî'nin, dört mezhebin görüşüne de yer verdiği, ancak çoğunlukla Hanefî ve Şâfiî kaynaklardan alıntı yaptığı görülmüştür. Mezhebine sıkı bağlılığıyla bilinen Aynî'nin, mezhebi lehine deliller sunarken bazen bir cümlenin yarısını alıp yarısını bırakmak gibi başkalarını eleştirdiği bazı uygulamaları kendisinin de yaptığı müşahede edilmiştir. Ricâl ilmine olan vukûfiyetini, hadis şerhlerinde sık sık râvî tenkîdi ve ta'dîli yaparak göstermiş, ayrıca gramer bahislerine de oldukça fazla değinmiştir. Açıklamalarında mürselin hücciyeti, haber-i vâhidle âmm'ın tahsisi, nas üzerine ziyade, sahabe ameli ve râvînin rivayetine aykırı davranması gibi Hanefilerin hadis tercihinde etkili olan unsurlara yer verdiği görülmüştür. Hadislerin şerhinde umumiyetle kendinden önceki âlimlerin görüşlerinden istifade ettiği ve buna bağlı olarak pek çok kaynaktan yararlandığı gözlenmiştir. Özellikle Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-âsâr* isimli eserinin, Aynî'nin başucu kitaplarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Keza Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ı, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, Kirmânî'nin *Kevâkibü'd-derârî*'si, Kâsânî'nin *Bedâi'u's-sanâi*'i, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sı, Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i ve *Sünen-i Erbe'a* da sık sık müracaat ettiği kaynaklarından bazılarıdır.

3. Aynî'nin, Hanefilerin amel etmedikleri hadisleri bazı kıstaslar etrafında yorumladığı tespit edilmiştir. Bunlar şu şekilde beyan edilebilir:
 - a. Hanefilerde, hadisçilerin aksine, teâruz hâlindeki hadislerin arasındaki ihtilafı gidermede ilk olarak *neshe* başvurulur. Onların bu prensibini, Aynî'nin şerhinde sıkça uyguladığını görmek mümkündür. Nitekim onun, birçok hadisle amel edilmeme gerekçesi olarak neshi gösterdiği müşahede edilmiştir. Bu konuda da, sık sık, hayranlık derecesinde sevdiği Hanefî fakih ve muhaddisi Tahâvî'nin, muhtelifü'l-hadîse dair yazdığı *Şerhu Meâni'l-âsâr* adlı eserinden alıntı yaptığı gözlemlenmiştir.
 - b. Öte yandan neshin mümkün olmadığı durumlarda *hadis tercihi* cihetine giden Aynî'nin, *sahâbe mukayesesini*, hadis değerlendirmesinde bir ölçüt olarak kabul ettiği görülmüştür. Bu bağlamda, teâruz hâlindeki hadislerde bazen, rivayet eden sahâbîlerin fıkıh bilgisi ve Peygamberimizle ne kadar zaman geçirdiği gibi bazı ölçütlerle sahâbîlerden birini diğerine tercih etmiştir.
 - c. Aynî'nin, *râvî cerh/ta'diline* de ayrı bir ihtimam gösterdiği ve hadis tercihinde bunu bir kriter olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira hakkında hem cerh hem ta'dil bulunan bir râvînin hadisi, bazılarınca sahih kabul edilirken bazıları tarafından zayıf addedilerek amel dışı bırakılmaktadır. Aynî de, râvî tercihinin bir anlamda hadis tercihi olduğu kanaatiyle, muhalif görüştekilerin delil gösterdikleri hadislerin râvîleri hakkında söylenen tenkîd lafızlarını derleyerek bu râvîleri taz'îf etmiş, dolayısıyla da hadisin sıhhat derecesini düşürmüştür. Buna mukabil, Hanefilerin delil gösterdikleri ancak başkaları tarafından râvîlerinin zayıf addedildiği hadislerde ise, söz konusu râvîler hakkında zikredilen ta'dil lafızlarını sıralamıştır. Böylelikle, ilgili râvîlerin iddia edildiği gibi zayıf olmadıklarını, aksine güvenilir ve rivayetleri kabul edilir râvîler olduklarını ispatlamaya çalışarak hadisin sıhhat derecesini korumaya gayret etmiştir.
 - d. Neshin ve tercihin mümkün olmadığı durumlarda, Hanefilere göre, müteâruz hadislerin ihtilafını gidermek için rivayetlerin arası cem' edilir. Aynî de bu doğrultuda bazı rivayetlerin arasını *cem'* etmeye çalışmıştır.
 - e. Hanefiler için, hadis tercihinde Kur'an'a uygunluk mühim bir unsurdur. Aynî de bazı hadislerin şerhinde, *ayetin hükmünü öncelemek* suretiyle bu prensibi uygulamalı olarak göstermiştir. Bu doğrultuda konu ile ilgili bir veya birkaç ayet

zikreden Aynî, söz konusu hadisin muhtevasının bu ayetle/ayetlerle çeliştiği iddiasıyla, mevzubahis hadis ile ameli terk ettiklerini beyan etmiştir.

- f. *Sahâbe amelini* de hadis tercih kriterleri arasında gören Hanefîlerin bu prensipleri doğrultusunda Aynî, sahâbîlerin uygulamasına ters düşen hadislerle de amel edilmeyeceği yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Zira Hanefîlere göre sahâbîler hüccet olmayan bir şeyle amel etmezler.
- g. Gramer ilmindeki üstünlüğüyle temâyüz eden Aynî'nin, hüküm çıkarırken, *kelime anlamı* ve *dil bilgisinden* yararlanmadığı düşünülemez, denilebilir. Hakikaten Aynî, bir Türk olmasına rağmen Arapça'ya olan vukûfiyetiyle, Arapların dahi beğenisini kazanmıştır. Bu sebeple şerhin pek çok yerinde, Aynî'nin kelime anlamlarını irdelediği ve kelimenin asıl anlamını tespit ederek buna göre hüküm verdiği görülmüştür. Yine nahiv kurallarına da oldukça hâkim olan Aynî'nin, kelimenin cümle içindeki konumuna ve irabına binaen verilmesi gereken hüküm hususunda ayrıntılı açıklamalar yaptığı mütalaa edilmiştir.
- h. Aynî'nin, hadis tercihinde *mantık ve kıyası* kullandığı da görülmüştür. Nitekim onun açıklamaları doğrultusunda Hanefîlerin, sahih kabul ettikleri bir hadisle mukayese edildiğinde, buna muhalif kalan bazı hadislerle amel etmedikleri tetkik edilmiştir. Yine bazı hadislerle de mantığa uymadığı gerekçesiyle amel etmemişlerdir.

Netice itibariyle, bu çalışmada, Aynî'nin açıklamaları doğrultusunda, Hanefîlerin amel etmedikleri Buhârî hadislerini hangi gerekçelerle amel dışı bıraktıkları ve bunlara mukabil kendi görüşlerine dayanak olarak hangi hadisleri aldıkları tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Buhârî hadislerinin, nesih, tercih (sahâbe mukayesesi, râvî cerhi/ta'dîli ve sebebi belirtilmeden yapılan tercih), cem'/te'lîf, ayetin hükmünü önceleme, sahâbe veya tâbiûnun ameli, dil bilgisi, kelime anlamından hüküm çıkarma ve mantık-kıyas kriterleri gözetilerek amel dışı bırakıldığı görülmüştür. Sonuç olarak, Hanefîlerin, amel etmeme sebebini belirtmedikleri birkaç hadis istisna, genel anlamda başka bir hadise dayanarak hüküm verdikleri gözlenmiştir. Böylelikle mezhep görüşlerinde hadislerle çok yer vermemeleri ve sahih hadisleri terk etmeleriyle itham edilen Hanefîlerin, aslında kendi kriterlerine uyan başka hadislerle amel ettiklerinin altı çizilerek söz konusu eleştirileri hak etmedikleri kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A‘zamî. Beyrut: Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Dârü’l-hadîs, 1416/1995.
- Avvâme, Muhammed. *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. 3. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. “Mukaddime”. Thk. Fehîm Muhammed Şeltût. *es-Seyfü’l-mühenned fî sîrati’l-Meliki’l-Müeyyed*. Kâhire: Dârü’l-kâtibü’l-Arabî, 1967.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dârü’l-fikr, 1990.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Nşr. Sıtkı Cemîl Attâr. Beyrut-Lübnan: Dârü’l-fikr, 1426/2005.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn El-Ferrâ’. *Meâlimü’t-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Hilâfiyyât beyne’l-imâmeyni’ş-Şâfî ve Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Kâhire: er-Ravda li’n-neşr ve’t-tevzî‘, 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*. Nşr. Abdulmutî Emin Kal‘acî. Dımeşk-Beyrut: Dâru Kuteybe, 1411/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü’l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut-Lübnan: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Kâhire: el-Matbaatü’s-selefiyye, 1400/1980.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât*. Nşr. Bedüuddîn er-Râşidî. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Kitâbü't-Târîhu'l-kebîr*. Thk. Hâşim en-Nedvî. Haydarâbâd: Dâiratü'l-maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Bursalı Mehmet Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 8. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. 26. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. 4. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn-i Hazm, 1432/2011.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ el-Hanefî. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. 2. Baskı. İzmir: DİB Yayınları, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Nşr. İzzet Ubeyd ed-De'âs. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418/1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe-Hayâtuhû ve 'asruhû ârâuhû ve fikhuhû*. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Ârabî, 1369/1947.
- Gaziantep İl Yıllığı 1968*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1417/1997.

- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. Nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. Haleb: Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.
- Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osman b. Hâzim. *Kitâbü'l-i'tibâr fi beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1359/1940.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Thk. Muhammed Buhbeze. Mağrib: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî el-Abbâsî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut-Lübnan: Dârü't-tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. Beyrut- Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1853.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu ibn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1375/1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu ibn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Cemmâilî. *el-Muğni*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 3. Baskı. Riyad: Dârü âlemi'l-kütüb, 1417/1997.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Nşr. Mahmud Şükrü el-Âlûsî. Mısır: Matbaatü Kürdistânî'l-âmiyye, 1326/1908.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Dimeşk: Dârü'r-risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî*. Thk. Ahmed Muhammed Nurseyf. Dimeşk- Beyrut: Dârü'l-me'mûn li't-turâs, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Hâşimî. *Tabakâtü'l-kebîr*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdulkerîm el-Cezerî. *eş-Şâfi fî şerhi Müsnedi's-Şâfi'î*. Thk. Ahmed b. Süleyman. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1426/2005.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1993.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî. *el-İcmâ'*. Thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. 2. Baskı. Acmân: Mektebetü'l-furkân, 1420/1999.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Thk. Yahya İsmail. Mensûra: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 2. Baskı. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcîmü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: İlmî Yayınlar, ts.

- Mâ'tûk, Sâlih Yûsuf. *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fî ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talâl Yûsuf. Beyrut-Lübnan: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.
- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etraf*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Nşr. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1407/1987.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Sakallı, Talat. *Bedruddin Aynî*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. Trc. M. Yaşar Kandemir. 3. Baskı. Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412/1992.

- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *et-Tibru'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk*. Thk. Lebîbe İbrahim Mustafa. Kâhire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 1426/2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-meârif en-Nu'mâniyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Mepsût*. Ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Üm*. Thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. Mensûra: Dâru'l-vefâ, 1422/2001.
- Şimşirgil, Ahmet - İkinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî el-Hanefî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. 5. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bücâvî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Ziyâde, Muhammed Mustafâ. *el-Müerrihûn fi Mısr*. Kâhire: Matbaatü'l-cenne, 1954.

Sürelî Yayınlar

- Âbidin, Âdile. “Aynî'nin İkdü'l-Cümân Fî Târîhi Ehli'z-Zemân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki”. *Tarih Semineri Dergisi* 2 (İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1938): 113-215.
- Ağırman, Cemal. “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 55-106.
- Ahatlı, Erdinç – Coşkun, Merve. “Aynî'nin Umdetü'l-kârî'de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü's-Salât Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 49-75.
- Çetintaş, Recep. “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017): 607-641.
- Koşum, Adnan. “İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 299-309.
- Sancaklı, Saffet. “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 61-93.
- Şahin, Osman. “Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017): 31-73.
- Terzioğlu, Hülya. “Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 399-417.
- Turay, Fatih. “Kanın Abdeste Etkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 422-439.
- Yücel, Ekrem. “Köpekle İlgili Rivayetlere Genel Bakış”. *Turkish Studies* 9/5 (İlkbahar 2014): 2141-2163.

Diğer Yayınlar

- Aydınlı, Abdullah. “Büldâniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 6: 487-488. İstanbul: 1992.
- Aydınlı, Abdullah. “es-Sünen”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38: 148. İstanbul: 2010.
- Kallek, Cengiz. “Fukahâ-yi Seb‘a”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 13: 214. İstanbul: 1996.
- Kallek, Cengiz. “Müd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 31: 457-459. İstanbul: 2006.
- Kallek, Cengiz. “Sâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 35: 317-319. İstanbul: 2008.
- Kandemir, M. Yaşar. “Sünen”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38: 141-142. İstanbul: 2010.
- Kayapınar, Hüseyin. “Mesbûk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 29: 266-268. Ankara: 2004.
- Keskin, Mehmet. “Hac ve Umrede Kurallara Aykırı Davranışlar ve Ceza Ödemelerinde Koyalıklar”. *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler, 7-9 Temmuz 2006)*. Ed. Mehmet Bulut. 405-426. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Aynî, Bedreddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 4: 271-272. İstanbul: 1991.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Ebû İshâk es-Sebî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 10:170-171. İstanbul: 1994.
- Köse, Saffet. “Ebû Ömer el-Kâdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 10: 211. İstanbul:1994.
- Kuran ve Hadis. “Hacim Ölçüleri”. Erişim: 4 Mayıs 2019. <https://www.kuranvehadis.com>.
- Marçais, Georges. “Aynî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 2: 70-72. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.

- Öğüt, Sâlim. “Celse”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 7: 272. İstanbul: 1993.
- Öğüt, Salim. “Hac”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 14: 389-397. İstanbul: 1996.
- Öğüt, Salim. “İstihâze”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 23: 334-335. İstanbul:2001.
- Özen, Şükrü. “Müzenî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32: 246-250. İstanbul: 2006.
- Özen, Şükrü. “Nehaî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32: 535-538. İstanbul: 2006.
- Özkan, Halit. “Zeyneb bint Muâviye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 44: 361-362. İstanbul: 2013.
- Özkan, Halit. “Zühri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 44: 544-549. İstanbul: 2013.
- Polat, Salahattin. “İbn Uleyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 20: 428-429. İstanbul:1999.
- Türk Dil Kurumu. “Büyük Türkçe Sözlük”. Erişim: 17 Nisan 2019. <http://www.tdk.gov.tr>.
- Ünal, Halit. “Cem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 7: 277-278. İstanbul: 1993.
- Yaran, Rahmi. “Dem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 9: 147-148. İstanbul: 1994.
- Yılmaz, Cafer. *Haneî Fıkıhçılarının Buhârî’den Almadıkları Ahkâm Hadisleri*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Merve Coşkun, 1990 yılında Mardin’de doğdu. İlkokulu, babasının görevi sebebiyle gittikleri Almanya’da, ortaokulu ise Isparta’da okudu. Burada başladığı İmam-Hatip lisesini, 2007 yılında Manisa/Turgutlu’da tamamladı. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2011 yılında mezun oldu. Mezun olduğu yıl aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı’nda yüksek lisansa başladı. Arapçasını geliştirmek amacıyla, 2010 yılında Suriye’de, 2012 yılında da Ürdün’de kısa sürelerle bulundu. Arapça bilen Merve Coşkun, evli ve iki çocuk annesidir.